GARRIGOU-LAGRANGE, O.P.

LAS TRES EDADES

DE LA

VIDA INTERIOR

LAS TRES EDADES DE LA VIDA INTERIOR

R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

LAS TRES EDADES
DE LA
VIDA INTERIOR

PRELUDIO DE LA DEL CIELO

VERSIÓN CASTELLANA
DEL
P. LEANDRO DE SESMA, O. F. M. CAP.

TERCERA EDICIÓN

DEDEBEC
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER
BUENOS AIRES

Nihil obstat

Fr. Elías de Fabiano, O. F. M. Cap.
Censor de la Orden.

Villa Elisa, 15 de Octubre 1944.

Imprimi potest

Fr. Pascual de Pamplona, O. F. M. Cap.
Com. Gen. para la América Central y Meridional
y Provincial de la Argentina.

Buenos Aires, 17 de Octubre 1944.

Imprimatur

Mons. Dr. Antonio Rocca
Obispo titular de Augusta y Vicario General.

Buenos Aires, 18 de Octubre 1944.

ES PROPIEDAD. QUEDA HECHO EL REGISTRO Y DEPÓSITO QUE DETERMINAN LAS LEYES EN TODOS LOS PAÍSES.

PRINTED IN ARGENTINA

Única traducción autorizada del original francés:
Les Trois Ages de la Vie Intérieure

TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS

A la Santa Madre de Dios
en señal de gratitud
y filial obediencia

PREFACIO

Esta obra quiere ser el resumen de un curso de ascética y mística que hemos ido explicando durante veinte años, en la facultad de Teología del Angélico de Roma. Reanudamos en ella, de la manera más sencilla y alta a la vez, el estudio de la materia que en dos obras diferentes hemos tratado ya. Éstas son: Perfección cristiana y contemplación, *1923, y* El Amor de Dios y la Cruz de Jesús, *1929. Hemos reunido en este libro los estudios anteriores en una síntesis en la que las diversas partes se equilibran y se aclaran mutuamente. Siguiendo el consejo de varios amigos, hemos eliminado de esta exposición las discusiones sobre las cuales no era necesario volver. Así esta obra se halla al alcance de todas las almas que llevan vida interior.*

La razón de no haberle dado la forma y modalidad de un manual, es porque no se trata aquí de acumular conocimientos, como se hace a veces en las pesadas tareas escolares, sino de formar el espíritu, proporcionándole sólidos principios y el arte de saberlos manejar y hacer las aplicaciones que de ellos derivan, y ponerlo así en disposición de juzgar por sí mismo los problemas que se le vayan planteando. Tal es el concepto que, en otros tiempos, se tenía de las humanidades; mientras que hoy, y esto con demasiada frecuencia, se pretende transformar las inteligencias en manuales y repertorios, o también en colecciones de opiniones y expedientes, pero sin la menor preocupación por sus causas, razones y consecuencias, bien profundas a veces.

Por lo demás, las cuestiones de espiritualidad, por el hecho de hallarse entre las más vitales y a veces entre las más secretas y escondidas, no tienen fácil cabida en los límites de un manual, o, para decirlo de una vez, hay, en hacer eso, un gran peligro: el ser superficial, al querer clasificar materialmente las cosas, y el reemplazar con un mecanismo artificial el profundo dinamismo de la vida de la gracia, de las virtudes infusas y de los dones. Por eso los grandes espiritualistas nunca expusieron su pensamiento bajo esta forma esquemática, que corre el riesgo de presentarnos un esqueleto allá donde pretendíamos encontrar la vida.

En estas cuestiones hemos seguido principalmente a tres doctores de la Iglesia que de ellas han tratado, cada uno a su manera: Santo Tomás, San Juan de la Cruz y San Francisco de Sales. Guiados por los principios teológicos de Santo Tomás hemos procurado captar lo más corriente y tradicional de la doctrina del autor de la Noche oscura, *y del* Tratado del amor de Dios *de San Francisco de Sales.*

Así vemos confirmada nuestra opinión acerca de la contemplación infusa de los misterios de la fe, estando cada día más persuadidos de que dicha contemplación se encuentra dentro de la vía normal de la santidad, y es moralmente necesaria para la consecución de la total perfección *de la vida cristiana. En algunas almas adelantadas esta contemplación infusa no se muestra todavía como un estado habitual, sino, de tanto en tanto, como un acto transitorio, que, en los intervalos, se mantiene más o menos latente, aunque va iluminando toda su vida. No obstante, si esas almas son generosas y dóciles al Espíritu Santo, fieles a la oración y al recogimiento interior, su fe se va haciendo día a día más contemplativa, penetrante y sabrosa, y gobierna sus actos haciéndolos más y más fecundos. En tal sentido, mantenemos y exponemos aquí lo que nos parece ser la doctrina tradicional y hoy se enseña cada vez con mayor unanimidad: siendo, como es,* preludio normal de la visión beatífica, la contemplación infusa de los misterios de la fe es, mediante la docilidad al Espíritu Santo, a la oración y a la cruz, accesible a todas las almas que viven fervorosa vida interior.

Igualmente creemos que, según la doctrina de los principales espirituales, sobre todo de San Juan de la Cruz, hay un grado de perfección al que no es posible llegar sin la purgación pasiva propiamente dicha, que es un estado místico. Creemos que tal es la doctrina neta y clara de San Juan de la Cruz, cuando nos habla de la purgación pasiva, expuesta principalmente en estos dos textos, que son capitales, de la Noche oscura, *l. I, c.* VIII: *"La sensitiva (purgación) es común y que acaece a muchos, y éstos son los principiantes"; y ibídem, l. I, c.* XVI: *"Salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu, que es el de los aprovechantes y aprovechados, que, por otro nombre, llaman* vía iluminativa o de contemplación infusa, *con que Dios de suyo anda apacentando y reficionando el alma, sin discurso ni ayuda activa de la misma."*

Por lo demás, nunca hemos dicho, como se nos ha atribuído, que: "El estado de contemplación infusa propiamente dicha; sea la única vía normal *para llegar a la perfección de la caridad". En efecto, esta contemplación no comienza generalmente sino con la purgación pasiva de los sentidos, o, según San Juan de la Cruz, el principio de la vía iluminativa, tal como él la describe; muchas almas caminan, pues, por la vía normal de la santidad sin haber todavía recibido la gracia de la contemplación infusa propiamente dicha; mas dicha contemplación hállase dentro del camino normal de la santidad, bien que en lo más alto de él.*

Sin estar totalmente de acuerdo con nosotros, un teólogo contemporáneo, profesor de teología ascética y mística en la Universidad gregoriana escribía a propósito de nuestro libro: Perfección cristiana y contemplación, *y de la obra del P. Joret, O. P.,* La contemplación mística según Santo Tomás de Aquino: *"Que esta doctrina posea notable armazón arquitectónica y magnífico desarrollo; que haga resaltar espléndidamente la riqueza espiritual de la teología dominicana en la forma definitiva que le dieron, en los siglos* XVI *y* XVII *los preclaros intérpretes de Santo Tomás como Cayetano, Báñez (de Artazubiaga) y Juan de Santo Tomás; que la síntesis así presentada agrupe, en perfecta y armónica unidad, considerable cúmulo de doctrinas y experiencias de la tradición católica; que nos haga apreciar en su debido valor muchas de las páginas más bellas de nuestros grandes contemplativos, es cosa que nadie podría negar"* (1).

(1) P. J. DE GUIBERT, *S. J.*, *"Revue d'Ascétique et Mystique"*, julio, 1924, p. 294. Véase también la obra del mismo autor: *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Roma, 1937, pp. 374-389. En no pocas cosas está el P. de Guibert de acuerdo con nosotros cuando dice, ibid., p. 381: "Licet videantur animæ generosæ *ordinarie ad perfectionem revera non pervenire* quin eis Deus concesserit aliquos tactus seu breves participationes gratiarum illarum quæ constituunt *contemplationem proprie infusam*, via tamen seu status contemplationis infusæ non est unica via normalis ad caritatis perfectionem; ideoque possunt animæ *ad quemlibet sanctitatis gradum* ascendere quin hac via *habituali modo incedant.*"

Nosotros no decimos que el estado de contemplación infusa sea la única vía normal de la santidad, sino que está en lo más alto de la vía normal de la santidad; y en la presente obra queremos demostrar que hay un grado de *perfección* y asimismo de *vida de reparación* que es *inaccesible si no es mediante la purificación pasiva propiamente*

El autor de estas líneas se apresura a decir que en esta síntesis no todo posee igual valor ni se impone con la misma autoridad. Afirma que, fuera de las verdades de fe y de las conclusiones teológicas comúnmente recibidas, que representan aquello que hay de más cierto en la ciencia teológica, lo que decimos apoyándonos en la autoridad de Santo Tomás y de sus más calificados comentaristas no se impone a nuestra adhesión, ni convence, en la medida de los principios que le sirven de fundamento. Es difícil sin embargo separar de esta síntesis un solo elemento de alguna importancia, sin poner en peligro su solidez y armonía.

Por supuesto que se ha dado un gran paso para llegar a un acuerdo, por el hecho de que críticos de los más autorizados hayan reconocido en esta doctrina "notable armazón arquitectónica y magnífico desarrollo".

El Congreso carmelitano de Madrid, en el año 1923, cuyas conclusiones fueron publicadas en la revista "El Monte Carmelo", de Burgos, en mayo del mismo año, reconocía la verdad de estas dos importantes conclusiones acerca de la contemplación infusa (Tema V): "El estado de contemplación se caracteriza por el dominio progresivo de los dones del Espíritu Santo y por el modo sobrehumano como se practican todas las buenas acciones. Como las virtudes encuentran su última perfección en los dones, y éstas hallan su perfecta actualización en la contemplación, resulta que ésta es el camino ordinario de la santidad y de las virtudes habitualmente heroicas."

dicha de los sentidos y del espíritu, como estado caracterizado y bien definido. En esto nos apartamos del P. Guibert, creyendo seguir la doctrina tradicional de los principales espirituales sobre todo de San Juan de la Cruz, cuando trata de la necesidad de las dos purgaciones pasivas, necesarias para hacer desaparecer los defectos de los principiantes y de los adelantados (cf. *Noche oscura*, l. I, c. VIII, IX; l. II, c. II, III, IV). Las penas exteriores son sin duda grandes medios de purificación; mas sin la purgación pasiva propiamente dicha no las sobrelleva el alma con la perfección que sería de desear. San Juan de la Cruz, ibid., dice que si esta purificación no se sufre sino por intervalos, no hay manera de llegar a las alturas a las que el alma podría alcanzar.

En su Compendio de teología ascética y mística, *1928, M. Tanquerey, sulpiciano, se adhiere a esta doctrina cuando escribe (nº 1564): "La contemplación infusa, considerada independientemente de los fenómenos místicos extraordinarios que a veces la acompañan, nada tiene de milagroso ni anormal, mas proviene de dos causas: del desarrollo o formación de nuestro organismo sobrenatural, especialmente de los* dones del Espíritu Santo, *y de una* gracia operante *que en sí nada tiene de milagrosa... Esta doctrina es seguramente la doctrina tradicional tal como se la encuentra en los autores místicos, desde Clemente de Alejandría hasta San Francisco de Sales." "Casi todos estos autores consideran la contemplación como el normal coronamiento de la vida cristiana (*Ibid., *nº 1566).*

En ese mismo sentido se puede citar lo que dice San Ignacio de Loyola en una carta, que todos conocen, escrita a San Francisco de Borja (Roma, 1548): "Sin estos dones (impresiones e iluminaciones divinas), todos nuestros pensamientos, palabras y obras son imperfectos, fríos y turbios; habemos pues de tener gran deseo de estos dones para que aquéllos sean justos, fervorosos y trasparentes, para mayor servicio de Dios." En 1924, el P. Luis Peeters, S. J., en un interesante estudio: Hacia la divina unión, por los ejercicios de San Ignacio, *c.* VIII *(Musaeum Lessianum, Brujas), escribía: "¿Qué piensa el autor de los ejercicios acerca de la vocación universal al estado místico? Imposible admitir que la considere como una excepción casi anormal... Conocida es su optimista confianza en la divina liberalidad:* «Son pocos los que sospechan qué cosas no obraría Dios en ellos, si no le opusieran obstáculo». *Y es cierto; es tan grande la humana debilidad, que sólo unos pocos escogidos, singularmente generosos, aceptan las temibles exigencias de la gracia. El heroísmo nunca fué, ni lo será, cosa común; y la santidad no se concibe sin heroísmo...*

"A lo largo de todo el libro de los Ejercicios, *con insistencia que revela profundo convencimiento, brinda a sus generosos discípulos esperanzas ilimitadas de las divinas comunicaciones, la posibilidad de llegar a Dios, de gustar la suavidad de la divinidad, de entrar en inmediata comunicación con el Señor. «Cuanto el alma, dice, se junta más a Dios y es generosa con él, más apta se hace para*

recibir en abundancia las gracias y los dones espirituales...»

"Y aun hay más. Las gracias de oración no sólo le parece que se han de desear, sino que las juzga hipotéticamente necesarias para llegar a eminente santidad, sobre todo en los hombres apostólicos" (1). No es posible decirlo con más claridad.

Y esto es lo que hemos pretendido demostrar en la presente obra. La unanimidad es mayor cada día acerca de estas fundamentales cuestiones, y con frecuencia es más real de lo que parece. Los unos, teólogos de profesión, como nosotros, consideran la vida de la gracia, *germen de la gloria,* en sí misma, *para poder señalar cuál* debe *ser el pleno desarrollo normal de las virtudes infusas y de los dones, la disposición próxima para recibir inmediatamente la visión beatífica, sin pasar por el purgatorio, es decir en un alma totalmente purificada, que ha sabido sacar provecho de las pruebas de la vida, y a la que nada queda por expiar después de la muerte. Síguese de ahí que, en principio, de derecho, la contemplación infusa está dentro del camino normal de la santidad, aunque se den excepciones que nacen sea del temperamento individual, o bien de ocupaciones absorbentes, de un ambiente poco favorable, etc. (2).*

(1) El P. Peeters repite los mismos conceptos en la segunda edición de su obra, 1931, pp. 216-221.

(2) Esta distinción explica, según nuestra manera de ver, ciertas aparentes contradicciones de Santa Teresa, que ella misma ha hecho resaltar diciendo que no son reales.

En muchas ocasiones habla del *llamamiento general* de las almas interiores a las aguas vivas de la oración, y en otros textos habla de casos particulares. Y así dice en el *Camino de perfección,* c. xx: "Parece que me contradigo en este capítulo pasado de lo que había dicho, porque cuando consolaba a las que no llegaban aquí, dije que tenía el Señor diferentes caminos por donde iban a él, así como había muchas moradas. Así lo torno a decir ahora..." Y mantiene el principio del llamamiento general, que explica de nuevo diciendo: "Porque, como entendió su Majestad nuestra flaqueza, proveyó como quien es. Mas no dijo: por este camino vengan unos, y por este otros; antes fué tan grande su misericordia, que a nadie quitó procurase venir a esta fuente de vida a beber... A buen seguro que no lo quita a nadie antes públicamente nos llama a voces *(Jesús puesto de pie en el templo dijo en voz alta: Si alguien tuviere sed, venga a mí y beba,* Ioan., VII, 37). Así que, hermanas, no hayáis miedo ni muráis de sed en

Otros autores, fijándose principalmente en los hechos, *o en* las almas individuales *que viven la vida de la gracia, concluyen que hay almas de vida interior, verdaderamente generosas, que nunca llegan a esas alturas, que, no obstante, son el pleno desarrollo normal de la gracia habitual, de las virtudes infusas y de los dones.*

Ahora bien, la teología espiritual debe, como cualquiera otra ciencia, considerar la vida interior en sí misma, *y no en tal o cual alma individual, en tales o cuales circunstancias, desfavorables muchas veces. Del hecho de que haya robles mal formados, no se sigue que el roble no sea un árbol robusto y de bellas líneas. La teología espiritual, aun dándose cuenta de las excepciones que pueden explicarse por tal o cual circunstancia, debe buscar sobre todo de fijar* las leyes superiores que rigen el normal y total desarrollo de la vida de la gracia considerada en sí misma, *y señalar cuáles son las disposiciones próximas para que un alma totalmente purificada goce o reciba* inmediatamente *la visión beatífica.*

Siendo el purgatorio un castigo, supone una falta que hubiéramos podido evitar, o al menos expiar, antes de la muerte, aceptando con resignación los sufrimientos de la vida presente. La cuestión de que aquí se trata es señalar cuál es la vía normal de la santidad, o de una perfección tal que nos permita entrar en el cielo inmediatamente después de la muerte. Desde este punto de vista, hemos de considerar la vida de la gracia en cuanto es germen de la vida eterna, y así, la idea precisa de vida eterna, término de nuestra carrera, es la que nos ha de iluminar en esta cuestión. Un movimiento no se especifica por su punto de partida, ni por los obstáculos que le salen al paso, sino por el fin al cual se dirige. Del mismo modo la vida de la gracia se precisa y define por la vida eterna de la que es germen y principio; de ahí que haya que concluir que la disposición próxima y perfecta *para entrar en* inmediata *posesión de la visión beatífica, se encuentra dentro del camino normal de la santidad.*

este camino... Y pues esto es así, tomad mi consejo y no os quedéis en el camino, sino pelead como fuertes hasta morir en la demanda, pues no estáis aquí a otra cosa sino a pelear." Las restricciones puestas por Santa Teresa no conciernen al llamamiento general y remoto, sino al particular y próximo, como lo hemos explicado en *Perfection chrétienne et contemplation* t. II, pp. 459-462, 463 y ss.

En las páginas siguientes insistimos mucho más en los principios *generalmente recibidos en teología, demostrando su valor en sí mismos y en sus consecuencias, que sobre* la multitud de opiniones *expuestas por autores, muchas veces de inferior categoría, acerca de tal o cual punto particular. No faltan obras recientes, indicadas en otro lugar, que mencionan al detalle tales opiniones; nosotros nos hemos propuesto otra cosa, y ésta es la razón de no citar apenas sino a los autores más conspicuos. El acudir constantemente a lo que constituye los fundamentos de su doctrina, creemos que es sin duda lo más importante y necesario para la formación del espíritu, que interesa más que la erudición. Nunca lo secundario ha de hacer olvidar lo principal; por eso la complejidad de ciertas cuestiones no nos debe hacer perder de vista los grandes principios directivos que iluminan todas las cuestiones de espiritualidad. Es sobre todo necesario no contentarse con citar estos principios como si se tratase de lugares comunes, sino examinarlos a fondo y volver a menudo sobre ellos para comprenderlos más perfectamente.*

Sin duda que uno se expone así a repetirse a veces; mas aquellos que, por encima de las opiniones pasajeras que han podido estar en boga durante algunos años, van en busca de la verdadera ciencia teológica, saben que ésta es eminentemente una sabiduría; que se preocupa no tanto de deducir conclusiones que tengan aires de novedad, sino más bien de que esas relaciones formen perfecta trabazón con idénticos principios superiores, como las aristas con el vértice de la pirámide. En tal caso, el recordar, a propósito de una y otra cuestión, el principio fundamental de la síntesis total, no es tanto una repetición, como una manera de acercarse a la contemplación circular; la cual, dice Santo Tomás (II, II, q. 180, a. 6), retorna constantemente a la misma Verdad eminente, para mejor captar sus detalles y consecuencias, y, como el vuelo del ave, describe muchas veces el mismo círculo alrededor del mismo lugar. Este centro, igual que el vértice de la pirámide, es, a su manera, símbolo del único instante de la inmoble eternidad que coincide con todos los sucesivos instantes del tiempo que pasa y se desliza. Si se tiene esto en cuenta, fácilmente se nos perdonará el que tengamos que volver repetidas veces sobre los mismos temas o leitmotivs *que crean el encanto, la unidad y la grandeza de la teología espiritual.*

PRINCIPALES AUTORES QUE SE PUEDEN CONSULTAR

OBRAS HISTÓRICAS GENERALES:

P. Pourrat: *La espiritualidad cristiana:* I. Desde los orígenes hasta la edad media, París, 1918; II. La edad media, 1921; III-IV. Tiempos modernos, 1925-1928 (trad. al inglés, Londres, 1922).

M. Viller: *La espiritualidad de los primeros siglos cristianos*, París, 1930.

F. Vernet: *La espiritualidad en la edad media*, París, 1929.

G. Bardy: *La vida espiritual según los Padres de los tres primeros siglos*, París, Bloud, 1935.

COLECCIONES:

J. de Guibert, S. J.: *Documenta ecclesiastica christianæ perfectionis studium spectantia*, Roma, 1931.

Rouet de Journel-Dutilleul, S. J.: *Enchiridion Asceticum*, 2ª edic. Herder, 1936.

PRINCIPALES REVISTAS:

"Revue d'Ascétique et de Mystique", Tolosa, desde 1920.
"La vie spirituelle", París, desde 1920.
"Vida sobrenatural", Salamanca, desde 1921.
"Vita cristiana", Fiésole, 1929.
"Études carmélitaines", desde 1911, 2ª serie, 1931.
"Zeichschrift für Aszese und Mystik", Innsbruck, desde 1934.
"Dictionnaire de spiritualité", que se publica desde 1932.

AUTORES DE ESPIRITUALIDAD

ÉPOCA PATRÍSTICA

Patrología griega:

S. Clemente: *Carta a la iglesia de Corinto* (hacia el 95), sobre la concordia, humildad y obediencia.

Clemente de Alejandría: *El pedagogo* (después del 195), a la contemplación por la ascesis. *Stromata*, principalmente: VI, 8, 9, 12; V, 11, 12; VII, 7; IV, 3, 23.

San Atanasio (297-373): *Vida de San Antonio*, donde se describe la espiritualidad del patriarca de los monjes y de los cenobitas.

San Cirilo de Jerusalén (315-386): *Catequesis*, que contiene el modelo del verdadero cristiano.

San Basilio (330-379): *Sobre el Espíritu Santo*, su influencia en el alma regenerada. *Reglas* de la disciplina monástica de Oriente. *Homilías*.

San Gregorio de Nisa (333-395): *Vida de Moisés*, que trata de la ascensión del alma hacia la perfección.

San Gregorio de Nacianzo (330-390): *Sermones*, particularmente *Oratio* XXXIX, c. VIII, IX, X.

San Juan Crisóstomo (344-407): *Homilías*. Sobre el sacerdocio.

SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA († 444): *Thesaurus; Homilías; Comentario sobre el Evangelio de San Juan,* particularmente l. IV sobre la Eucaristía, y l. V sobre la inhabitación del Espíritu Santo en las almas.

SEUDO DIONISIO (hacia el 500): *De los nombres divinos, Teología mística, De la jerarquía eclesiástica, Cartas.*

SAN JUAN CLÍMACO († 649): *Escala del Paraíso,* resumen de ascética y mística para los monjes de Oriente.

DIADOCO, obispo de Photimo: *Tratado de la perfección* (ed. Teubner, 1912).

SAN MÁXIMO EL CONFESOR (580-662): *Escolios* sobre Dionisio, y su *Libro ascético;* expone la doctrina de Dionisio sobre la contemplación.

SAN JUAN DAMASCENO (675-749): *Sobre las virtudes y los vicios, Paralelos sagrados, sobre la Trasfiguración, sobre Navidad y Pascua.*

SAN EFRÉN, siglo cuarto, en la literatura siríaca, escribió obras fundamentalmente místicas por su elevada inspiración; cfr. J. Lamy, *S. Ephræm syri Himni et sermones,* 4 vol. 1882-1902.

Patrología latina:

SAN CIPRIANO (200-255): *De habitu virginum; De dominica oratione; De bono patientiæ; De zelo et livore.*

SAN AMBROSIO (337-397): *De oficiis ministrorum; De virginibus; De virginitate; De viduis; De Isaac et anima,* c. III, VIII In Psalmum CXVIII, sermo VI.

SAN AGUSTÍN (354-430): *Confessiones,* IX, 10; X, 40; *Soliloquia; De doctrina christiana; De civitate Dei; Epist.* 211; *De quantitate animæ,* c. XXXIII; *De sermone Domini in monte,* l. I, c. III y IV; *Enarr. in ps.* 33, v, 5.

CASIANO (360-435): *Collationes;* sobre todo la IX y X Conferencia.

SAN LEÓN (Papa, 440-461): *Sermones.*

SAN BENITO (480-543): *Regula;* ed. crítica de Butler, 1912; regla llena de discreción, que lo fué de casi todos los monjes de Occidente hasta el siglo XIII.

SAN GREGORIO MAGNO (540-604): *Expositio in librum Job, sive Moralium,* libri XXXV; *Liber regulæ pastoralis, Homiliæ in Ezechielem,* especialmente l. II, hom. II, III, V.

SAN BEDA EL VENERABLE (S. VIII): *In Lucam.*

SAN PEDRO DAMIANO (S. XI): *De la perfección de los monjes,* c. VIII, X.

EDAD MEDIA

Espiritualidad benedictina y cisterciense, espiritualidad contemplativa y litúrgica:

SAN ANSELMO (1033-1109): *Meditationes; Orationes; Cur Deus homo.*

SAN BERNARDO (1090-1153): *Sermones de tempore; De sanctis; De diversis; In Cantica Canticorum; De Consideratione; Tr. de gradibus humilitatis; De Conversione,* c. XII-XIV; *De diligendo Deo.* Cf. E. GILSON: *La Théologie mystique de S. Bernard,* 1934.

SANTA HILDEGARDA († 1179): *Liber divinorum operum.*

SANTA GERTRUDIS (1256-1301) y SANTA MATILDE: sus *Revelaciones* demuestran gran devoción al Sagrado Corazón de Jesús.

SANTA BRÍGIDA (1302-1373): *Revelaciones*, particularmente sobre la Pasión del Señor.

JUAN DE CASTEL: *De adhærendo Deo*, falsamente atribuído a San Alberto Magno; *De lumine increato*, 1410.

GARCÍA DE CISNEROS († 1510): *Ejercitatorio de la vida espiritual*, obra que en cierto modo preparó los Ejercicios de San Ignacio.

DOM C. BUTLER: *El monaquismo benedictino*, 1924.

También hay que citar:

SAN LORENZO JUSTINIANO (1380-1455), reformador de los canónigos regulares en Italia; *De humilitate; De perfectionis gradibus; De incendio divini amoris; De vita solitaria.*

Escuela de San Víctor:

HUGO († 1141): *Homilía I in Eccl.; De anima*, l. III, c. XLIX; *De sacramentis christianæ fidei; De vanitate mundi; Soliloquium de arrha animæ; De laude caritatis; De modo orandi; De amore sponsi ad sponsam; De meditando.*

RICARDO († 1173): *Benjamin minor, seu de praeparatione ad contemplationem, Benjamin major seu de gratia contemplationis; Expositio in Cantica Canticorum; De quatuor gradibus violentæ caritatis.*

ADÁN († 1177): *Sequentiæ.*

Espiritualidad cartujana, espiritualidad contemplativa y vida solitaria:

DOM GUIGUES II: *Scala claustralium* (lectio, meditatio, oratio, contemplatio), cf. c. X.

HUGO DE BALMA (s. XIII): *Theologia mystica.*

LUDOLFO EL CARTUJANO (1300-1370): *Vida de Nuestro Señor*, a manera de meditación, muy leída en la edad media.

DIONISIO EL CARTUJANO (1402-1471): *De conversione peccatoris; Speculum conversionis; De fonte lucis; De contemplatione; Tractatus de donis Spiritus Sancti; De discretione spirituum; Commentarium in Dionysium* (ed. de los Cartujos de Montreuil-sur-Mer, comenzada en 1896).

JUAN LANSPERGIO († 1539): *Alloquium Christi ad animan fidelem; Opuscula spiritualia;* gran devoción al sagrado Corazón de Jesús.

L. SURIO (1522-1578): *De probatis sanctorum historiis.* Tradujo al latín los sermones de Taulero.

MOLINA, EL CARTUJANO (1560-1612): *Instrucción de sacerdotes; Ejercicios espirituales.*

Espiritualidad dominicana; sobre una sólida base doctrinal, junta la oración litúrgica y la contemplación con la acción apostólica, como se ve en la vida de Santo Domingo.

HUGO DE SAINT-CHER († 1263): *De vita spirituali. Ex Commentariis Hugonis de Sancto Charo O. P. super totam bibliam excerpta*, cu-

rante Fr. Dionysio Mésard, O. P., Pustet 1910. Excelente obra, dividida por el P. Mésard en cuatro partes: De vita purgativa, de vita illuminativa, de vita unitiva, de vita spirituali sacerdotum.

B. HUMBERTO DE ROMANS († 1277), 5º Maestro General de los Frailes Predicadores: *Expositio super Regulam Sancti Augustini, et Constitutiones Fr. Prœdicatorum.*

SAN ALBERTO MAGNO (1206-1280): *Commentarii in Joannem, in Dionysium, Mariale, De sacrificio Missæ.*

SANTO TOMÁS (1225-1274): *Commentarii in Psalmos, in lib. Job, in Canticum Canticorum, in Mat., in Epist. Sancti Pauli; Summa Theologica,* en la que trata de las virtudes en general y de cada una en particular, de los dones del Espíritu Santo, del estado de perfección, de las gracias *gratis datæ,* del éxtasis, de la influencia de los buenos y de los malos ángeles; particularmente el tratado de la caridad expone los principios de la más sólida espiritualidad *De perfectione spirituali; Expositio in symbol. Apost., et in orationem dominicam; Officium SS. Sacramenti.* Su doctrina totalmente objetiva está sobre la espiritualidad particular de una orden religiosa; por ella le cuadra una vez más el título de *Doctor communis de la Iglesia.*

SAN VICENTE FERRER (1346-1419): *De vita spirituali.*

SANTA CATALINA DE SENA (1347-1380): *Diálogo, Cartas.* Obras completas en italiano, Sena, 1707, Florencia, 1860.

TAULERO († 1361): *Sermones* (ed. crít. alemana de Vetter, 1910). *Institutiones,* que no fueron redactadas por Taulero, sino que son extractos de sus sermones y contienen el resumen de su doctrina.

B. ENRIQUE SUSÓN († 1365): *Die Schriften des heiligen H. Suso,* pub. por Denifle.

Espiritualidad franciscana; eleva al alma sobre todo al amor de Jesús crucificado, por la práctica de la abnegación y en especial de la pobreza evangélica.

SAN FRANCISCO DE ASÍS (1181-1226): *Opúsculos,* ed. crít. Quaracchi, 1904.

SAN BUENAVENTURA (1221-1274): trata detenidamente de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo en sus *Comentarios sobre el Eccli., el libro de la Sabiduría, Evang. de San Juan y San Lucas;* en los *Comentarios a los IV libros de las Sentencias,* y en las obras propiamente espirituales: *De triplici via, Itinerarium mentis in Deum, Breviloquium* (ed. Quaracchi, t. V y VIII). Cf. *Dict. de Spirit.,* art. San Buenaventura, por Longpré, O. F. M.

B. ÁNGELA DE FOLIGNO († 1309): *Libro de las visiones e instrucciones.*

SANTA CATALINA DE BOLONIA (1413-1463): *Las siete armas espirituales contra los enemigos del alma.*

Escuela mística flamenca:

B. JUAN RUYSBROECK (1293-1381): *Obras; Espejo de salud eterna; Libro de los siete sellos; Las galas de las bodas espirituales.*

Gerard Groot († 1384): autor de varios opúsculos de espiritualidad, en flamenco.

Gerlac Peters (1378-1411): *Soliloquium ignitum.*

Tomás de Kempis (1379-1471): autor muy probable de la *Imitación de Cristo* (1); *Soliloquium animae Vallis liliorum; Cantica; De elevatione mentis*, etc. Ed. Pohl, Friburgo, 1902-1922.

Juan Mauburne (Mombaer): *Rosetum exercitiorum spiritualium* (1491), extensa compilación en la que se trata de los métodos de meditación. Cf. Debongnie, Lovaina, 1928.

De fines de la edad media, hay que citar:

Gerson (1363-1429), quien a pesar de algunas tesis nominalistas completamente subversivas (nullus est actus intrinsece malus ex objecto), escribió excelentes obras espirituales: *La oración; La comunión; El monte de la contemplación; Teología especulativa y práctica; La perfección del corazón; Consideraciones sobre San José.*

W. Hilton († 1396): *Escala de perfección.*

Juliana de Norwich, en Inglaterra, († 1442): *Revelación del amor divino.*

Santa Catalina de Génova (1447-1510): *Diálogo; Tratado del purgatorio.*

Anónimo del s. xiv: *La nube de la ignorancia.*

EDAD MODERNA

En la edad moderna, la espiritualidad toma forma más activa y aspira a irradiar más y más fuera de los claustros, en el mundo; van apareciendo nuevas escuelas, mientras que las antiguas continúan demostrando el valor siempre actual de las doctrinas tradicionales.

Espiritualidad benedictina y cisterciense:

Ludovico Blosio (1506-1566), escribió el excelente tratado: *Institutio spiritualis*, que contiene la sustancia de sus restantes escritos: *Obras espirituales del V. Ludovico Blosio*, por los benedictinos de San Pablo de Wisques. L. Blosio escribió una defensa de Taulero y lo explica en estilo más accesible.

D. A. Baker (1575-1641): *Sancta Sophia*, sobre la contemplación.

Card. Bona, de los Observantes de San Bernardo (1609-1674): *Manuductio ad cœlum; Principia et aocumenta vitæ christianæ; De sacrificio misæ; De discretione spirituum; Opuscula ascetica selecta*, Herder, 1911.

Schram (1658-1720): *Institutiones theologiæ mysticæ.*

Dom Guéranger (1805-1875): *El año litúrgico.*

Dom Delatte (de Solesmes): *Comentario a la Regla de San Benito.*

Dom Vital Lehodey: *Los caminos de la oración mental*, 1908; *El santo abandono*. 1919.

Dom Columba Marmión, abad de Maredsous: *Cristo vida del alma. Cristo en sus misterios, Cristo ideal del monje.*

(1) Cf. Dom Huyben, *La Vie spirituelle*, supl., 1925-1926.

Dom E. Vandeur: diversas obras espirituales sobre la misa.
A. Stolz: *Theologie der Mystik,* Ratisbona, 1936.

Espiritualidad dominicana:

Santa Catalina de Ricci (1522-1590): *Lettere,* ed. Guasti, Florencia, 1890.
Luis de Granada (1504-1588): *Guía de pecadores; Libro de la oración y meditación. Memorial de vida cristiana.*
B. Bartolomé de los Mártires: *Compendium doctrinæ spiritualis,* 1582.
Juan de Santo Tomás (1589-1644): en el curso de Teología: *De donis Spiritus Sancti.*
Tomás de Vallgornera († 1665): *Theologia mystica Sancti Thomæ;* se inspira mucho en las obras de Felipe de la SS. Trinidad, O. C., aparecidas poco antes.
V. Contenson (1641-1674): *Theologia mentis et cordis.*
Luis Chardon (1595-1651): *La Cruz de Jesús; Meditaciones sobre la Pasión.*
A. Massoulié (1632-1706): *Tratado del amor de Dios; Tratado de la verdadera oración; Meditaciones sobre las tres vías.* Expone el autor la doctrina de Santo Tomás, refutando los errores de los quietistas.
A. Piny (1640-1709): *La cosa más perfecta* (el abandono): *La oración del corazón; La llave del puro amor; La presencia de Dios; El estado de puro amor.* París, Lethielleux, Tequi.
A. M. Meynard: *Tratado de la vida interior,* 1884, reeditado y adaptado por Gerest, París, Lethielleux, 1923.
B. Froget: *La inhabitación del Espíritu Santo en las almas justas,* Lethielleux, 1900.
H. M. Cormier: *Instrucción de los novicios,* 1905; *Retiro eclesiástico,* según el Evangelio y la vida de los santos, Roma, 1903; *Tres retiros graduados.*
M. A. Janvier: *Exposición de la moral católica,* t. IV y V; *la caridad.*
J. G. Arintero: *La evolución mística,* Salamanca, 1908; *Cuestiones místicas,* Salamanca, 1920; *Cantar de los Cantares,* exp. mística, 1919; fundó, en 1921, de "La vida sobrenatural".
V. Bernadot: *De la Eucaristía a la Trinidad,* 1918. Fundó en Francia, 1919, la rev. "La vie spirituelle". *Notre Dame dans ma vie,* 1937.
A. Gardeil: *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* 1927; *La vraie vie chrétienne,* 1935.
G. Gerest: *Memento de vie spirituelle,* 1923.
F. D. Joret: *La contemplación mística según Santo Tomás de Aquino,* 1923; *Recogimiento,* 1934.
R. Garrigou-Lagrange: *Perfección cristiana y contemplación,* 1923; *El amor de Dios y la Cruz de Jesús,* 1929; *Las tres conversiones,* 1932; *La unión mística en Santa Catalina de Sena,* 1938; *La providencia y la confianza en Dios,* 1932. (Vers. del R. P. Jorge de Riezu, O. F. M. C., Buenos Aires, 1942.)
H. Petitot: *Introducción a la santidad,* 1935.
Osende: *El tesoro escondido,* 1924.

H. D. Noble: *La amistad con Dios*, 1923.
I. Menéndez Reigada: *La dirección espiritual*, 1934.
R. Bernard: *El misterio de María*, 1933.
A. Lemonnyer: *Nuestra vida divina*, 1936.

Espiritualidad franciscana:

Francisco de Osuna: *Abecedario espiritual*, 1528, que sirvió de guía a Santa Teresa.
San Pedro de Alcántara († 1562), que fué uno de los directores de Santa Teresa: *La oración y meditación.*
Fray Juan de los Ángeles: *Obras místicas*, 1590, nueva ed., 1912-1917.
María de Agreda: *La mística ciudad de Dios*, 1670.
Luis de Argentan, O. F. M. C. († 1680): *Conferencias sobre las grandezas de Dios; Ejercicios del cristiano interior.*
Brancati de Laurea: *De oratione christiana*, 1687; muy citado por Benedicto XIV.
Ambrosio de Lombez, O. F. M. C.: *Tratado de la paz interior*, 1757.
Ludovico de Besse, O. F. M. C.: *La science de la prière*, Roma, 1903; *La science du Pater*, 1904.
Adolphus a Denkerwindeke, O. F. M. C.: *Compendium Theologiæ asceticæ*, 1921.
J. Heerinckx: *Introductio in Theologiam Spiritualem*, Roma, 1931.

Autores de espiritualidad de la Compañía de Jesús; espiritualidad práctica ordenada a la santificación en la vida activa y apostólica.

San Ignacio, nacido en 1491 ó 1495, muerto en 1556: *Ejercicios espirituales*, ed. crít. Madrid, 1919. *Constituciones; Cartas.*
San Francisco Javier: *Cartas.*
Álvarez de Paz (1560-1620): *De vita spirituali ejusque perfectione.* Lyon, 1602-1612.
Suárez (1548-1617): *De Religione.*
San Roberto Belarmino (1542-1621): *De ascensione mentis in Deum; De gemitu columbæ sive de bono lacrymarum; De septem verbis a Christo in cruce prolatis; De arte bene moriendi.*
A. Le Gaudier († 1622): *De natura et statibus perfectionis*, 1643; reed. Turín, 1903.
Alonso Rodríguez († 1616): *Práctica de la perfección cristiana*, 1619.
S. Alf. Rodríguez († 1617), hermano lego, que se elevó a altísima contemplación: *Obras espirituales*, Barcelona, 3 vol., 1885.
Luis de la Puente († 1624): *Guía espiritual; De la perfección del cristiano en todos los estados; De la perfección del cristiano en el estado eclesiástico; Meditaciones de los misterios de la fe; Vida del B. Baltasar Álvarez.*
Miguel Godínez (1591-1644): *Práctica de la teología mística.*
Nouet († 1680): *El hombre de oración*, 1674; obra excelente.
V. P. de la Colombière († 1682): *Grande retraite.* Desclée, 1897.
F. Guilloré (1615-1684): *Los secretos de la vida espiritual*, ed. 1922.
J. Galliffets: *Excelencia de la devoción al Adorable Corazón de Jesucristo*, 1733.

Dom E. Vandeur: diversas obras espirituales sobre la misa.
A. Stolz: *Theologie der Mystik*, Ratisbona, 1936.

Espiritualidad dominicana:

Santa Catalina de Ricci (1522-1590): *Lettere*, ed. Guasti, Florencia, 1890.

Luis de Granada (1504-1588): *Guía de pecadores; Libro de la oración y meditación. Memorial de vida cristiana.*

B. Bartolomé de los Mártires: *Compendium doctrinæ spiritualis*, 1582.

Juan de Santo Tomás (1589-1644): en el curso de Teología: *De donis Spiritus Sancti.*

Tomás de Vallgornera († 1665): *Theologia mystica Sancti Thomæ;* se inspira mucho en las obras de Felipe de la SS. Trinidad, O. C., aparecidas poco antes.

V. Contenson (1641-1674): *Theologia mentis et cordis.*

Luis Chardon (1595-1651): *La Cruz de Jesús; Meditaciones sobre la Pasión.*

A. Massoulié (1632-1706): *Tratado del amor de Dios; Tratado de la verdadera oración; Meditaciones sobre las tres vías.* Expone el autor la doctrina de Santo Tomás, refutando los errores de los quietistas.

A. Piny (1640-1709): *La cosa más perfecta* (el abandono): *La oración del corazón; La llave del puro amor; La presencia de Dios; El estado de puro amor.* París, Lethielleux, Tequi.

A. M. Meynard: *Tratado de la vida interior*, 1884, reeditado y adaptado por Gerest, París, Lethielleux, 1923.

B. Froget: *La inhabitación del Espíritu Santo en las almas justas*, Lethielleux, 1900.

H. M. Cormier: *Instrucción de los novicios*, 1905; *Retiro eclesiástico*, según el Evangelio y la vida de los santos, Roma, 1903; *Tres retiros graduados.*

M. A. Janvier: *Exposición de la moral católica*, t. IV y V; *la caridad.*

J. G. Arintero: *La evolución mística*, Salamanca, 1908; *Cuestiones místicas*, Salamanca, 1920; *Cantar de los Cantares*, exp. mística, 1919; fundó, en 1921, de "La vida sobrenatural".

V. Bernadot: *De la Eucaristía a la Trinidad*, 1918. Fundó en Francia, 1919, la rev. "La vie spirituelle". *Notre Dame dans ma vie*, 1937.

A. Gardeil: *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 1927; *La vraie vie chrétienne*, 1935.

G. Gerest: *Memento de vie spirituelle*, 1923.

F. D. Joret: *La contemplación mística según Santo Tomás de Aquino*, 1923; *Recogimiento*, 1934.

R. Garrigou-Lagrange: *Perfección cristiana y contemplación*, 1923; *El amor de Dios y la Cruz de Jesús*, 1929; *Las tres conversiones*, 1932; *La unión mística en Santa Catalina de Sena*, 1938; *La providencia y la confianza en Dios*, 1932. (Vers. del R. P. Jorge de Riezu, O. F. M. C., Buenos Aires, 1942.)

H. Petitot: *Introducción a la santidad*, 1935.

Osende: *El tesoro escondido*, 1924.

H. D. Noble: *La amistad con Dios*, 1923.
I. Menéndez Reigada: *La dirección espiritual*, 1934.
R. Bernard: *El misterio de María*, 1933.
A. Lemonnyer: *Nuestra vida divina*, 1936.

Espiritualidad franciscana:

Francisco de Osuna: *Abecedario espiritual*, 1528, que sirvió de guía a Santa Teresa.
San Pedro de Alcántara († 1562), que fué uno de los directores de Santa Teresa: *La oración y meditación.*
Fray Juan de los Ángeles: *Obras místicas*, 1590, nueva ed., 1912-1917.
María de Agreda: *La mística ciudad de Dios*, 1670.
Luis de Argentan, O. F. M. C. († 1680): *Conferencias sobre las grandezas de Dios; Ejercicios del cristiano interior.*
Brancati de Laurea: *De oratione christiana*, 1687; muy citado por Benedicto XIV.
Ambrosio de Lombez, O. F. M. C.: *Tratado de la paz interior*, 1757.
Ludovico de Besse, O. F. M. C.: *La science de la prière*, Roma, 1903; *La science du Pater*, 1904.
Adolphus a Denkerwindeke, O. F. M. C.: *Compendium Theologiæ asceticæ*, 1921.
J. Heerinckx: *Introductio in Theologiam Spiritualem*, Roma, 1931.

Autores de espiritualidad de la Compañía de Jesús; espiritualidad práctica ordenada a la santificación en la vida activa y apostólica.

San Ignacio, nacido en 1491 ó 1495, muerto en 1556: *Ejercicios espirituales*, ed. crít. Madrid, 1919. *Constituciones; Cartas.*
San Francisco Javier: *Cartas.*
Álvarez de Paz (1560-1620): *De vita spirituali ejusque perfectione.* Lyon, 1602-1612.
Suárez (1548-1617): *De Religione.*
San Roberto Belarmino (1542-1621): *De ascensione mentis in Deum; De gemitu columbæ sive de bonò lacrymarum; De septem verbis a Christo in cruce prolatis; De arte bene moriendi.*
A. Le Gaudier († 1622): *De natura et statibus perfectionis*, 1643; reed. Turín, 1903.
Alonso Rodríguez († 1616): *Práctica de la perfección cristiana*, 1619.
S. Alf. Rodríguez († 1617), hermano lego, que se elevó a altísima contemplación: *Obras espirituales*, Barcelona, 3 vol., 1885.
Luis de la Puente († 1624): *Guía espiritual; De la perfección del cristiano en todos los estados; De la perfección del cristiano en el estado eclesiástico; Meditaciones de los misterios de la fe; Vida del B. Baltasar Álvarez.*
Miguel Godínez (1591-1644): *Práctica de la teología mística.*
Nouet († 1680): *El hombre de oración*, 1674; obra excelente.
V. P. de la Colombière († 1682): *Grande retraite.* Desclée, 1897.
F. Guilloré (1615-1684): *Los secretos de la vida espiritual*, ed. 1922.
J. Galliffets: *Excelencia de la devoción al Adorable Corazón de Jesucristo*, 1733.

MADRE DE CHAUGY: *Memorias sobre la vida y virtudes de Santa Juana de Chantal*, París, Plon, 1893.

SANTA MARÍA MARÍA: *Obras*, publicadas por Monseñor Gauthey, Poussielgue.

P. TISSOT: *Arte de sacar provecho de las propias faltas*, según San Francisco de Sales, 1918. *La vida interior simplificada* (obra escrita por un cartujo).

Escuela francesa del S. XVII. La espiritualidad de esta escuela, cuyo fundador fué el Cardenal de Berulle, deriva del dogma de la Encarnación y de nuestra incorporación con Cristo, con quien glorificamos a Dios que vive en nosotros, por la abnegación y las virtudes.

CARDENAL DE BÉRULLE (1575-1641), fundador del Oratorio en Francia: *Obras completas*, ed. 1657 y 1856; su principal obra es el *Discours de l'Estat et des Grandeurs de Jésus.*

CH. DE CONDREN (1588-1641): *Obras completas*, 1668; léase sobre todo *Idea del sacerdocio y del sacrificio*, acerca del sacerdocio de Jesús y de su santo anonadamiento.

F. BOURGOIN (1585-1662): *Verdades y excelencias de Jesucristo*, 32 ed., 1892.

SAN VICENTE DE PAÚL (1576-1660): *Correspondencia, Pláticas, Documentos;* ed. publicada y anotada por P. Coste, 1920. Véase MAYNARD. *Virtudes y doctrina espiritual de San Vicente de Paúl*, París, 1882.

J. J. OLIER (1608-1657), fundador de la Compañía de San Sulpicio: *Catecismo cristiano para la vida interior*, en el que enseña cómo por la práctica de la mortificación y de la humildad se llega a la íntima unión con Jesús. *Introducción a la vida y a las virtudes cristianas; La journée chrétienne; Tratado de las Órdenes sagradas*, sobre la unión con Nuestro Señor, sacerdote y víctima.

L. TRONSON (1622-1700): *Forma cleri; Examen particular.*

I. A. EMERY (1732-1811): *El espíritu de Santa Teresa*, 1775.

A. J. M. HAMON (1795-1874): *Méditations à l'usage du clergé*, 1872.

H. S. ICARD (1805-1893): *Vida interior de la santísima Virgen*, sacada de los escritos de M. Ollier, 1875 y 1880. *Doctrina de M. Ollier*, 1889 y 1891.

M. J. RIBET: *La mística divina distinguida de las imitaciones diabólicas y de las analogías humanas*, 1879.

CH. SAUVÉ: *Dios íntimo, Jesús íntimo.*

SAN JUAN EUDES (1601-1680), discípulo de Berulle y de Condren: *Obras* reeditadas en 12 vol., 1905: *Vida y reinado de Jesús en las almas cristianas. El admirable Corazón de la Madre de Dios. Memorial de vida eclesiástica.*

P. LE DORÉ: *La devoción al sagrado Corazón y el V. Juan Eudes*, 1892.

E. GEORGES: *San Juan Eudes, su vida y doctrina*, Lethielleux, 1936.

P. E. LAMBALLE: *La contemplación o principios de teología mística*, 1912.

B. GRIGNION DE MONTFORT (1673-1716): *Tratado de la verdadera devoción a la santísima Virgen; El secreto de María; Carta a los amigos de la Cruz.*

San Juan Bautista de la Salle (1651-1719), fundador de los Hermanos de la Doctrina cristiana: *Meditaciones para los domingos y fiestas; Meditaciones para el tiempo de retiro espiritual.*

V. P. Libermann (1803-1852): *Escritos sobre la oración; Cartas.*

Ven. Boudon (arz. de Evreux, 1624-1702): *El reino de Dios en la oración mental; Los santos caminos de la Cruz,* Tequi, 1926.

Mons. Gay (1816-1892): *Vida y virtudes cristianas.*

Escuela ligoriana:

San Alfonso de Ligorio (1696-1787): *Máximas eternas; Camino de salvación; Práctica del amor a Jesucristo; Glorias de María; Reflexiones sobre la Pasión; El gran medio de la oración; La verdadera esposa de Jesucristo; Selva,* sobre la perfección sacerdotal; *El sacrificio de Jesucristo.* Véase la nueva ed. de sus obras ascéticas que se están publicando en Roma.

P. Desurmont: *La caridad sacerdotal; El Credo y la Providencia; Verdadera vida cristiana.*

Jos. Schryvers: *Principios de la vida espiritual,* 1922; *El don de sí mismo,* 1923.

F. Bouchage: *Práctica de las virtudes; Introducción a la vida sacerdotal,* 1916.

Karl Keusch: *Die Aszetik des Hl. Alfons Maria von Liguori,* Paderborn, 1926.

CONGREGACION DE LOS PASIONISTAS:

San Pablo de la Cruz (1694-1775): *Lettere,* ed. P. Amedeo, 4 vol., Roma, 1924; cf. *Florilegio spirituale,* 2 vol. 1914-1916. *Su vida,* por el B. Strambi, 1786; cf. *Oración y ascensión mística de San Pablo de la Cruz,* por el P. Cayetano del Santo Nombre de María, Lovaina, 1930.

San Vicente Strambi, discípulo del santo (1745-1824): *Los tesoros que tenemos en Jesucristo.*

P. Seraphinus († 1879): *Principios de Teología mística,* 1873.

A. Devine: *A manual of ascetical theology,* 1902; *A manual of mystical theology,* 1903.

FUERA DE ESTAS ESCUELAS:

L. Scupoli (1530-1610): *Combate espiritual,* muy estimado por San Francisco de Sales.

Ven. Madre María de la Encarnación (1599-1672), ursulina. Su vida fué escrita por su hijo Dom Claudio Martín, 1677. Cartas, 1681. Nueva ed. crít. por Dom Jamet, t. i-ii, *Escritos espirituales,* 1929; t. iii, *Correspondencia,* 1935, Del mismo: *El testimonio de María de la Encarnación,* 1932. (Extracto del ant.)

Bossuet (1627-1704): *Elevaciones sobre los misterios, Meditaciones sobre el Evangelio; Tratado de la concupiscencia; Instrucción sobre los estados de oración,* segundo tratado, principios comunes de la oración cristiana, obra inédita publicada por E. Lévesque, Didot, 1897; *Cartas de dirección.* Opúsculos sobre el *Abandono y la oración de simplicidad,* reunidos en la Doctrina espiritual de Bossuet, que es un extracto de sus obras, Téqui, 1908.

FENELÓN (1651-1715): Opúsculos de piedad reunidos en el t. XVIII de sus obras, ed. Lebel, 1823. *Cartas de dirección*, publicadas por Cagnac, 1902.

BENEDICTO XIV (P. Lambertini) (1675-1758): *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, 1788; acerca de las cuestiones de ascética y mística, esta obra reproduce con frecuencia la doctrina de Brancati de Laurea, *De oratione christiana*, 1687.

J. H. NEWMANN (1801-1890): *Meditations and devotions; Difficulties of Anglicans*.

H. E. MANNING (1802-1892): *The Eternal Priesthood*.

F. W. FABER (1814-1864): *Todo por Jesús; Belén; El Santísimo Sacramento; La preciosa sangre; Al pie de la Cruz; Creador y criatura; Progreso del alma*.

J. CARDENAL GIBBONS: *The Ambassador of Christ*, 1896.

L. BEAUDENOM (1840-1916): *Práctica progresiva de la confesión y de la dirección; Formación en la humanidad*.

A. SAUDREAU: *Los grados de la vida espiritual*, 6 ed., 1935; *Vida de unión con Dios*, 3 ed., 1921; *El estado místico*, su naturaleza, sus fases y los hechos extraordinarios de la vida espiritual, 2 ed., 1921.

MONS. LEJEUN: *Manual de teología mística*, 1897.

CARD. MERCIER: *La vida interior*, llamamiento a las almas sacerdotales, 1919.

VEN. A. CHEVRIER: *El sacerdote según el Evangelio*, Lyon, Vitte, 1922.

MONS. FARGES: *Los fenómenos místicos distinguidos de sus imitaciones humanas y diabólicas*, 1920.

ROBERT DE LANGEAC: *Consejos a las almas de oración* (excelente), Lethielleux, 1929.

AD. TANQUEREY: *Compendio de Ascética y Mística*, 6 ed., 1928. Obra muy buena bajo muchos aspectos; pero coloca muy tarde la purgación pasiva de los sentidos, después de la entrada en la vía unitiva; cuando para San Juan de la Cruz señala la entrada en la vía iluminativa.

CHARLES DE FOUCAULD, ermitaño en el Sahara: *Escritos espirituales*, París, 1927.

INTRODUCCIÓN

I. Lo único necesario. — II. La cuestión de lo único necesario en nuestra época. — III. Objeto de esta obra. — IV. Objeto de la teología ascética y mística. — V. Método de la teología ascética y mística. — VI. Cómo comprender la distinción entre la ascética y la mística. — VII. División de esta obra.

Nos hemos propuesto en esta obra hacer la síntesis de otras dos anteriores: *Perfección cristiana y contemplación, El amor de Dios y la Cruz de Jesús;* en las que estudiamos, dirigidos por los principios de Santo Tomás, los principales problemas de la vida espiritual y en particular uno que se ha presentado en forma más explícita estos últimos años: La contemplación infusa de los misterios de la fe y la unión con Dios que de ella resulta, ¿es una gracia extraordinaria, o se halla, por lo contrario, encuadrada en la vía normal de la santidad?

Quisiéramos volver a tratar en este libro de estas cuestiones de una manera más sencilla y a la vez más elevada, con la perspectiva necesaria para comprender mejor la subordinación que todos los asuntos de la vida interior guardan a la unión con Dios.

Para conseguir este fin, consideraremos en primer lugar los fundamentos de la vida interior; después la separación de los obstáculos, el progreso del alma purificada y esclarecida por la luz del Espíritu Santo, la docilidad que ella debe mostrar con este divino Espíritu, y finalmente la unión con Dios, a la cual conducen esta docilidad, el espíritu de oración y la cruz llevada con paciencia, agradecimiento y amor.

A modo de introducción, recordemos sumariamente en qué consiste la única cosa necesaria a todo cristiano, y la forma cómo esta cuestión se plantea urgentemente en la hora actual.

I. La única cosa necesaria

La vida interior, como cualquiera lo puede fácilmente comprender, es una forma elevada de la *conversación íntima que cada uno tiene consigo mismo*, en cuanto se concentra en sí, aunque sea en medio del tumulto de las calles de una gran ciudad. Desde el momento que cesa de conversar con sus semejantes, el hombre conversa interiormente consigo mismo acerca de cualquier cuestión que le preocupa. Esta conversación varía mucho según las diversas épocas de la vida; la del anciano no es la misma que la de un joven; también es muy diferente según que el hombre sea bueno o malo.

En cuanto el hombre busca con seriedad la verdad y el bien, esta conversación íntima consigo mismo tiende a convertirse en *conversación con Dios*, y poco a poco, en vez de buscarse en todas las cosas a sí mismo, en lugar de tender, consciente o inconscientemente, a constituirse en centro de todo lo demás, tiende a buscar a Dios en todo y reemplazar al egoísmo por el amor de Dios y por el amor de las almas en Dios. Y ésta es precisamente la vida interior; ninguno que discurra con sinceridad dejará de reconocer que así es.

La única cosa necesaria de que hablaba Jesús (1) a Marta y María consiste en dar oídos a la palabra de Dios y en vivir según ella.

La vida interior así comprendida es en nosotros una cosa mucho más profunda y necesaria que la vida intelectual o el cultivo de las ciencias, más que la vida artística y literaria, más que la vida social o política. No es difícil, por desgracia, tropezar con grandes sabios, matemáticos, físicos, astrónomos, que no poseen en absoluto ninguna vida interior, que se entregan al estudio de la ciencia como si Dios no existiera; en sus momentos de concentración no conversan en forma alguna con Él. Sus vidas se dirían en cierto modo entregadas a la investigación de la verdad y del bien; pero están tan mancilladas por el amor propio y el orgullo intelectual, que uno se pregunta instintivamente si será posible que produzcan alguna vez frutos de eternidad. Muchos ar-

(1) Luc., x, 42.

tistas, literatos y hombres políticos apenas sobrepasan este nivel de una actividad puramente humana, exterior y superficial. ¿Se podrá afirmar que el fondo de sus almas viva de un bien superior a ellas? La respuesta parece negativa.

Esto demuestra que la vida interior, o la vida del alma con Dios, ha de ser llamada con toda razón *la única cosa necesaria*, ya que por ella tendemos hacia nuestro último fin, y por ella aseguramos nuestra *salvación* que no hay que separar demasiado de la progresiva santificación, porque ésta es el camino mismo de la salvación.

Se diría que muchos piensan así: en fin de cuentas, basta con que yo me salve; y no es necesario ser un santo. Que no sea necesario ser un santo que haga milagros, y cuya santidad sea oficialmente reconocida por la Iglesia, cierto; pero para ir al cielo preciso es emprender el camino de la salvación, y éste no es otro que el camino mismo de la santidad: *En el cielo no habrá sino santos*, ya sea que éstos hayan entrado allá inmediatamente después de su muerte, o ya que hayan tenido necesidad antes de ser purificados en el purgatorio. Ninguno entra en el cielo que no posea aquella santidad que consiste en estar puro y limpio de toda falta; todo pecado, aun venial, debe ser borrado y la pena merecida por el pecado ha de ser expiada o perdonada, antes que un alma goce eternamente de la visión de Dios, lo vea como él se ve y lo ame como se ama él. Si un alma entrase en el cielo antes de la remisión total de sus pecados, no podría permanecer allí y espontáneamente se precipitaría en el purgatorio para ser purificada.

La vida interior del justo que tiende hacia Dios y que vive ya de él es ciertamente la única cosa necesaria; para ser santo no es necesario el haber recibido una cultura intelectual o poseer una gran actividad exterior; basta con vivir profundamente de Dios. Esto es lo que observamos entre los santos de los primeros tiempos de la Iglesia, muchos de los cuales eran gente humilde y aun esclavos; esto es lo que vemos en San Francisco, en San Benito José Labre, en el Cura de Ars y en tantos otros.

Todos ellos comprendieron profundamente estas palabras del Salvador: "*¿Qué aprovecha ganar el universo, si uno pierde su alma?* (Mat., XVI, 26). Si tantas cosas sacrificamos para salvar la vida del cuerpo, que al fin ha de morir, ¿qué

no deberíamos sacrificar por salvar la vida del alma que ha de vivir eternamente? ¿No debe el hombre amar más su alma que su cuerpo?" "*¿Qué no será justo que dé el hombre a cambio de su alma?*", añade el Salvador (ibid.). *Unum est necessarium,* dice también Jesús (Luc., x, 42): Una sola cosa es necesaria, escuchar la palabra de Dios y vivir según ella para salvar el alma. Ésta es la mejor parte, que nadie arrebatará al alma fiel aun cuando perdiera todo lo demás.

II. La única cosa necesaria en nuestra época

Lo que acabamos de exponer es verdad en todos los tiempos, pero la cuestión de la vida interior se plantea hoy de una manera más urgente que en otras épocas menos turbias que la nuestra.

La razón es que muchos hombres se han alejado de Dios y han intentado organizar la vida intelectual y la vida social sin él. En consecuencia, los grandes problemas que siempre han preocupado a la humanidad han tomado un nuevo giro, trágico a veces. Querer prescindir de Dios, causa primera y último fin, conduce al abismo; y no solamente conduce al abismo, sino también a la miseria física y moral que es peor que la nada. En consecuencia, los grandes problemas se agravan hasta la exasperación; y no podemos menos de comprender que es imprescindible plantear de nuevo el problema religioso y plantearlo desde su raíz. Y una de dos: *o se pronuncia uno por Dios o contra Dios;* éste es el problema de la vida interior en su misma esencia. "*Qui non est mecum, contra me est*", dice el Salvador (Mat., XII, 30).

Así es como *las grandes tendencias modernas,* científicas o sociales, a pesar de los conflictos surgidos entre ellas, y a pesar de los opuestos designios de sus representantes, *convergen,* quiérase o no, *hacia la cuestión fundamental de las relaciones íntimas del hombre con Dios.*

A este resultado se llega a través de múltiples desvíos. Cuando el hombre no quiere someterse a sus graves deberes religiosos hacia aquel que lo creó y es su último fin, y siéndole, por otra parte, imposible prescindir de la religión, se crea una religión a su antojo; pone, por ejemplo, su religión en la ciencia, o en el culto de la justicia social o en cualquier

ideal humano que acaba por considerar como una religión o una mística que reemplaza al ideal superior que ha abandonado. Vuelve de esta manera la espalda a la Realidad suprema, y se plantea una multitud de problemas a los que no es posible encontrar solución si no es volviendo al problema fundamental de las relaciones íntimas del alma con Dios.

Cualquiera ha oído muchas veces hablar de esto: en nuestros días, la ciencia pretende pasar por ser una religión; a su vez el socialismo y el comunismo quieren ser una moral científica y se presentan como un culto apasionado de la justicia. Y por ese camino se esfuerzan en cautivar los espíritus y los corazones.

Es un hecho, en la hora actual, que el sabio moderno rinde culto escrupuloso al método científico, en tal forma que parece más interesado por el método que por la verdad misma; si dedicase parecida vigilancia a su vida interior, pronto llegaría a ser un santo. Pero con frecuencia esta religión de la ciencia se ordena más bien a la apoteosis del hombre que al amor de Dios. Otro tanto hay que decir de la actividad social, particularmente tal como se manifiesta en el socialismo y en el comunismo; ya que se inspira en una mística que pretende aspirar a una transfiguración del hombre, negando a veces, de la manera más absoluta, los derechos de Dios.

Esto equivale a decir que en el fondo de todo gran problema se encuentra esa gran cuestión de las relaciones del hombre con Dios. Y no hay término medio; hay que decidirse en pro o en contra. Nuestra época es un ejemplo palpable. La crisis económica mundial de la hora actual nos da a entender lo que los hombres pueden cuando han querido prescindir de Dios.

Cuando pretenden prescindir de Dios, *lo serio de la vida se desplaza.* Si la religión no es cosa seria y digna de tenerse en cuenta, hay que buscar en otra parte algo que sea serio y fundamental. Y se lo encuentra, o se pretende encontrarlo, en la ciencia o en la actividad social. Se pretende realizar actividades de tipo y sentido religioso en la investigación de la verdad científica o en el establecimiento de la justicia entre las clases y los pueblos. Y después de algunos tanteos se

viene a caer en la cuenta de que se ha desembocado en una inmensa catástrofe; y que las relaciones entre los individuos y los pueblos son cada día más difíciles, si no imposibles. Es cosa evidente, como lo dicen San Agustín y Santo Tomás ([1]), que *idénticos bienes materiales*, a diferencia de los espirituales, *no pueden pertenecer íntegramente a muchos a la vez.* Una casa, un campo no pueden simultáneamente pertenecer en su totalidad a muchos hombres, ni el mismo territorio a diferentes pueblos. De ahí el terrible conflicto de intereses cuando los hombres ponen, apasionadamente, su último fin en estos bienes inferiores.

Por el contrario, se complace en repetir San Agustín, *idénticos bienes espirituales pueden pertenecer simultánea e íntegramente a todos y cada uno.* Sin limitarnos mutuamente, podemos poseer en su totalidad la misma verdad, la misma virtud y al mismo Dios. Por eso nos dice Nuestro Señor: *Buscad el reino de Dios y todo lo demás se os dará por añadidura* (Mat., VI, 33).

El no dar oídos a esta lección es trabajar en la propia ruina.

Así se verifica una vez más la palabra del Salmo CXXVI, 1: "*Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laboraverunt qui aedificant eam; nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodit eam*, si Dios no edifica la casa, en vano trabajan los que la levantan; si Dios no guarda la ciudad, en vano está alerta el centinela."

Si lo que hay de serio en la vida se desplaza, si deja de influir en nuestros deberes para con Dios y sólo nos empuja a la actividad científica o social; si el hombre se busca constantemente a sí mismo en vez de buscar a Dios que es su fin último, entonces los hechos no tardan en demostrarle que se ha metido en un camino imposible que conduce no solamente a la nada, sino a un desbarajuste insoportable y a la miseria. Preciso es volver a esta palabra del Salvador: *El que no está conmigo está contra mí; el que no recoge conmigo, dispersa* (Mat., XII, 20). Los hechos lo confirman.

Se sigue de aquí que la religión no puede dar respuesta

([1]) Cf. SANTO TOMÁS, I, II, q. 28, a. 4, ad 2; III, q. 23, a. 1, ad 3.

eficaz, verdaderamente *realista*, a los grandes problemas actuales, mientras no sea una religión profundamente vivida; lo cual no puede hacer una religión superficial y barata, consistente en algunas oraciones vocales y en algunas ceremonias en las que el arte religioso tendría más lugar que la piedad verdadera. Ahora bien, *no hay religión profundamente vivida si está privada de vida interior o de esa conversación íntima y frecuente*, no sólo consigo mismo, sino *con Dios*.

Esto es lo que enseñan las últimas Encíclicas de S. S. Pío XI. Para responder a las aspiraciones generales de los pueblos, en lo que tienen de bueno; a las aspiraciones a la justicia y a la caridad entre los individuos, las clases y los pueblos, el Pastor supremo ha escrito sus Encíclicas sobre *Cristo Rey*, sobre su influencia santificadora en todo su cuerpo místico, sobre *la familia*, sobre la santidad del *matrimonio cristiano*, sobre las *cuestiones sociales*, sobre la necesidad de la *reparación*, sobre *las misiones*. En todas ellas se trata del reinado de Cristo en la humanidad. De lo dicho se sigue claramente que para que conserve *la preeminencia* que debe guardar sobre la actividad científica y sobre la actividad social, la religión, la vida interior, debe ser profunda, debe ser una verdadera unión con Dios. Esto es absolutamente necesario.

III. Objeto de esta obra

¿Cómo trataremos aquí de la vida interior? No pensamos ocuparnos en forma técnica de muchas cuestiones que largamente exponen los teólogos sobre la gracia santificante y las virtudes infusas. Las damos pues por supuestas y sólo haremos de ellas mención en la medida necesaria para comprender lo que es la vida espiritual.

Nuestro objeto es invitar a las almas a hacerse más interiores y recogidas y a aspirar a la unión con Dios. Para conseguir esto es preciso evitar dos escollos.

Con frecuencia el espíritu que anima la investigación, aun en estas materias, se demora en detalles en forma tal que el pensamiento queda alejado de la contemplación de las cosas divinas. La mayor parte de las almas interiores no

tienen necesidad de muchas de esas investigaciones indispensables al teólogo; para comprenderlas les sería precisa la iniciación filosófica que no poseen, y que en cierto sentido les embarazaría, ya que instintivamente y por otra vía vuelan ellas más alto, como San Francisco de Asís que se extrañaba de ver que, en los cursos de filosofía de sus religiosos, se ocupasen éstos en demostrar la existencia de Dios. Hoy la especialización a veces exagerada de los estudios hace que muchas inteligencias queden privadas de la visión de conjunto necesaria para juzgar rectamente de las cosas, aun de aquellas que caen dentro de su especialidad, y que no capten en ellas las relaciones que guardan con las demás. El culto del detalle no debe hacer perder de vista el conjunto. En lugar de espiritualizarse, el que así procediera se materializaría, y con pretexto de ciencia exacta y minuciosa, se alejaría de la verdadera vida interior y de la alta sabiduría cristiana.

Por otra parte, muchas obras de vulgarización en materia religiosa y no pocos libros de piedad carecen de sólido fundamento doctrinal. La vulgarización, en razón de la simplificación un poco material a que está sometida, evita con frecuencia el examen de ciertos problemas fundamentales y difíciles de donde precisamente brotaría la luz, tal vez la luz esencial.

A fin de evitar estos dos escollos extremos, seguiremos nosotros el camino indicado por Santo Tomás que no fué un vulgarizador y que es y será el gran clásico de la teología. Acertó a elevarse de la sabia complejidad de sus primeras obras, y de las *Cuestiones disputadas* a la excelsa simplicidad de los más hermosos artículos de la *Suma teológica.* Y tan bien supo elevarse que, al fin de su existencia, absorto en la alta contemplación, no pudo dictar el final de la *Suma,* porque no le era posible descender a la complejidad de cuestiones y de artículos que aun deseaba componer.

La demora en los detalles y la simplificación superficial alejan, cada una a su manera, de la contemplación cristiana, que se eleva por encima de estas desviaciones como una alta cima hacia la cual tienden todas las almas de oración.

IV. El objeto de la teología ascética y mística

Se echa de ver, por las materias de que debe tratar, que la teología ascética y mística es una rama o *parte de la Teología;* una aplicación de la teología a la conducción de las almas. Ha de caminar pues *guiada por la luz de la Revelación,* la única que enseña a conocer en qué consiste la vida de la gracia y la unión sobrenatural del alma con Dios.

Esta parte de la teología es sobre todo un desarrollo del tratado del amor de Dios y del de los dones del Espíritu Santo, que tiene por fin exponer las aplicaciones que de ellos derivan y conducir las almas a la divina unión (1). De igual modo, la casuística es, en un terreno menos elevado, una aplicación de la teología moral para discernir prácticamente lo que es obligatorio bajo pena de pecado mortal o venial. La teología no debe tratar solamente de los pecados que hay que evitar, sino también de las virtudes que hay que practicar, y de la docilidad en seguir las inspiraciones del Espíritu Santo. Bajo este aspecto, sus aplicaciones se llaman la ascética y la mística.

La ascética trata sobre todo de la mortificación de los vicios o defectos, y de la práctica de las virtudes. *La mística* se ocupa principalmente de la docilidad al Espíritu Santo, de la contemplación infusa de los misterios de la fe, de la unión con Dios que a ésta sigue, y también de las gracias extraordinarias, como las visiones y revelaciones que acompañan a las veces a la contemplación infusa (2).

En cuanto a la cuestión de saber si la ascética se subordina esencialmente a la mística, la examinaremos preguntándonos si la contemplación infusa de los misterios de la fe y la unión con Dios que de ella dimana, es una gracia en sí extraordinaria, como las visiones y las revelaciones; o si no es más bien, en los perfectos, el ejercicio eminente, pero normal, de los dones del Espíritu Santo que están en todos los justos.

(1) Por eso pudo San Francisco de Sales desarrollar, bajo el título *Tratado del amor de Dios*, toda la materia concerniente a la ascética y mística.

(2) Trátase aquí de la teología mística doctrinal; recuérdese que en los siglos XVI y XVII llamóse a veces "teología mística" a la contemplación infusa.

La respuesta a esta cuestión, largamente discutida en nuestros días, será la conclusión de esta obra.

V. El método en la teología ascética y mística

Acerca del método que vamos a seguir, nos limitaremos aquí a lo esencial (1). Importa evitar dos desviaciones contrarias, fáciles de comprender. La una provendría del uso casi exclusivo del método descriptivo o inductivo; la otra provendría del extremo opuesto.

El empleo casi exclusivo del *método descriptivo o inductivo* nos llevaría a olvidarnos de que la teología ascética y mística es una rama de la teología, y finalmente a considerarla como una parte de la psicología experimental. Con esto no haríamos sino reunir los materiales de la teología mística. Y sería empobrecerlo y disminuirlo todo, al olvidarnos de la luz directiva. Pues la mística hay que tratarla dejándose guiar por los grandes principios de la teología acerca de la vida de la gracia; de esta forma todo se ilumina, y nos encontramos ante una ciencia, no ante una colección de fenómenos más o menos bien descritos.

Además, si empleáramos casi exclusivamente el método descriptivo, quedaríamos impresionados por las señales más o menos sensibles de los estados místicos, y no por la ley fundamental *del progreso de la gracia* cuya *sobrenaturalidad esencial* es de un orden demasiado elevado para ser objeto de la observación. En consecuencia, correríamos el riesgo de prestar más atención a ciertas *gracias extraordinarias* y en cierto modo *exteriores* como las visiones, las revelaciones, los estigmas, etc., que al desenvolvimiento normal y elevado de la gracia santificante, de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo.

Por ese camino podríamos ser llevados a confundir con lo que es *extraordinario en sí* aquello que no lo es sino *de hecho*,

(1) En la obra *Perfección cristiana y contemplación*, I, p. 1-40, hemos hablado más detenidamente del *objeto* y del *método* de la teología ascética y mística (método descriptivo, método deductivo, unión de ambos), y hemos examinado, según los diversos autores antiguos y modernos, el modo de plantear el problema relativo a la distinción entre ascética y mística.

es decir aquello que es *eminente, pero normal;* a confundir la unión íntima con Dios en sus formas elevadas, con las gracias extraordinarias y relativamente inferiores que a veces la acompañan.

En fin, el empleo exclusivo del método descriptivo podría conceder demasiada importancia a este hecho fácil de comprobar: que la unión íntima con Dios y la contemplación infusa de los misterios de la fe son *relativamente raras*. Lo que podría inducirnos a pensar que no todas las almas interiores y generosas están llamadas a ella, ni siquiera con una llamada general y remota ([1]). ¿No equivaldría esto a olvidar la palabra de Nuestro Señor tantas veces repetida aquí por los místicos: *"Muchos son los llamados, pero pocos los escogidos"?*

•

Preciso es guardarse, por otro lado, de otra desviación que provendría del uso casi exclusivo del *método teológico deductivo.*

Ciertos espíritus un tanto simplistas estarían tentados de buscar la solución de los más difíciles problemas de la espiritualidad, partiendo de la doctrina corriente en teología acerca de las virtudes infusas y los dones, tal como nos es expuesta por Santo Tomás, sin considerar suficientemente las admirables descripciones hechas por Santa Teresa, San Juan de la Cruz, San Francisco de Sales y otros grandes santos, acerca de los diferentes grados de la vida espiritual, particularmente de la unión mística.

Ahora bien, a estos hechos es a los que hay que aplicar los principios; o mejor dicho, estos hechos, una vez bien comprendidos, son los que es preciso esclarecer a la luz de los principios, sobre todo a fin de discernir lo que hay en ellos de verdaderamente *extraordinario*, y lo que es *eminente pero normal.*

El empleo excesivo del método deductivo podría llevar aquí a una confusión totalmente opuesta a la señalada antes. Como, según la tradición y según Santo Tomás, los siete dones del Espíritu Santo residen en toda alma en estado de gracia, podría uno verse inclinado a creer que el estado mís-

([1]) Podríase también no llegar a distinguir suficientemente este llamamiento general y remoto, del individual y próximo.

tico o la contemplación *infusa* son muy frecuentes, y se podría confundir con ellos lo que no es sino su preámbulo, como la oración afectiva simplificada [1]. Y así estaría uno tentado a no considerar, como se merecen, algunos fenómenos de ciertos grados de la unión mística, como la inhibición de los sentidos y el éxtasis, y se caería así en el extremo opuesto al de los partidarios exclusivos del método descriptivo.

Prácticamente y como consecuencia de esos dos excesos, hay igualmente dos extremos que evitar en la dirección: hacer que las almas abandonen la vía ascética demasiado pronto o demasiado tarde. De ello hablaremos detenidamente a lo largo de este libro.

Se colige de lo dicho que es preciso unir los dos métodos, inductivo y deductivo, analítico y sintético.

Es necesario absolutamente analizar *las nociones y los hechos* de la vida espiritual; en primer lugar, *analizar las nociones* de vida interior y de perfección cristiana, de santidad, que nos ofrece el Evangelio, para bien comprender el fin señalado por el mismo Salvador a todas las almas interiores, y para comprenderlo en toda su grandeza, sin achicamientos de ningún género.

Luego, es preciso analizar los hechos: imperfección de los principiantes, purificación activa y pasiva, diversos grados de unión, etc., para bien distinguir lo que en ellos es esencial y lo que tienen de accesorio.

Después de este trabajo de análisis, ha de venir *la síntesis* y el demostrar lo que es necesario o muy útil y conveniente para llegar a la perfección plenaria de la vida cristiana, y lo que, por el contrario, es *propiamente extraordinario* y en forma alguna requerido para la más elevada santidad [2].

(1) Algunos autores, procediendo así demasiado a priori, han sostenido que la influencia actual de los dones del Espírtiu Santo es necesaria para que sea posible aun el más insignificante acto *(remissus)* de las virtudes infusas, por ejemplo un acto de fe, del que estuviera ausente la más mínima penetración y gusto del misterio que se cree.

(2) Para resolver la cuestión: "¿Es cosa loable desear humildemente la contemplación infusa de los misterios de la fe y la unión con Dios que a ella sigue?", es indudable que no basta conocer *por fuera, por signos,* dicha contemplación y unión. Preciso es conocer *su naturaleza,* saber si *en sí mismas son algo extraordinario* o bien *eminente pero normal.* El empleo casi exclusivo del método descriptivo nos inclinaría a considerar esta cuestión *acerca de la naturaleza* como un

No pocas de estas cuestiones son muy difíciles, ya sea a causa de la elevación del objeto de que se trata, ya en razón de las contingencias que en su aplicación salen al paso, y que dependen o bien del temperamento de las almas dirigidas, o de la libérrima voluntad de Dios, que, por ejemplo, concede a veces la gracia de la contemplación a algunos principiantes y la retira momentáneamente a los adelantados. Debido a estas múltiples dificultades, el estudio de la ascética y de la mística exige profundo conocimiento de la teología, sobre todo de los tratados de la gracia, de las virtudes infusas, de los dones del Espíritu Santo en sus relaciones con los grandes misterios de la Trinidad, de la Encarnación, de la Redención, de la Eucaristía. Exige asimismo el conocimiento de los grandes autores de obras de espiritualidad, especialmente los señalados por la Iglesia como autoridades en estas cuestiones.

VI. Cómo concebir la distinción y las relaciones entre la ascética y la mística

Conviene recordar aquí la división de la teología ascética y mística generalmente admitida hasta el siglo XVIII, y luego la modificación introducida en esta época por Scaramelli y los que le siguieron. Así se comprenderá mejor la razón que nos hace volver, con muchos teólogos contemporáneos, a la división que juzgamos verdaderamente tradicional y conforme a los principios de los grandes maestros.

Generalmente, hasta el siglo XVIII, con el título de *Teología Mística* se trataba de todas las cuestiones que se exponen hoy en ascética y en mística.

Esto se ve patente en los títulos de las obras escritas por el B. Bartolomé de los Mártires, O. P., Felipe de la Santísima Trinidad, O. C. D., Antonio del Espíritu Santo, O. C. D., T. Vallgornera, O. P., Schram O. S. B., etc. Todos estos autores, con el título de *Teología Mística*, trataron de la vía purgativa de los incipientes, de la vía iluminativa de los

asunto casi insoluble, del que bastaría decir algunas palabras al fin de un tratado. Mas la verdad es que se trata de una importante cuestión que merece ser estudiada *ex profeso*.

aprovechados y de la vía unitiva de los perfectos; y en una y otra de las dos últimas partes, hablaron de la contemplación infusa y de las gracias extraordinarias que a veces la acompañan, es decir de las visiones, revelaciones, etc. Estos mismos autores tratan ordinariamente, en sus introducciones, de la teología mística experimental, o sea de la misma contemplación infusa, porque sus tratados iban ordenados a tratar de ella y de la unión íntima con Dios que de ella resulta.

Encontramos un ejemplo de esta división, generalmente admitida antaño, en la obra de Vallgornera: *Mystica Theologia divi Thomae* (1662). Sigue de cerca al carmelita Felipe de la Santísima Trinidad, comparando la división dada por éste con la de los autores anteriores y con ciertos textos característicos de San Juan de la Cruz acerca de la época en la que aparecen generalmente las purificaciones pasivas de los sentidos y del espíritu (1). Divide en tres partes su tratado destinado a las almas contemplativas.

1º *De la vía purgativa, propia de los principiantes;* en ella trata de *la purificación activa* de los sentidos externos e internos, de las pasiones, de la inteligencia y de la voluntad por la mortificación, la meditación, la oración; y en fin, de *la purificación pasiva de los sentidos*, que es como una segunda conversión con la que comienza la contemplación infusa; es la transición a la vía iluminativa.

Este último punto es capital en esta división, y está muy de acuerdo con dos de los más importantes textos de San Juan de la Cruz *(Noche oscura*, l. I, c. VIII): "La sensitiva (purificación) es común y acaece a muchos, y éstos son los principiantes." *(Noche oscura*, l. I, c. XIV): "Salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu, que es el de los aprovechados, que, por otro nombre, llaman vía iluminativa o de *contemplación infusa*, con que Dios de suyo anda apacen-

(1) Felipe de la SS. Trinidad expresa las mismas ideas en el prólogo de su *Summa Theologiæ mysticæ*, ed. 1874, p. 17.

Si citamos aquí a Vallgornera más bien que a Felipe de la SS. Trinidad, es porque la división de que tratamos está en el primero más clara que en el segundo. En cuanto al mérito de estos autores, el del segundo es muy superior. Vallgornera le copió con mucha frecuencia, lo mismo que copió las hermosas páginas de Juan de Santo Tomás, sobre los dones del Espíritu Santo. En este sentido la obra de Vallgornera es superior, ya que supo copiar muy buenas páginas de los mejores autores.

tando y reficionando el alma, sin discurso ni ayuda activa de *la* misma alma." Esta última comienza, según San Juan de la Cruz, por la purificación pasiva de los sentidos, y marca así la transición de la una a la otra (2).

Vallgornera sigue fielmente esta doctrina tanto aquí como en lo que sigue.

2º *De la vía iluminativa, propia de los adelantados;* en donde, después de un capítulo preliminar acerca de las divisiones de la contemplación, trata de los *dones del Espíritu Santo, de la contemplación infusa* que procede sobre todo de los dones de inteligencia y de sabiduría, y que ha de ser deseada por todas las almas interiores (1), como moralmente necesaria para la perfección de la vida cristiana.

Esta segunda parte de la obra, después de algunos artículos relativos a las gracias extraordinarias (visiones, revelaciones, hablas internas), se termina por un capítulo en nueve artículos relativo a la *purificación pasiva del espíritu* que señala el tránsito a la vía unitiva. Exactamente como lo había dicho San Juan de la Cruz *(Noche oscura,* l. II, c. II, XI).

3º *De la vía unitiva, propia de los perfectos,* donde se trata de la íntima unión del alma contemplativa con Dios, y de sus grados hasta la unión transformante.

Vallgornera considera esta división como tradicional, del todo conforme a la doctrina de los Padres, a los principios de Santo Tomás y a las enseñanzas de los más grandes místicos que hayan escrito sobre las tres edades o etapas de la vida espiritual, notando cómo se efectúa generalmente la transición de la vía de los principiantes a la de los adelantados.

En el siglo XVIII, Scaramelli (1687-1752), a quien siguieron muchos autores de este tiempo, propuso una división totalmente distinta.

En primer lugar trata de la ascética y de la mística, no ya

(1) Felipe de la SS. Trinidad lo había afirmado antes que Vallgornera, y en los mismos términos, al hablar de la contemplación infusa; la misma enseñanza encontramos en los carmelitas Antonio del Espíritu Santo, José del Espíritu Santo y en otros que citaremos a su debido tiempo.

(2) Otro dominico JUAN MARÍA DI LAURO, en su *Theologia mystica,* Nápoles, 1743, divide su obra en la misma forma, poniendo en el

en la misma obra, sino en dos obras diferentes. El *Direttorio ascetico*, bastante más largo que el otro, comprende cuatro tratados: 1º, La perfección cristiana y los medios que a ella conducen; 2º, Los obstáculos (o la vía purgativa); 3º, Las disposiciones próximas a la perfección cristiana, que consiste en las virtudes morales en grado perfecto (o la vía de los proficientes); 4º, La perfección esencial del cristiano, que consiste en las virtudes teologales, y especialmente en la caridad (el amor de conformidad de los perfectos).

Este Directorio ascético no menciona, por decirlo así, los dones del Espíritu Santo. Y sin embargo, el alto grado de las virtudes morales que en él se describe no se consigue sin ellos, según la doctrina común de los Doctores.

El *Direttorio mistico* comprende cinco tratados: 1º, Introducción, que trata de los dones del Espíritu Santo y de las gracias *gratis datae;* 2º, De la contemplación adquirida y de la infusa, para la cual, Scaramelli lo reconoce, bastan los dones; 3º, De los grados de la contemplación infusa indistinta, del recogimiento pasivo a la unión trasformante; en el capítulo XXXII, Scaramelli reconoce que muchos autores enseñan que la contemplación infusa puede ser humildemente deseada por todas las almas interiores, pero concluye diciendo que prácticamente, de no haber recibido un llamamiento especial, es mejor no desearla: "*Altiora te ne quaesieris*" (ítem, tr. I, c. I, Nº 10); 4º, De los grados de la contemplación infusa distinta (visiones y hablas internas extraordinarias); 5º, De la purificación pasiva de los sentidos y del espíritu.

Uno queda sorprendido de no encontrar sino al fin de este directorio místico el tratado de la purificación pasiva de los sentidos, que constituye para San Juan de la Cruz y autores antes citados la entrada en la vía iluminativa.

Por miedo, a veces excesivo, del quietismo que tanto desacreditó a la mística, muchos autores del siglo XVIII y XIX siguieron a Scaramelli que se enseñoreó de ellos. Según estos autores la ascética trata de los ejercicios que conducen a la perfección por la vía ordinaria; mientras que la mística tiene por objeto la vía extraordinaria, a la cual pertenecería la

mismo lugar la purgación pasiva de los sentidos como transición a la vía iluminativa (pág. 113), y la purgación pasiva del espíritu como disposición a la vía unitiva perfecta (pág. 303), según la doctrina de San Juan de la Cruz.

contemplación infusa de los misterios de la fe. Al fin del siglo XIX y comienzos del XX todavía persiste esta tendencia, y bien marcada por cierto, en el libro del P. Maumigny, S. J., sobre la oración mental ([1]), en los de Monseñor Farges ([2]), y en la obra de M. Pourrat, sulpiciano, *La Espiritualidad cristiana,* Introd., p. VI, s.

Para estos autores, la ascética no sólo es distinta de la mística, sino que es algo separado de ella; la primera no está ordenada a la segunda; porque la mística no trata sino de las gracias extraordinarias que no son necesarias a la plena perfección de la vida cristiana. Algunos escritores han sostenido la misma idea, arguyendo que Santa Teresa del Niño Jesús, no habiendo recibido gracias extraordinarias, se santificó por la vía ascética y no por la vía mística. Se diría que apostó a que lo conseguía y ganó la apuesta.

Desde hace una treintena de años, el P. Arintero, O. P. ([3]), Monseñor Saudreau ([4]), el P. Lamballe, eudista ([5]), el P. de la Taille, S. J. ([6]), el P. Gardeil, O. P. ([7]), el P. Joret, O. P. ([8]), el P. Gerest ([9]), muchos carmelitas en Francia y Bélgica ([10]),

([1]) *Práctica de la oración mental,* 2º tratado: Oración extraordinaria, Beauchesne, París, 1911.

([2]) *Los fenómenos místicos* (tratado de teología mística), París, 1920.

([3]) *La evolución mística,* Salamanca, 1908. *Cuestiones místicas,* 2ª ed., Salamanca, 1920.

([4]) *La vie d'union à Dieu,* 3ª ed., 1921; *Les degrés de la vie spirituelle,* 2º vol., 5ª ed., 1920; *L'État mystique, sa nature, ses phases,* 2ª ed., 1921.

([5]) *La contemplation* (principios de teología mística). París, Téqui, 1912.

([6]) *L'Oraison contemplative,* París, Beauchesne, 1921, opúsculo; véase también Luis Peeters, S. J., *Vers l'union divine par les exercises de Saint Ignace* (Musæum Lessianum), 2ª ed., 1931.

([7]) *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* 2º vol., Gabalda, 1927. Véase también la obra póstuma del mismo autor: *La vraie vie chrétienne,* París, 1935.

([8]) *La Contemplation mystique d'après Saint Thomas d'Aquin.* París, 1923.

([9]) *Memento de vie spirituelle,* 1923.

([10]) P. GABRIEL DE SAINTE-MADELEINE, carmelita descalzo: *La contemplation acquise chez les théologiens carmes déchaussés,* artículo aparecido en "La vie spirituelle" y reproducido en nuestra obra: *Perfection chrétienne et contemplation,* t. II, p. 745-769.

los benedictinos Dom Huyben, Dom Louismet y otros (1), han examinado detenidamente los fundamentos de la actitud de Scaramelli y sus sucesores.

Como ampliamente lo hemos demostrado en otra parte (2), nos hemos visto precisados, igual que esos autores, a plantear, a propósito de la división dada por Scaramelli y sus sucesores, las tres cuestiones siguientes:

1º ¿Es cosa segura que esa absoluta distinción y separación entre la ascética y la mística sea *tradicional?* ¿No es más bien una innovación introducida en el siglo XVIII? ¿Está conforme con los principios de Santo Tomás y con la doctrina de San Juan de la Cruz? Santo Tomás enseña, I-II, q. 68, que los siete dones del Espíritu Santo, aun siendo específicamente distintos de las virtudes infusas, residen en todos los justos, ya que están en conexión con la caridad. Dice además que son necesarios para la salvación, porque sucede que el justo se encuentra a veces en situaciones difíciles en las que ni aun las virtudes infusas serían suficientes, siendo necesaria una inspiración especial del Espíritu Santo a la que los dones nos hacen dóciles. Santo Tomás considera además que los dones intervienen con frecuencia en las circunstancias ordinarias, para hacer conseguir a las almas interiores y generosas, en los actos de virtud, la prontitud, el entusiasmo y la generosidad que estarían ausentes sin la intervención superior del Espíritu Santo (3).

Por otra parte, San Juan de la Cruz, lo hemos dicho ya, ha escrito estas palabras que no pueden ser más significativas: "La sensitiva (purificación) es común y acaece a muchos, y éstos son los principiantes" (4); luego con ella comienza, según el santo, la contemplación infusa. "Salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu, que es el de los apro-

(1) Cf. la *Encuesta* sobre este punto particular, aparecida en "La vie spirituelle", suplemento de setiembre 1929 hasta mayo 1931. Léase particularmente lo que dicen los PP. Maréchal S. J., Alb. Valensin, S. J., de la Taille, S. J., Cayré, asuncionista, Jerónimo de la Madre de Dios, carmelita, Schryvers, redentorista.

(2) *Perfection chrétienne et contemplation*, 1ª ed., 1923, t. I, introducción, c. I y III, a. 3 y 4; c. IV, a. 3, 4, 5; t. II, c. V. a. 1, 2, 3, 4, 5; 7 ed., 1929, ibid. y apéndices. *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, 1929, t. II, IV y V part. *Les trois conversions et les trois voies*, 1932, c. IV y apéndice.

(3) Cf. S. TOMÁS, I, II, q. 68, a. 1, 2, 5.

(4) *Noche oscura*, l. I, c. XIV.

vechados, que, por otro nombre, llaman vía iluminativa o de *contemplación infusa*, con que Dios de suyo anda apacentando y reficionando el alma sin discurso ni ayuda activa de la misma alma" (1).

El santo Doctor no ha querido enseñar aquí una cosa accidental, sino más bien una cosa que es normal. San Francisco de Sales se expresa en el mismo sentido (2). No sería posible conciliar con esta doctrina la división propuesta por Scaramelli, que no habla de la purificación pasiva de los sentidos y del espíritu sino al fin de la vía unitiva, como de cosas, no sólo eminentes, sino más bien extraordinarias.

2º Uno se pregunta si la tal distinción o separación entre la ascética y la mística no disminuye la *unidad de la vida espiritual*. Una buena división, para no ser superficial y accidental, sino bien establecida, ha de fundarse en la definición misma del conjunto que divide, en la naturaleza de ese conjunto que es aquí *la vida de la gracia*, llamada por la tradición "*gracia de las virtudes y de los dones*" (3); porque los siete dones del Espíritu Santo, por hallarse en conexión con la caridad, forman parte del organismo espiritual y son necesarios a la perfección.

3º La división o separación tan pronunciada, entre la ascética y la mística, propuesta por Scaramelli y por muchos otros, ¿no disminuye igualmente *la elevación* de la perfección evangélica, cuando de ella trata en ascética, haciendo abstracción de los dones del Espíritu Santo, de la contemplación infusa de los misterios de la fe y de la unión que de ella resulta? ¿No es cierto que esta nueva concepción *rebaja los motivos de la práctica de la mortificación* y del ejercicio de las virtudes, al perder de vista la intimidad con Dios a la que nos dispone esa mortificación y esas virtudes? *¿No es verdad que empequeñece las vías iluminativa y unitiva,*

(1) *Noche oscura*, l. I, c. XIV.

(2) *Amour de Dieu*, l. VI, c. III. "La oración se dice meditación hasta el momento en que se produce la dulzura de la devoción; desde ese instante pasa a ser contemplación." Véanse los capítulos siguientes sobre la contemplación.

(3) Cf. S. TOMÁS, III, q. 62, a. 2: "Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum", donde se enseña que la gracia habitual o santificante perfecciona la esencia del alma, y que de ella descienden a las facultades las virtudes infusas (teológicas y morales) y los siete dones del Espíritu Santo.

cuando las contempla encuadradas en la ascética? ¿Podrían existir normalmente estas dos vías, sin el ejercicio de los dones del Espíritu Santo unido al de la caridad y al de las otras virtudes infusas? ¿No disminuye, en fin, esta nueva concepción la importancia y la gravedad de la mística, que, descoyuntada así de la ascética, toma el aspecto de cosa superflua, de verdadero lujo propio de la espiritualidad de algunos privilegiados; lujo que por otra parte no está exento de peligros?

¿Existen verdaderamente *seis vías* (tres ascéticas y ordinarias, y tres místicas y extraordinarias, no sólo de derecho, sino de hecho), o son únicamente tres las vías o edades de la vida espiritual, según el pensamiento de los antiguos?

Desde el momento que se los separa de la mística, los tratados ascéticos de las vías iluminativa y unitiva apenas encierran sino *conceptos abstractos* sobre las virtudes morales y teologales, o, si *práctica y concretamente* hablan del progreso y de la *perfección de estas virtudes*, como lo hace Scaramelli en su *Direttorio ascetico*, esta perfección, según enseña San Juan de la Cruz, es *manifiestamente inaccesible* sin la purificación pasiva, al menos sin la de los sentidos y sin el concurso de los dones del Espíritu Santo. La cuestión se plantea, pues, así: *la purificación pasiva de los sentidos* por la que, según San Juan de la Cruz, comienza la contemplación infusa y la vida mística propiamente dicha, ¿es *por sí misma* una cosa *extraordinaria*, o es, por el contrario, una *gracia normal*, principio de una segunda conversión que señala la entrada en la vía iluminativa? ¿Es posible, sin esta purificación pasiva, alcanzar la perfección de la que trata Scaramelli en su *Direttorio ascetico?*

No olvidemos lo que a este propósito advierte Santa Teresa: "Ven (muchas almas que quieren volar antes que Dios les dé alas) en todos los libros que están escritos de oración poner cosa que hemos de hacer...: un no se nos dar nada que digan mal de nosotros, *antes tener mayor contento* que cuando dicen bien; una poca estima de honra; un desasimiento de sus deudos...; otras cosas de esta manera muchas, *que* a mi parecer *las ha de dar Dios, porque me parece son ya bienes sobrenaturales...*" (1) Entiende pues la santa que

(1) *Vida,* c. XXXI; *Obras,* t. I, p. 257.

todo eso es debido a una inspiración especial del Espíritu Santo, como las oraciones que llama "sobrenaturales" o infusas.

Por todas estas razones, los autores contemporáneos que más arriba hemos citado rechazan esa absoluta separación entre la ascética y la mística, introducida en el siglo XVIII.

Conviene notar aquí que la división de una ciencia o de una de las ramas de la teología no es cosa baladí. Esto se echa de ver en la división de la teología moral, que difiere notablemente según se la haga partiendo de los preceptos del decálogo o a base de las virtudes teologales y morales. Si se divide la teología moral según los preceptos del decálogo, muchos de los cuales son negativos, se insiste más en los pecados que hay que evitar que no en las virtudes que se han de practicar cada día con mayor perfección; y con frecuencia no se destaca suficientemente la grandeza del supremo precepto del amor de Dios y del prójimo que es lo fundamental del decálogo y que debe ser como el alma de toda nuestra vida. Por el contrario, si se hace esa división a base de la distinción de las virtudes, entonces aparece clarísima la elevación de las virtudes teologales, especialmente la preeminencia de la caridad sobre todas las otras virtudes morales que en ella se deben inspirar y tomar vida. Se hace igualmente resaltar la gran influencia de las virtudes teologales, principalmente si van acompañadas de especial inspiración del Espíritu Santo; y la teología moral así entendida se despliega y desarrolla en teología mística, que es, según San Francisco de Sales, un mero desenvolvimiento o continuación del tratado del "Amor de Dios".

¿Qué es según eso la ascética para los teólogos contemporáneos que vuelven a la división tradicional? Partiendo de los principios de Santo Tomás de Aquino, de la doctrina de San Juan de la Cruz y también de San Francisco de Sales, *la ascética* trata de la vía purgativa de los principiantes que, entendiendo que sus almas no deben permanecer retrasadas y en la tibieza, se ejercitan generosamente en la práctica de las virtudes, aunque *dentro de la manera humana de esas virtudes, "ex industria propria"*, con el socorro de la gracia actual ordinaria. La mística, en cambio, comienza desde el

momento en que se trata ya de la vía iluminativa, allá donde los adelantados, iluminados por el Espíritu Santo, operan ya, de un modo frecuente y manifiesto, *según la manera sobrehumana de los dones del Espíritu Santo* (1). Guiados por la inspiración especial del Maestro interior, no obran ya solamente "ex industria propria", sino que la manera sobrehumana de los dones, latente hasta este momento, o pocas veces manifiesta, se hace ahora patente y ordinaria.

De consiguiente, para esos autores, la vida mística no es una cosa propiamente *extraordinaria*, como las visiones y las revelaciones, sino una cosa *eminente dentro de la vía normal de la santidad*. Enseñan que algo parecido sucede con las almas llamadas a santificarse en la vida activa, como San Vicente de Paúl. No dudan de que los santos de vida activa hayan gozado normalmente y con frecuencia, de la *contemplación infusa* de los misterios de la Encarnación redentora, de la misa, del cuerpo místico de Cristo, del precio de la vida eterna; bien que estos santos difieran de los puramente contemplativos en este sentido: que en ellos, esa contemplación infusa va más directamente ordenada a la acción y a las obras de misericordia.

Síguese de aquí que la teología mística no es útil solamente para la dirección de unas pocas almas conducidas por las vías extraordinarias; es útil igualmente para la dirección de todas las almas interiores que no quieren permanecer a la zaga, y que aspiran generosamente a la perfección, a la unión con Dios en medio de los trabajos y contrariedades de la vida cotidiana. Bajo este aspecto, la ignorancia de la teología mística en un director puede ser un grave obstáculo para las almas puestas bajo su dirección, como lo notó San Juan de

(1) Desde este punto de vista, que es el nuestro, la *mística* propiamente dicha comienza con la edad de los proficientes, al aparecer *las tres señales de la purificación pasiva de los sentidos* notadas por San Juan de la Cruz (*Noche oscura*, l. I, c. IX). En este momento, en efecto, y en medio de prolongada aridez que va acompañada de verdadera generosidad, empieza la contemplación que conduce a la intimidad de la divina unión. Ya veremos que estas tres señales de la purgación pasiva de los sentidos son: 1º, prolongada sequedad sensible; 2º, vivo deseo de perfección y de Dios; 3º, una especie de incapacidad de darse a la meditación discursiva, y la inclinación a considerar a Dios con simple mirada y amorosa atención. Las tres señales deben ir juntas; una sola no basta.

la Cruz en el prólogo a *La subida del Monte Carmelo.* Si es necesario no confundir la melancolía del neurasténico con la purificación pasiva de los sentidos, tampoco es lícito, cuando aquélla sobreviene, no ver en ella sino melancolía.

De lo expuesto se deduce que *la ascética está ordenada a la mística.*

Añadamos para terminar que, según todos los autores católicos, la mística que no tiene por base una ascesis seria es una falsa mística; tal, la mística de los quietistas que, como Molinos, suprimieron la ascética, entrando por las sendas de la vía mística sin haber recibido la gracia para ella, confundiendo *la pasividad adquirida* que se obtiene por la cesación de los actos y de la actividad y que hace caer en la somnolencia, *con la pasividad infusa,* que procede de la inspiración del Espíritu Santo a la cual nos hacen dóciles los dones. Debido a esta fundamental confusión, el quietismo de Molinos suprimió la ascesis y degeneró en una caricatura de la verdadera mística.

En fin, es importantísimo notar que se puede juzgar de *la vía normal de la santidad* desde dos puntos de vista diferentes. Primero, tomando como punto de partida *nuestra naturaleza,* y en este caso la posición que defendemos como tradicional parecerá exagerada.

Pero también podemos hacerlo desde el punto de vista de los *misterios sobrenaturales* de la habitación de la Santísima Trinidad en nosotros, de la Encarnación redentora y de la Eucaristía. Ahora bien, ésta es la única manera de enfocar esta cuestión rectamente, con juicio de sabiduría, *per altissimam causam;* la otra se fija en la causa ínfima; y sabido es en qué se opone a la sabiduría la "stultitia spiritualis" de que habla Santo Tomás, II-II, q. 46.

Si verdaderamente la Santísima Trinidad habita en nosotros, si verdaderamente el Verbo se hizo carne, murió por nosotros, está realmente presente en la Eucaristía, se ofrece sacramentalmente por nosotros cada día en la misa, se nos da en alimento; *si todo esto es verdad,* sólo los santos que viven de esta presencia divina por conocimiento cuasi experimental continuado, y por un amor que constantemente va en aumento, en medio de las oscuridades y las dificultades

de la vida, *sólo los santos se encuentran plenamente en el camino ordenado, en el orden.* Y *la vida de íntima unión con Dios,* lejos de presentársenos, en lo que tiene de esencial, como una cosa extraordinaria en sí, por naturaleza, la comprendemos como *la única plenamente normal.* Antes de haber llegado a ella, somos como personas medio dormidas que todavía no viven con seriedad y suficientemente del tesoro inmenso que nos ha sido concedido, ni de las gracias siempre renovadas que el Señor concede a los que desean seguirle con generosidad.

Por santidad entendemos una íntima unión con Dios, es decir una gran perfección del amor de Dios y del prójimo, perfección que permanece sin embargo dentro de la vía normal; porque el precepto del amor no tiene límites (1).

Para precisar mejor, diremos que la santidad de que aquí se trata es *el preludio normal inmediato de la vida del cielo,* preludio que se consigue y realiza, sea en la tierra antes de la muerte, sea en el purgatorio, y que presupone al alma totalmente purificada, dispuesta a ser premiada inmediatamente con la visión beatífica. Tal es, en el título de esta obra, el sentido de las palabras "preludio de la vida del cielo".

Cuando decimos, en fin, que la contemplación infusa de los misterios de la fe es necesaria para la santidad, queremos dar a entender una *necesidad moral;* es decir, que en la mayoría de los casos es imposible sin ella alcanzar la santidad. Y aun diremos más: que sin ella no puede ser un hecho *la total perfección* de la vida cristiana, que supone el ejercicio eminente de las virtudes teologales y de los dones del Espíritu Santo que las acompañan. Eso es lo que este libro pretende establecer.

VII. División de esta obra

Según lo que acabamos de exponer, dividiremos esta obra en cinco partes:

I. *Las fuentes de la vida interior y su fin.*

De la vida de la gracia, de la habitación de la Santísima Trinidad en nosotros, de la influencia sobre nuestras almas

(1) S. Tomás, II, II, q. 184, a. 3.

de Cristo mediador y de María mediadora. De la perfección cristiana a la que la vida interior está ordenada y de la obligación que de tender a ella tiene cada uno, según su condición.

II. *La purificación del alma de los principiantes.*

El apartamiento de los obstáculos, la lucha contra el pecado y sus consecuencias, la lucha contra la pasión dominante; la purificación activa de los sentidos, de la memoria, de la voluntad, de la inteligencia. Del uso de los sacramentos para la purificación del alma. La oración de los principiantes. La segunda conversión o purificación pasiva de los sentidos para entrar en la vía iluminativa de los adelantados.

III. *Los progresos del alma guiada por la luz del Espíritu Santo.*

La edad espiritual de los adelantados. Del progreso de las virtudes teologales y morales. De los dones del Espíritu Santo en los adelantados. De la iluminación progresiva del alma por el sacrificio de la misa y la santa comunión. De la oración contemplativa de los adelantados. Cuestiones relativas a la contemplación infusa: su naturaleza, sus grados; llamamiento a la contemplación; dirección de las almas en esa cuestión.

IV. *De la unión de las almas perfectas con Dios.*

El ingreso en esta vía por la purificación pasiva del espíritu. La edad espiritual de los perfectos. La heroicidad de las virtudes teologales y de las virtudes morales. La vida apostólica perfecta y la contemplación infusa. La vida de reparación. La unión transformante. La perfección del amor en sus relaciones con la contemplación infusa, con los desposorios espirituales y el matrimonio espiritual.

V. *De las gracias extraordinarias.*

Las gracias *gratis datæ*. En qué difieren de los dones del Espíritu Santo, según Santo Tomás. Aplicación de esta doctrina a las gracias extraordinarias, según San Juan de la Cruz. Las revelaciones divinas, las visiones, las hablas interiores, la estigmatización y el éxtasis.

Conclusión. Respuesta a este problema: La contemplación

infusa de los misterios de la fe y la unión con Dios que de ella resulta, ¿es una gracia en sí misma extraordinaria, o pertenece al camino normal de la santidad? ¿Es el preludio normal de la vida eterna, de la visión beatífica a la que están llamadas todas las almas?

Podríamos tratar en este lugar de la *terminología de los místicos y compararla con la de los teólogos.* Es, en efecto, una cuestión de mucho interés. Pero su sentido y alcance podrán verse más tarde, al principio de la parte de esta obra en que se trata de la vía iluminativa.

También habría lugar, al fin de esta introducción, para exponer, al menos sumariamente, las enseñanzas de los Padres y de los grandes Doctores de la Iglesia acerca de la espiritualidad. Pero será más provechoso hacerlo al tratar, al fin de la primera parte de esta obra, de *la doctrina tradicional de las tres vías* y del modo cómo hay que entenderla.

Hemos ya, por lo demás, expuesto en otro lugar estas enseñanzas y las de las diversas escuelas de espiritualidad (1). Se puede consultar igualmente con provecho sobre este punto a Monseñor Saudreau: *La vida de unión con Dios y los medios de llegar a ella, según los grandes maestros de la espiritualidad* (3ª ed. París, Amat, 1921. Los Padres griegos, los Padres latinos, la doctrina mística en los ss. XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII y posteriormente). Se puede también leer a M. P. Pourrat: *La espiritualidad cristiana,* obra concebida desde un punto de vista opuesto al precedente, ya que considera como extraordinaria toda gracia propiamente mística. Pero recomendamos con particular interés el excelente libro de Cayré, A. A., *Compendio de Patrología* (Historia y doctrina de los Padres y Doctores de la Iglesia. Desclée, París, 1930, 2 vol.), donde se expone con gran diligencia y de una manera muy objetiva la doctrina espiritual de los Padres y de los grandes Doctores de la Iglesia, incluso San Juan de la Cruz y San Francisco de Sales (2).

(1) Cf. *Perfección cristiana y contemplación,* t. II, p. 662-769.
(2) Véase la tabla analítica de los t. I y II de esta obra, y t. II p. 256.

PRIMERA PARTE

LAS FUENTES DE LA VIDA INTERIOR Y SU FIN

PRÓLOGO

Siendo la vida interior una forma cada vez más consciente de la vida de la gracia en todas las almas generosas, trataremos en primer lugar de la *vida de la gracia* a fin de comprender bien su valor. Examinaremos a continuación en qué consiste *el organismo espiritual* de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo, que existen merced a la gracia santificante en todas las almas justas. Así seremos naturalmente conducidos a hablar de la *habitación de la Santísima Trinidad* en el alma de los justos, e igualmente de *la influencia constante* que sobre ella ejerce *Nuestro Señor Jesucristo,* mediador universal, y *María,* mediadora de todas las gracias. Tales son las fuentes de la vida interior; se encuentran estas fuentes muy elevadas, al modo como las fuentes de los ríos tienen su origen en las más altas montañas. Y por esta razón de que desciende de muy alto, nuestra vida interior puede remontarse hasta Dios y conducirnos a una unión muy íntima con Él.

En esta primera parte, después de haber tratado de las fuentes de la vida interior, lo haremos igualmente de su fin, es decir, *de la perfección cristiana* a la cual esa vida interior se ordena, y de la obligación de tender a ella, cada uno según su condición. En todas las cosas, necesario es en primer lugar considerar el fin, porque el fin es lo primero en la intención, aunque sea el postrero en la ejecución. El fin es lo primero que se pretende, aunque se lo consiga en último término. Por esta razón Nuestro Señor Jesucristo inició su predicación hablando de las bienaventuranzas, y por el mismo motivo la Teología moral comienza por el tratado del último fin a cuya consecución han de ir ordenadas todas nuestras acciones.

CAPÍTULO PRIMERO

LA VIDA DE LA GRACIA, VIDA ETERNA COMENZADA

La vida interior del cristiano supone *el estado de gracia,* que es lo contrario del estado de pecado mortal. Y en el plan actual de la Providencia, toda alma o está en estado de gracia o en estado de pecado mortal; con otras palabras, o está de cara a Dios, último fin sobrenatural, o está de espaldas a Él. Ningún hombre se encuentra en el estado puro de naturaleza, porque todos están llamados a un fin sobrenatural que consiste en la visión directa de Dios y en el amor que se sigue a esa visión. A este soberano fin quedó ordenada la humanidad desde el día mismo de la creación, y, después de la caída, a este mismo fin nos conduce el Salvador, que se ofreció en holocausto por la salvación de todos los hombres.

Indudablemente no basta, para llevar verdadera vida interior, el estar en estado de gracia, como lo está un niño después del bautismo o el penitente luego de la absolución de sus pecados. La vida interior supone además la lucha contra todo lo que nos inclina a volver al pecado, y una constante aspiración del alma hacia Dios. Pero si tuviéramos conocimiento profundo del estado de gracia, comprenderíamos que él es no solamente el principio y fundamento de una verdadera vida interior muy perfecta, sino también el germen de la vida eterna. Conviene hacer en esto hincapié desde el principio, recordando las palabras de Santo Tomás: "*Bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi:* el más ínfimo grado de gracia santificante importa más que los bienes naturales de todo el universo" (I-II, q. 113, a. 9, ad 2); porque la gracia es el germen de la vida eterna, incomparablemente superior a la vida natural de nuestra alma y aun a la de los ángeles.

Esta consideración es la que mejor nos puede hacer ponderar *el precio de la gracia santificante* que recibimos en el bautismo, y que nos es devuelta por la absolución, si hemos tenido la desgracia de perderla (1).

Preciso nos es para conocer el valor de un germen o semilla venir en conocimiento de la planta que de ella ha de nacer. Para saber, por ejemplo, en el orden de la naturaleza, el valor del germen contenido en una bellota, preciso nos es haber podido contemplar la encina que de ella se originó. En el orden humano, para comprender el valor del alma racional que dormita aún en un infantillo, preciso es entender las posibilidades del alma humana en un hombre que ha llegado al total desenvolvimiento intelectual. De manera semejante no nos es dado comprender el precio y valor de la gracia santificante que reside en el alma de un niño bautizado, como en todas las de los justos, si no hemos considerado, aunque sea a la ligera, lo que será el total desenvolvimiento de esta gracia en la vida de la eternidad. Preciso es considerarlo, ilustrados por la luz de las mismas palabras del Salvador. Son esas palabras espíritu y vida y son al paladar más dulces que todo comentario. El lenguaje del Evangelio, el estilo de Nuestro Señor nos ponen en más íntimo contacto con la contemplación que el lenguaje técnico de la teología más segura y elevada. Nada más saludable que respirar el aire purísimo de estas cumbres de donde manan las aguas vivas del río de la doctrina cristiana.

(1) Ya desde el principio de un tratado de la vida interior, conviene formarse elevada idea de *la gracia santificante*, cuya noción olvidó totalmente el protestantismo, siguiendo a muchos nominalistas del siglo XIV. Para Lutero es justificado el hombre no por *una nueva vida que le es infundida*, sino *por la imputación externa de los méritos de Cristo;* de modo que no es necesario que sea interiormente transformado, como tampoco le es necesaria para su salvación la observancia del precepto de la caridad sobre todos los demás. Esto es simplemente desconocer en absoluto la vida interior de que habla el Evangelio. Doctrina tan lamentable fué preparada por la de los nominalistas, para quienes *la gracia* es un don *no esencialmente sobrenatural,* mas que da *moralmente derecho* a la vida eterna; como el papel moneda que, no siendo más que papel, da derecho, por un precepto legal, a percibir tal cantidad de dinero. Lo cual equivale a negar la vida sobrenatural y a desconocer la esencia misma de la gracia y de las virtudes sobrenaturales.

LA VIDA ETERNA PROMETIDA POR EL SALVADOR A LOS HOMBRES DE BUENA VOLUNTAD

La expresión "vida eterna" es rara en el Antiguo Testamento, en el que la recompensa de los justos después de la muerte es presentada con frecuencia en forma simbólica, en la figura, por ejemplo, de la tierra prometida.

Esto se comprende tanto más fácilmente, cuanto que los justos del Antiguo Testamento, después de su muerte, debían esperar a que la Pasión del Salvador y el sacrificio de la Cruz tuvieran lugar para ver abiertas las puertas del cielo. En el Antiguo Testamento todo estaba ordenado primariamente a la llegada del Salvador prometido.

En la predicación de Jesús todo va inmediatamente ordenado a la *vida eterna.* Y si con atención escuchamos sus palabras, echaremos de ver cuánto esta vida de la eternidad difiere de la *vida futura* a que aludían los mejores filósofos, como Platón. La vida futura de que esos filósofos hablaron, era a sus ojos de orden puramente natural, y la enseñaban como "una bella suerte que hay que correr" (1), sin poseer certeza absoluta acerca de ella. El Salvador, en cambio, pone en sus palabras la certeza más absoluta, al hablar no sólo de la vida futura, sino de una vida eterna superior al pasado, al presente y al porvenir; vida totalmente sobrenatural, medida como la vida íntima de Dios, de la que es participación, por el único instante de la inmoble eternidad.

Nos enseña Jesús que es estrecho el camino que conduce a la vida eterna (2); que para conseguirla es preciso vivir alejados del pecado, observar los mandamientos divinos (3). En muchos pasajes del cuarto Evangelio afirma: "*Aquel que cree en mí posee la vida eterna*" (4), es decir: aquel que cree en mí, que soy el Hijo de Dios, con fe viva unida a la caridad y a la práctica de los mandamientos, ese tal tiene en sí la vida eterna iniciada. La misma enseñanza nos da en las ocho bienaventuranzas, desde el comienzo de su predicación (5): "Bienaventurados los pobres de espíritu, *porque*

(1) En el *Fedón* se describe del mismo modo la vida futura.
(2) Mat., VII, 14.
(3) Mat. XIX, 17.
(4) Joan., V, 24; VI, 40, 47, 55.
(5) Mat., V, 3-12.

de ellos es el reino de los cielos...; bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, *porque ellos serán saciados...*; bienaventurados los limpios de corazón, *porque ellos verán a Dios.*" ¿Qué otra cosa es pues la vida eterna, sino esa hartura, esa visión de Dios en su reino? A los que padecen persecución por la justicia, se les dice en particular: "Alegraos y vivid en gran regocijo, porque vuestra recompensa es grande en los cielos" (1). Más claramente aún, antes de la Pasión, Jesús enseña, según San Juan, XVII, 3: "Padre, es llegada la hora en que ha de ser glorificado vuestro Hijo, a fin de que vuestro Hijo os glorifique a vos, ya que le habéis dado autoridad sobre toda carne, a fin de que *a todos aquellos que le habéis confiado, él les dé la vida eterna. Y esta vida eterna es que os conozcan a vos, único Dios verdadero, y a aquel que vos habéis enviado, Jesucristo*".

San Juan Evangelista nos explica estas palabras del Salvador cuando escribe: "Amadísimos míos: nosotros somos ahora hijos de Dios, y lo que seremos un día todavía no ha sido manifestado; pero sabemos que el día de esta manifestación, *seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es*" (2). Lo contemplaremos tal cual es y no solamente por la manifestación de sus perfecciones en las criaturas, en la naturaleza sensible o en el alma de los santos según se transparenta en sus palabras y en sus actos; lo veremos cara a cara, como es en sí mismo.

San Pablo añade: "Ahora le vemos (a Dios) como en reflejo, de una manera oscura; pero entonces *le veremos cara a cara; hoy lo conozco en parte, pero entonces lo conoceré como yo soy conocido*" (3).

San Pablo no dice, notémoslo bien, lo conoceré como me conozco a mí mismo, como conozco el interior de mi conciencia. Este interior de mi alma yo lo conozco, indudablemente, mejor que los demás; pero aun así guarda para mí secretos; ya que no puedo medir toda la gravedad de mis pecados, directa o indirectamente voluntarios. Sólo Dios me conoce a fondo; los secretos de mi corazón sólo para sus ojos no son secretos.

Pero entonces, dice San Pablo, *yo lo conoceré con la mis-*

(1) Ibid., v, 12.
(2) Joan, III, 2.
(3) I Cor., XIII, 12.

ma claridad con que soy conocido por él. De la misma manera que Dios conoce la esencia de mi alma y mi vida más íntima, sin el intermedio de ninguna criatura, y aun, añade la teología ([1]), sin el intermedio de ninguna idea creada. *Ninguna idea creada*, en efecto, es capaz de representar, *tal cual es en sí*, el puro destello intelectual eternamente subsistente que es Dios y su verdad infinita. Toda idea creada es finita, y es un mero concepto de tal o cual perfección de Dios, de su ser, de su verdad o de su bondad, de su sabiduría o de su amor, de su misericordia o de su justicia. Pero estos *diferentes conceptos* de las divinas perfecciones son incapaces de hacernos conocer, tal cual es en sí misma, la esencia divina *soberanamente simple, la Deidad* o la vida íntima de Dios. *Estos conceptos múltiples* son, comparados con la vida íntima de Dios o con *la simplicidad divina*, algo así como los siete colores del arco iris referidos a la luz blanca de donde proceden. Somos aquí en la tierra a modo de hombres que no habiendo visto jamás sino los siete colores, desearan ver la pura lumbre, fuente eminente de aquéllos. Pero en tanto que no hayamos contemplado la Deidad tal como es en sí, será inútil querer entender la íntima conciliación de las perfecciones divinas, en particular de la infinita Misericordia con la Justicia infinita.

Nuestras ideas creadas de los atributos divinos son como las teselas o piezas de un mosaico que hacen un tanto dura la fisonomía espiritual de Dios. Cuando paramos nuestra atención en su justicia, nos parece ésta demasiado rigurosa, y cuando discurrimos acerca de los dones gratuitos de su misericordia, acaso nos parecen arbitrarios. A las veces reflexionamos: *en Dios justicia y misericordia se confunden; no existe distinción real entre ellas.* Todo eso es verdad, pero también lo es que en esta vida no alcanzamos a comprender *la íntima armonía* entre estas divinas perfecciones. Para entenderla, preciso nos sería ver directamente, sin intervención de cualquier idea creada, la divina esencia tal como es en sí.

Esta visión constituirá la vida eterna. Nadie es capaz de expresar la dicha y el amor que de ella se seguirán en nosotros; amor de Dios tan intenso, tan absoluto, que nada será parte, en adelante, no sólo a destruirlo, pero ni siquiera a amorti-

([1]) Cf. S. Tomás, I, q. 12, a. 2.

guarlo; amor por el que nos regocijaremos sobre todo de que Dios sea Dios, infinitamente santo, justo y misericordioso; adoraremos todos los decretos de su Providencia, a la vista de la manifestación de su bondad. Nos compenetraremos con su propia beatitud, según expresión del mismo Salvador: "Alégrate, servidor bueno y fiel; porque has permanecido fiel en lo poco, yo te constituiré señor de cosas grandes: entra en el gozo de tu señor, *intra in gaudium domini tui*" ([1]). Veremos a Dios como él se ve directamente a sí mismo, sin llegar sin embargo hasta las profundidades de su ser, de su amor y de su poder; y le amaremos como se ama Él.

Veremos igualmente a Nuestro Señor Jesucristo, Salvador nuestro.

Tal es esencialmente la eterna bienaventuranza, sin hablar de la felicidad accidental que nos embargará al contemplar y amar a la Virgen María y a todos los santos, y particularmente a las almas que hubiéremos conocido durante nuestra peregrinación sobre la tierra.

El germen de la vida eterna en nosotros

La visión inmediata de Dios, de la que acabamos de hablar, sobrepasa las potencias naturales de cualquier inteligencia creada, angélica o humana. Naturalmente, una inteligencia creada puede perfectamente conocer a Dios mediante el reflejo de sus perfecciones en las cosas creadas, pero no le es dado verlo inmediatamente en sí mismo como Él se ve ([2]). *Si una inteligencia creada pudiera ver a Dios inmediatamente por sus solas fuerzas naturales, esa inteligencia poseería el mismo objeto formal que la inteligencia divina;* sería, por sólo ese hecho, de la misma naturaleza que Dios, y esto sería la confusión panteísta de una naturaleza creada con la naturaleza divina.

De consiguiente una inteligencia creada no puede ser elevada a la visión directa de la divina esencia *sino* por un auxilio gratuito, *por una gracia de Dios.* Esta gracia está en el ángel y en nosotros algo así como el injerto, que transforma un arbusto silvestre haciéndolo apto para producir buenos frutos.

([1]) Mat., xxv, 21, 23.
([2]) Cf. S. Tomás, I, q. 12, a. 4.

El ángel y el alma humana sólo pueden hacerse capaces de un conocimiento y amor sobrenatural de Dios, mediante este injerto divino de la *gracia habitual* o santificante que es una *participación de la naturaleza divina* o de la vida íntima de Dios. Sólo esta gracia, recibida en la esencia de nuestra alma como un don gratuito, puede hacerla radicalmente capaz de *operaciones propiamente divinas*, capaz de ver a Dios inmediatamente como Él se ve y de amarle como se ama Él.

En otros términos, *la deificación* de la inteligencia y de la voluntad supone *la deificación del alma misma* (en su esencia), de la cual derivan esas facultades.

Esta gracia, cuando es consumada e inamisible, se llama *la gloria;* y de ella proceden, para la inteligencia de los bienaventurados en el cielo, *la luz sobrenatural* que les permite ver a Dios; y para la voluntad, *la caridad infusa* que les comunica el amar sin posibilidad, en adelante, de separarse de él.

Ahora bien, en el bautismo recibimos ya el germen de la vida eterna, ya que por él se nos dió la gracia santificante que es el principio fundamental de esta vida; y con la gracia santificante se nos hizo el don de la caridad infusa que ha de durar eternamente.

Esto es lo que el Salvador dijo a la Samaritana, según San Juan, IV, 5-26: "Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice: Dame de beber, tú se lo hubieras pedido y *él te hubiera dado un agua viva*... El que bebiere del agua de este pozo de Jacob volverá a tener sed; pero el que bebiere el agua que yo le diere, ése ya no tendrá sed; porque *el agua que yo le daré se hará en él una fuente que manará hasta la vida eterna.*" Si alguien preguntara si estas palabras de Nuestro Señor son de orden ascético o de orden místico, su pregunta no tendría sentido, parecería falta de juicio; porque si ahí se trata de la vida del cielo, con más razón se referirán a la unión íntima que prepara el camino que allá nos ha de llevar.

"Aquel que bebiere", dice Santo Tomás (1), "del agua viva de la gracia que da el Salvador, no deseará ya ninguna otra, sino que sólo anhelará recibirla en mayor abundancia... Además, mientras que el agua material desciende, el agua espiritual se eleva siempre. Es un agua viva, siempre unida a la fuente, y mana hasta la vida eterna que nos hace merecer."

(1) *Commentum in Joan.*, IV, 3 sq.

Esta agua viva viene de Dios, y por esta razón es capaz de elevarse hasta Él mismo.

De semejante manera, en el templo de Jerusalén, el último día de los tabernáculos, Jesús, puesto de pie, dijo en voz alta: "*Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba. El que cree en mí, ríos de agua viva correrán de su pecho*" (1). El que bebe espiritualmente, creyendo en el Salvador, este tal llena su cántaro en la fuente de agua viva, y puede tomar esa agua no solamente para sí, sino también en beneficio de las demás almas que ha de conducir a la salvación.

Repetidas veces dice Jesús: "*El que cree en mí tiene la vida eterna*" (2). No sólo la poseerá más tarde, sino que, en cierto sentido, la posee ya, porque la vida de la gracia es la misma vida eterna iniciada.

Es en efecto la misma vida en el fondo, como el germen que se encuentra en la bellota tiene la misma vida que la encina en su desarrollo; como el alma del niño es la misma que un día se desplegará en el hombre.

En el fondo es la misma vida divina, que está en germen en el cristiano aquí abajo y en su pleno desarrollo en los santos del cielo, ya que ellos son los verdaderos poseedores de la vida de la eternidad. Por esto dice también Nuestro Señor: "*Aquel que come mi carne y bebe mi sangre, posee la vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día*" (3). "El reino de Dios no viene a vista de ojos. Y no se dirá: Aquí está o está allá; porque, mirad, *el reino de Dios está en medio de vosotros*" o "*dentro de vosotros*" (4). Está ahí oculto, como el grano de mostaza, como la levadura que hará fermentar a toda la masa, como el tesoro enterrado en un campo.

¿Y cómo conocemos que hemos recibido ya esta vida que ha de durar perpetuamente? San Juan nos lo expone extensamente: "Sabemos, dice, que hemos pasado de la muerte a la vida, si amamos a nuestros hermanos. El que no ama permanece en la muerte. Todo aquel que odia a su hermano es homicida, y vosotros sabéis que un homicida no tiene la vida eterna morando en él" (5). "*Os he escrito estas cosas para*

(1) Joan., VII, 37.
(2) Joan., III, 36; V, 24, 39; VI, 40, 47, 55.
(3) Joan., VI, 55.
(4) Luc., XVII, 20 sq.
(5) I Joan., III, 14 sq.

que sepáis que tenéis la vida eterna, vosotros los que creéis en el nombre del Hijo de Dios" (1). Y Jesús les había dicho: "En verdad, en verdad os digo, que cualquiera que guarde mi palabra *nunca jamás verá la muerte*" (2).

En realidad, como dice la liturgia en el prefacio de la misa de los difuntos: "*Tuis enim fidelibus, Domine, vita mutatur, non tollitur.* Vuestros fieles, Señor, cambian de vida, no quedan privados de ella"; al contrario, esa vida encuentra en el cielo su pleno desarrollo.

En realidad, la vida de la gracia es desde aquí abajo el germen de la gloria; *gratia est semen gloriæ*, dice toda la tradición. Santo Tomás repite a menudo: "*Gratia nihil aliud est quam quædam inchoatio gloriæ in nobis*" (3). Bossuet se expresa muchas veces en los mismos términos (4).

Por esta razón Santo Tomás repite con frecuencia: "*Bonum gratiæ unius maius est quam bonum naturæ totius universi*" (5). El menor grado de gracia santificante contenido en el alma de un niño después del bautismo, es una cosa más preciada que todos los bienes naturales del universo, incluso las naturalezas angélicas sin excepción; porque el menor grado de gracia santificante es de un orden inmensamente superior, ya que entra en el orden de *la vida íntima de Dios*, superior a todos los milagros y a todas las señales exteriores de la revelación divina (6).

Es la misma vida sobrenatural, la misma gracia santificante, que está en el justo aquí en la tierra y en los santos en el cielo; la misma caridad infusa con dos diferencias: aquí conocemos a Dios, no con la claridad de la visión, sino en *la oscuridad* de la fe infusa; y además, aunque esperamos poseerlo de manera inamisible, todavía podríamos *perderlo* por nuestros pecados.

A pesar de estas dos diferencias, relativas a la fe y a la esperanza, se trata de la misma vida, ya que se trata de idéntica

(1) I Joan., v, 13.
(2) Joan., VIII, 51-53.
(3) II, II, q. 24, a. 3, ad 2; I, II, q. 69, a. 2; *De Veritate*, q. 14, a. 2.
(4) *Méditations sur l'Evangile*, 2 p., día 37, in Joan., XVII, 3.
(5) I, II, q. 113, a. 9, ad 2.
(6) I, II, q. III, a. 5: "*Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data*"; la gracia santificante, que nos une al mismo Dios, es muy superior a la profecía, a los milagros y a cualquier otra señal de intervención divina.

gracia santificante y de la misma caridad; las dos han de perdurar eternamente. Es lo que justamente decía Jesús a la Samaritana: "Si conocieras el don de Dios, tú me hubieras pedido de beber... El que bebiere del agua que yo le diere, no tendrá sed; al contrario, *el agua que yo le daré se convertirá en él en una fuente que manará por toda la eternidad*" (Juan, IV, 10-14). A la luz de este principio es preciso discernir lo que debe ser nuestra vida interior, y en qué forma se ha de desarrollar aquí plenamente para que sea un digno preludio de la vida eterna. Si la gracia santificante, las virtudes infusas y los dones están por su naturaleza ordenados a la vida eterna, ¿no lo estarán también a la unión mística? ¿No es ésta, en las almas generosas, el *preludio normal* de la vida de la eternidad?

Una consecuencia importante

Por lo que se acaba de exponer, podemos ya desde ahora deducir al menos una presunción acerca del carácter *no extraordinario* de la contemplación infusa de los misterios de la fe y de la unión con Dios que de ella resulta. Esta sospecha se irá confirmando más por lo que sigue, hasta convertirse en certeza.

La gracia santificante y la caridad, que nos unen a Dios en su vida íntima, son, en efecto, muy superiores a las *gracias gratis datæ y extraordinarias*, tales como la profecía y el don de lenguas, que son únicamente *signos* de la intervención divina y que por sí mismas no nos unen íntimamente con Dios. San Pablo lo afirma categóricamente (1) y Santo Tomás lo explica muy bien (2).

Ahora bien, de la gracia santificante, llamada "gracia de las virtudes y de los dones" (3), gracia recibida por todos en el bautismo, y no de las *gracias gratis datæ y extraordinarias*, es de donde procede, como lo veremos, la contemplación infusa, acto de la fe infusa, esclarecida por los dones de inteligencia y de sabiduría. En esto van de acuerdo los teólogos en general. Tenemos, pues, desde ahora muy fundada presunción

(1) Cf. I Cor., XII, 28 ss., XIII, 1 ss.

(2) I, II, q. III, a. 5: "Gratia gratum faciens est *multo excellentior* quam gratia gratis data."

(3) Cf. S. Tomás, III, q. 62, a. I.

de que la contemplación infusa y la unión con Dios, que a ella sigue, *no son de por sí extraordinarias*, como la profecía o el don de lenguas; y, no siendo de por sí extraordinarias, ¿no es evidente que se encuentran dentro del camino normal de la santidad?

Hay una segunda razón más convincente todavía que se desprende de lo que acabamos de exponer: La gracia santificante, estando por su propia naturaleza ordenada a la vida eterna, va igualmente ordenada, *y esto de una manera normal*, a la *disposición próxima perfecta a recibir inmediatamente la luz de la gloria.*

Ahora bien, esta disposición próxima es la caridad perfecta acompañada del *vivo deseo de la visión beatífica*, deseo que no se encuentra ordinariamente sino en la unión con Dios que sigue a la contemplación infusa de los misterios de la salvación.

Dicha contemplación no es pues por sí misma *extraordinaria*, como la profecía; sino que es más bien *algo eminente*, que, por lo que vamos diciendo, parece indudable encontrarse dentro de la *vía normal* de la santidad, si bien es relativamente rara, como la elevada perfección.

Preciso es igualmente añadir que el ardiente deseo de la visión beatífica no se encuentra según toda su perfección sino en la unión transformante, o en la unión mística superior, la que, por consiguiente, *no parece* encontrarse *fuera* del camino normal de la santidad. Para bien comprender el sentido y el alcance de esta razón, notemos que si hay algún bien que el cristiano debe desear ardientemente, ese bien es Dios mismo contemplado cara a cara y amado sobre todas las cosas, descartada la posibilidad de pecar. Es evidente que debe existir *proporción entre la intensidad del deseo y el valor del objeto deseado*; y en este caso ese valor es infinito. Deberíamos ser todos "Peregrinos del Absoluto", *quandiu in hac vita peregrinamur a Domino* (II Cor., v, 6).

En fin, como la gracia santificante está por naturaleza ordenada a la vida eterna, asimismo lo está a una *disposición próxima* a recibir *la luz de la gloria luego de la muerte*, sin pasar

por el purgatorio. Porque el purgatorio es una pena que supone una trasgresión que hubiera podido ser evitada, y una satisfacción imperfecta, que hubiera podido ser completa si hubiéramos aceptado de buen grado los trabajos de la vida presente. Es cierto, en efecto, que nadie será castigado con el purgatorio, sino por las faltas que hubiera podido evitar o por la negligencia en reparar las cometidas. *Normalmente* deberíamos *pasar el purgatorio* en esta vida, *haciendo méritos*, creciendo en la caridad, en vez de hacerlo en la otra, *en la que ya no hay ocasión de merecer*.

Pues bien, la disposición próxima para recibir la luz de la gloria *en seguida de la muerte* requiere una verdadera purificación, análoga a la que se encuentra en las almas que van a salir del purgatorio, con un gran deseo de la visión beatífica (1). Ese ardiente deseo no existe ordinariamente en esta vida, sino en aquella unión con Dios que nace de la contemplación infusa de los misterios de la salvación. Esta contemplación, en lugar de una gracia extraordinaria, parece más bien una gracia eminente en el camino normal de la santidad.

El deseo ardiente de Dios, soberano Bien, que es la disposición próxima para la visión beatífica, ha sido admirablemente expresado por San Pablo (II Cor., IV, 16 ss., y V, 1 ss.): "Aunque nuestro hombre exterior se corrompa, nuestro hombre interior se renueva de día en día... Pues nos lamentamos en esta morada, con el ardiente deseo que tenemos de ser revestidos con nuestra morada celestial... Y es el mismo Dios el que nos creó para ella y el que nos hizo donación de las arras del espíritu."

(1) S. Tomás explica muy bien este vivo deseo que tienen de Dios las almas del purgatorio; volveremos a hablar de esta cuestión al tratar, más adelante, de la purificación pasiva. Cf. IV *Sent.*, d. 21, a. I, *ad tertiam* q.: "Quanto aliquid magis desideratur, tanto ejus absentia est molestior. Et quia affectus, quo desideratur summum bonum post hanc vitam, in animabus sanctis est *intensissimus*, quia non retardatur affectus mole corporis, et etiam quia *terminus fruendi summo bono jam advenisset*, nisi aliquid impediret, et ideo *de tardatione maxime dolent*." Así el hambre nos produce intenso sufrimiento cuando, privados más de un día de todo alimento, llega el organismo a sentir imperiosa necesidad de comer. Del mismo modo es de *necesidad radical y absoluta* en la vida del alma, en la actual economía de la salvación, poseer a Dios inmediatamente después de la muerte. Lo cual, lejos de ser cosa en sí extraordinaria, está *en la vía normal*, como acontece en la vida de los santos.

Es evidente que para tratar convenientemente de las cuestiones de la teología ascética y mística, no se puede perder de vista y descender de estas alturas que nos hace conocer la Sagrada Escritura expuesta por los grandes maestros de teología. Si algún terreno existe en el que es preciso considerar a los hombres, *no como son, sino como deben ser*, ése es precisamente el de la espiritualidad. Es necesario que, elevándonos sobre las convenciones humanas, respiremos a pleno pulmón el aire de las cumbres. Bienaventuradas las almas afligidas que, como San Pablo de la Cruz, no encuentran aire respirable sino al lado de Dios y anhelan volar a El con todo su corazón.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA VIDA INTERIOR Y LA CONVERSACIÓN ÍNTIMA CON DIOS

Nostra conversatio in cœlis est.
Nuestra conversación está en el cielo.

(Filip., III, 20).

La vida interior, decíamos, supone el estado de gracia, que es el germen de la vida de la eternidad. Sin embargo el estado de gracia que existe en todos los niños después del bautismo, y en cualquier penitente que ha recibido la absolución de sus pecados, no basta para constituir lo que habitualmente llamamos la vida interior del cristiano. Es indispensable, además, la lucha contra todo lo que pudiera hacernos caer en el pecado, y una vigorosa tendencia del alma hacia Dios.

Desde este punto de vista, y para mejor comprender lo que debe ser la vida interior, conviene compararla con la conversación íntima que cada uno de nosotros sostiene consigo mismo. Bajo la influencia de la gracia, si somos fieles a ella, esta íntima conversación tiende a elevarse, a transformarse y a convertirse en conversación con Dios. Es ésta una observación elemental; como todas las verdades más vitales y profundas son verdades elementales en las cuales se ha pensado durante mucho tiempo, se las ha vivido y han acabado por hacérsenos objeto de contemplación casi continua.

Consideremos sucesivamente estas dos formas de conversación íntima, humana la una y la otra cada vez más divina y sobrenatural.

La conversación de cada uno consigo mismo

Desde el momento que el hombre cesa de ocuparse exteriormente, de conversar con sus semejantes; desde el instante que se encuentra solo, aun entre el bullicio de las calles de

una gran ciudad, luego comienza a entretenerse con sus pensamientos. Si es un joven, piensa con frecuencia en su porvenir; si es un anciano, piensa en el pasado, y sus experiencias, felices o desgraciadas, de la vida hacen que juzgue de muy distinta manera a sus semejantes y a las cosas.

Si ese hombre es fundamentalmente egoísta, esa su conversación íntima deriva a la sensualidad o al orgullo; piensa en el objeto de sus concupiscencias y de su envidia; y como de esa suerte no halla en sí sino tristeza y muerte, luego busca huir de sí mismo, exteriorizarse y divertirse para olvidar el vacío y la nada de su vida.

De esta conversación del egoísta consigo mismo nace un conocimiento de sí muy bajo y un amor no menos bajo de sí propio.

Se ocupa ese tal de la parte sensitiva de su alma, de lo que es común al hombre y al animal; tiene goces sensibles, tristezas sensibles, según que haga bueno o mal tiempo, según que gane o pierda en los juegos de azar; se ve envuelto en deseos y aversiones de la misma naturaleza y cuando se le contraría, se exalta en cólera e impaciencia, inspiradas únicamente por el amor desordenado de sí mismo.

Pero conoce muy poco *la porción espiritual de su alma*, aquella que es común al ángel y al hombre. Aun cuando crea en la espiritualidad del alma y de las facultades superiores, inteligencia y voluntad, está muy lejos de vivir en este orden espiritual. No tiene, por decirlo así, conocimiento experimental de esta parte superior de sí mismo y tampoco la estima en lo debido. Si por ventura la conociera, encontraría en ella *la imagen de Dios*, y comenzaría a amarse, no de una manera egoísta, en razón de sí mismo, sino por Dios. Casi constantemente, sus pensamientos recaen sobre lo que en sí tiene de inferior; y aunque a veces dé pruebas de inteligente y hábil sagacidad y astucia, su inteligencia, en lugar de elevarse, se rebaja siempre a lo que es inferior a ella. Fué creada para contemplar a Dios, verdad suprema, y se deja envolver en el error, obstinándose a veces en defenderlo con gran ahinco. Cuando la vida no está a la altura del pensamiento, el pensamiento desciende hasta el nivel de la vida, ha dicho alguien. Y así todo decae, y las más altas convicciones se apagan hasta extinguirse.

La conversación íntima del egoísta consigo mismo condu-

ce así a la muerte y no es vida interior. Su amor propio lo lleva a pretender hacerse centro de todo, a reducir todo a sí, las personas y las cosas; y como esto es imposible, pronto cae en el desencanto y el disgusto; se hace insoportable a sí y a los demás, y termina aborreciéndose, por haber querido amarse sin medida. A veces acaba aborreciendo la vida por haber anhelado por lo que la vida tiene de inferior (1).

Si, aun no estando en estado de gracia, comienza el hombre a buscar el bien, su conversación consigo mismo es ya totalmente diferente. Piensa, por ejemplo, qué cosas son necesarias para vivir honestamente y hacer vivir así a los suyos. Siente por esto graves preocupaciones, comprende su debilidad y la necesidad de poner su confianza, no en sí mismo, sino en Dios.

Este hombre, todavía en pecado mortal, puede conservar la fe cristiana y la esperanza, que subsisten en nosotros aun después de perder la caridad, mientras nuestro pecado no haya sido de incredulidad, presunción o desesperación. En semejante caso, la conversación íntima que este hombre sostiene consigo mismo es a veces esclarecida por la luz sobrenatural de la fe; medita algunas veces en la vida eterna y aspira a ella, aunque con débil deseo. Y es a veces empujado por una inspiración especial a entrar en una iglesia para orar.

Si este hombre, en fin, tiene al menos atrición de sus pecados y recibe la absolución, vuelve al estado de gracia y a la caridad, al amor de Dios y del prójimo. Muy pronto, en la soledad de sus pensamientos, su conversación consigo mismo cambia; comienza a amarse santamente, no por sí

(1) Cf. SANTO TOMÁS, II, II, q. 25, a. 7: Utrum peccatores seipsos diligant. "Mali non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos; sed diligunt id quod seipsos reputant. *Boni* autem vere cognoscentes seipsos, *vere seipsos diligunt... quantum ad interiorem hominem...* et delectabiliter *ad cor proprium redeunt...* E contrario mali non volunt conservari in integritate *interioris hominis,* neque appetunt ei spiritualia bona; neque ad hoc operantur; *neque delectabile est eis secum convivere, redeundo ad cor,* quia inveniunt ibi mala et praesentia et praeterita et futura, neque etiam sibi ipsis concordant propter conscientiam remordentem."

mismo sino *por Dios*, y lo mismo a los suyos, y a comprender que debe perdonar a sus enemigos y aun amarles y desearles la vida eterna como la desea para sí. Pero sin embargo, acaece muchas veces que esa conversación íntima del hombre en estado de gracia persiste en su egoísmo, en el amor propio, en la sensualidad y en el orgullo. Estas faltas no son mortales en él, sino veniales; pero si son reiteradas le inclinan a caer en el pecado mortal, es decir a volver a la muerte espiritual. En tal caso, comienza el hombre nuevamente a huir de sí mismo, porque encuentra en sí, no la vida, sino la muerte; y en lugar de hacer seria reflexión sobre esta desgracia, sucede a veces que se adentra más y más en la muerte, entregándose a los placeres, a la sensualidad y al orgullo.

Eso no obstante, en los momentos de soledad, *la conversación íntima vuelve a reanudarse*, como en prueba de que no puede ser interrumpida. Querría acabar con ella, pero no le es dado conseguirlo. *Es que en el fondo de su alma persiste un afán incoercible*, al cual es preciso dar satisfacción. Pero ese afán y ese deseo sólo Dios puede llenarlos, y le será preciso entrar de lleno en el camino que conduce a él. *Tiene el alma necesidad de conversar con alguien que no sea ella.* ¿Por qué? Porque ella no es su propio fin último. Porque su fin no es otro que Dios vivo y sólo en él puede encontrar su descanso. Como dice San Agustín, "*Irrequietum est cor nostrum, Domine, donec requiescat in te*" [1].

La conversación interior con Dios

La vida interior es justamente una elevación y una transformación de la conversación íntima de cada cual consigo mismo, desde el momento que hay en ella tendencia a convertirse en conversación con Dios.

(1) *Confessiones*, I, I. "Nuestro corazón está, Señor, inquieto, mientras no descanse en ti." Ésta es la prueba de la existencia de Dios por el deseo natural de la felicidad; felicidad verdadera y perdurable, que sólo puede encontrarse en el Soberano Bien, siquiera imperfectamente conocido y amado sobre todas las cosas, más que nosotros mismos. En otro lugar desarrollamos esta prueba. Cf. *La Providencia y la confianza en Dios*, pp. 50-64.

San Pablo dice (I Cor., II, 11): "*¿Quién de entre los hombres conoce lo que pasa en su interior, sino el espíritu del mismo hombre que está dentro de cada uno? De igual manera, nadie conoce lo que sucede en Dios, sino el mismo Espíritu de Dios.*"

Pero el Espíritu de Dios manifiesta progresivamente a las almas de buena voluntad lo que Dios desea de ellas, y las gracias que quiere otorgarles. Ojalá fuéramos dignos de recibir con docilidad *todo* lo que Dios nos quiere dar. Dice el Señor a los que le buscan: "Tú no andarías tras de mí si no me hubieras ya encontrado."

Esta gradual manifestación de Dios al alma que le busca, no carece de lucha; ya que esa alma tiene que desprenderse de las ligaduras que son la consecuencia del pecado, haciendo desaparecer poco a poco lo que San Pablo llama "el hombre viejo", para cambiarlo por el "hombre interior".

Este santo escribe a los Romanos (VII, 21): "Esta ley encuentro en mí: cuando quiero practicar el bien, el mal está a mi lado. *Hallo placer en la ley de Dios según el hombre interior;* pero veo en mis miembros otra ley que lucha contra la ley de mi espíritu."

Lo que San Pablo llama "el hombre interior", es lo que hay de más elevado en nosotros; la razón esclarecida por la fe y la voluntad, que deben dominar la sensibilidad, común al hombre y al animal.

Añade San Pablo: "No perdamos el ánimo; pues a medida que el hombre exterior se extingue en nosotros, *el hombre interior se va renovando de día en día.*" Su juventud espiritual se renueva continuamente, como la del águila, con las gracias que cada día recibe. Tanto que el sacerdote, al subir al altar, puede decir, cada mañana, aunque tenga noventa años: "Subiré al altar de Dios, al Dios que regocija mi juventud. *Introibo ad altare Dei, ad Deum qui lætificat juventutem meam* (S. XLII, 4).

San Pablo insiste (Col., III, 9): "No os engañéis los unos a los otros, ya que os despojasteis del hombre viejo con sus obras y os revestisteis *del hombre nuevo que, renovándose sin cesar, a imagen de aquel que lo creó,* alcanza el conocimiento perfecto. En esta renovación, ya no hay griego, ni judío... ni bárbaro, ni esclavo, ni hombre libre; sino que Cristo está todo en todos." El hombre interior se renueva

sin cesar, a imagen de Dios que no envejece. La vida de Dios está sobre lo pasado, lo presente y lo porvenir; sólo está medida por el único instante de la inmoble eternidad. De igual manera Jesucristo resucitado no muere ya y permanece en una eterna juventud; y nos vivifica con sus gracias siempre renovadas, para asemejarnos a Él.

A los Efesios (III, 14) escribe igualmente San Pablo: "Doblo la rodilla delante del Padre (Dios), a fin de que os conceda, según los tesoros de su gloria, el *que seáis fuertemente fortificados por su espíritu en vuestro hombre interior;* y que Cristo habite en vuestros corazones por la fe, de suerte que, *enraizados y fortificados en la caridad*, seáis hechos capaces de comprender con todos los santos la largura, la anchura, la profundidad y la altura, y aun de conocer la caridad de Cristo, que sobrepasa a todo conocimiento, de modo que quedéis llenos de la plenitud de Dios."

Ésta es la vida interior en toda su profundidad; la que constantemente aspira a la contemplación de los misterios de Dios y de ellos se nutre en una unión cada día más íntima con Él. Ahora bien, esto está escrito no solamente para las almas privilegiadas, sino para todos los cristianos de Éfeso, como asimismo para los de Corinto.

Y San Pablo añade: "Renovaos en vuestro espíritu y en vuestros pensamientos y aprended a vestiros del hombre nuevo, creado según Dios en justicia y santidad verdaderas... Id adelante en la caridad, a ejemplo de Cristo, que nos amó y se ofreció a Dios por nosotros, en sacrificio y oblación de suave olor." (Efes., IV, 23; V, 2.)

Esclarecidos por estas palabras inspiradas, que recuerdan lo que Jesús, en las Bienaventuranzas, nos prometió y lo que nos donó al morir por nosotros, podemos definir la *vida interior:*

Es una vida sobrenatural que, por un verdadero espíritu de abnegación y de oración, hace que aspiremos a la unión con Dios y nos conduce a ella.

Esa vida comprende una fase en la que domina la purificación; otra, de iluminación progresiva, en vista a la unión con Dios, como lo enseña toda la tradición, que ha distin-

guido así la vía purgativa o purificativa de los incipientes, la vía iluminativa de los adelantados y la vía unitiva de los perfectos.

La vida interior pasa así a ser, cada vez más, una conversación con Dios, en la que poco a poco, el hombre se desprende del egoísmo, del amor propio, de la sensualidad, del orgullo; y en la que, por la frecuente oración, pide al Señor las gracias siempre renovadas de que se ve necesitado (1).

De esta suerte, comienza el hombre a conocer experimentalmente no ya sólo la parte inferior de sí mismo, sino la porción más elevada. Sobre todo comienza a conocer a Dios de una manera vital; a tener experiencia de las cosas de Dios. Poco a poco *el pensamiento de nuestro propio yo,* hacia el cual hacemos convergir todas las cosas, *cede el lugar al pensamiento habitual de Dios.* Y del mismo modo el amor egoísta de nosotros mismos y de lo que hay en nosotros de menos noble, se transforma progresivamente en amor de Dios y de las almas en Dios. La conversación interior cambia, tanto que San Pablo pudo decir: "*Nostra autem conversatio in cœlis est.* Nuestra conversación es ya en el cielo, nuestra verdadera patria." (Filip., III, 20) Santo Tomás insistió sobre esta cuestión (2).

(1) El autor de la *Imitación,* ya desde el capítulo primero, enseña con gran precisión en qué consiste la vida interior, con estas palabras: "La doctrina de Jesucristo es superior a la de todos los santos; y *el que poseyera su espíritu hallaría en ella maná escondido.* Pero sucede que muchos, aunque a menudo oigan el Evangelio, se enfervorizan poco, porque no tienen el espíritu de Cristo. El que deseare, pues, entender con perfección y complacencia las palabras de Cristo, *procure conformar con él toda su vida.*"

(2) Particularmente en dos importantes capítulos de *Contra Gentes,* l. IV, c. XXI, XXII, sobre los efectos y las señales de la morada en nosotros de la SS. Trinidad. Dice al principio del c. XXII: "Hoc videtur esse amicitiae maxime proprium simul conversari ad amicum. *Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius,* sicut et apostolus dicebat (Philip. III, 20): *Nostra conversatio in caelis est.* Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum Sanctum Dei contemplatores constituamur; unde Apostolus dicit, II Cor., III, 18, *Nos autem omnes revelata facie gloriam Dei speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem tanquam a Domini Spiritu.*"

Quienes meditaren esos dos capítulos, podrán darse cuenta de si, para Santo Tomás, la contemplación infusa de los misterios de la fe, está o no en la vía normal de la santidad.

La vida interior es pues, sobre todo, en un alma en estado de gracia, vida de humildad, de abnegación, de fe, de esperanza y de caridad, con la paz que procura la subordinación progresiva de nuestros sentimientos y de nuestra voluntad al amor de Dios que será el objeto de nuestra beatitud.

Para llevar vida interior no basta, pues, prodigarse mucho en el apostolado exterior; tampoco bastaría poseer una gran cultura teológica. Ni siquiera es esto necesario. Un principiante generoso, que posea verdadero espíritu de abnegación y de oración, posee ya verdadera vida interior que debe desarrollarse más y más.

En esta conversación interior con Dios, que tiende a hacerse continua, el alma habla mediante la oración, *oratio*, que es la palabra por excelencia, la que existiría si Dios no hubiera creado sino una sola alma o un ángel solo; esta criatura dotada de inteligencia y de amor, hablaría así con su Creador. La oración es ya de súplica, ya de adoración y de acción de gracias; pero siempre es una elevación del alma hacia Dios. Y Dios responde recordándonos las cosas que nos enseñó en el Evangelio y que nos son útiles para la santificación del momento presente. ¿No dijo Nuestro Señor: "*El Espíritu Santo que mi Padre enviará en mi nombre, os enseñará todas las cosas, y os recordará lo que yo os he enseñado?*" (Joan., XIV, 26.)

El hombre va haciéndose así cada vez más hijo de Dios, conoce con mayor claridad que Dios es su Padre y va como aniñándose más y más en su presencia. Comprende lo que quería decir Jesús a Nicodemus; que es preciso volver al seno del Padre para nacer de nuevo espiritualmente y cada vez más íntimamente, con aquel nacimiento espiritual que es una similitud, remota desde luego, del nacimiento eterno del Verbo (1). Los santos siguen realmente este camino, y así entre sus almas y Dios se establece esa conversación que,

(1) San Francisco de Sales nota en algún lugar que, a medida que el hombre va creciendo, cada vez se basta más y depende menos de su madre, que apenas le es necesaria desde que llega a la edad adulta; por el contrario, el hombre interior, a medida que va creciendo, va teniendo más clara conciencia de su divina filiación, que le hace hijo de Dios, y cada vez se hace más niño en su presencia, hasta volver, por decirlo así, al seno divino; en él permanecen eternamente los bienaventurados.

por decirlo así, nunca se interrumpe. Por eso, de Santo Domingo se decía que no sabía hablar sino de Dios o con Dios; por eso era siempre muy caritativo con los hombres, y al mismo tiempo prudente, justo y fuerte.

Esta conversación con Dios se establece por la influencia de Cristo mediador, como lo canta repetidas veces la liturgia, y particularmente el himno *Jesu dulcis memoria*, que es una espléndida expresión de la vida interior del cristiano:

Jesu, spes pœnitentibus,
Quam pius es petentibus!
Quam bonus te quærentibus!
Sed quid invenientibus!

Oh Jesús, esperanza de los penitentes: ¡Qué tierno eres para los que te imploran! ¡qué bueno para los que te buscan!
¡Qué no serás para los que te han encontrado!

Nec lingua valet dicere,
Nec littera exprimere,
Expertus potest credere
Quid sit Jesum diligere.

Ni la lengua puede decir,
ni la escritura expresar
lo que es amar al Salvador;
sólo puede creerlo el que lo ha experimentado.

Seamos del número de aquellos que le buscan y a quienes se ha dicho: "Tú no me buscarías, si no me hubieras encontrado ya."

CAPÍTULO TERCERO

DEL ORGANISMO ESPIRITUAL

Art. I. La vida natural y la vida sobrenatural del alma. — Art. II. Las virtudes teologales. — Art. III. Las virtudes morales. — Art. IV. Los dones del Espíritu Santo. — Art. V. La gracia actual, sus diversas formas y la fidelidad que exige.

La vida interior, que supone el estado de gracia, consiste, lo hemos dicho ya, en una generosa tendencia del alma hacia Dios, mediante la cual, la conversación íntima de cada uno consigo mismo se eleva poco a poco, se transforma, y llega a ser conversación íntima del alma con Dios. Esto es, como queda dicho, la vida eterna iniciada en la oscuridad de la fe, antes de alcanzar su máximo esplendor en la claridad de la visión inamisible.

Para mejor comprender lo que es en nosotros este germen de vida eterna, *semen gloriæ*, es preciso considerar que de la gracia santificante descienden a nuestras facultades las virtudes infusas, teologales y morales, y los siete dones del Espíritu Santo; virtudes y dones que son como las funciones subordinadas de un mismo organismo, del organismo espiritual que se ha de ir perfeccionando hasta nuestra entrada en el cielo.

ARTÍCULO PRIMERO

LA VIDA NATURAL Y SOBRENATURAL DEL ALMA

Importa distinguir bien en nuestra alma lo que constituye su propia naturaleza, y lo que es en ella un don absolutamente gratuito de Dios. La misma distinción ha de hacerse en el ángel, que igualmente posee su propia naturaleza, muy inferior, aunque sea espiritual, al don de la gracia.

Si consideramos atentamente al alma humana en su naturaleza, echaremos de ver en ella dos porciones muy diferentes; una de orden sensible, y la otra de orden suprasensible

o intelectual. *La parte sensitiva del alma es común al hombre y al animal;* comprende los sentidos externos, los sentidos internos, la imaginación y la memoria sensible, y la sensibilidad o apetito sensitivo, del cual derivan las diversas pasiones o emociones que llamamos el amor sensitivo y el odio, el deseo y la aversión, la alegría sensitiva y la tristeza, la esperanza y la desesperación, la audacia y el temor, y la cólera. Esta vida sensitiva existe íntegramente en el animal, bien que sus pasiones sean apacibles, como en el cordero y la paloma, o bien violentas, como en el lobo y el león.

Elevada sobre esta parte sensitiva, común al hombre y al animal, existe en nuestra naturaleza *una porción intelectual, común al hombre y al ángel,* bien que en el ángel sea mucho más vigorosa y más bella. Merced a esta parte intelectual, nuestra alma es superior al cuerpo; por eso la llamamos *espiritual;* y no depende intrínsecamente del cuerpo, y así ha de sobrevivir después de la muerte.

De la esencia del alma y de esta porción elevada derivan en nosotros dos facultades superiores, la inteligencia y la voluntad (1). *La inteligencia* conoce, no solamente las cualidades sensibles, los colores, los sonidos, sino que conoce *el ser, lo real inteligible,* de las verdades necesarias y universales como ésta: "Nada sucede sin una causa y, en último término, sin una causa suprema; hay que hacer el bien y evitar el mal; haz lo que debes, pase lo que pase." Jamás podrá llegar el animal al conocimiento de estos principios; aunque su imaginación se perfeccionase indefinidamente, jamás alcanzará ese orden intelectual de las verdades necesarias y universales; nunca pasa del orden de las cualidades sensibles, conocidas en su singularidad contingente.

(1) Para conocer y para querer, el alma humana y el ángel tienen necesidad de dos *facultades;* y en esto difieren de Dios. Dios, que es el mismo Ser, el Pensamiento, la Sabiduría y el amor, *ninguna necesidad* tiene de ellas para conocer y amar. Por el contrario, el ángel y el alma, como no son el Ser mismo, sólo poseen una naturaleza o *esencia* capaz de recibir la existencia. Además, en ellos, *la existencia* limitada que poseen *es distinta de los actos* de conocimiento y de querer cuyo objeto es ilimitado; por eso *la esencia* del alma o del ángel, que recibe la existencia que le es propia, es *distinta de las facultades* o potencias capaces de producir, no el acto permanente de existir, sino los sucesivos de conocimiento y volición. Cf. SANTO TOMÁS, I, q. 54, a. 1, 2, 3.

Como la inteligencia *conoce el bien de una manera universal*, y no solamente el bien deleitable o útil, sino el bien honesto y racional, como por ejemplo: "vale más morir que ser traidor", igualmente, y como una consecuencia, *la voluntad puede amar este bien y querer realizarlo.* Por ese camino, es inmenso su dominio sobre la sensibilidad y las emociones comunes al hombre y al animal. Por la inteligencia y la voluntad el hombre se asemeja al ángel; aunque nuestra inteligencia, a diferencia de la inteligencia angélica, depende, en esta vida, de los sentidos que le presentan los primeros objetos de su conocimiento.

Las dos facultades superiores, inteligencia y voluntad, pueden desarrollarse grandemente, como sucede en los hombres de genio y en los que se ocupan en actividades superiores, pero podrían esos hombres no llegar nunca a conocer ni amar la vida íntima de Dios, que es de otro orden, de un orden absolutamente sobrenatural, lo mismo en el ángel que en el hombre. El hombre y el ángel pueden conocer a Dios naturalmente, desde afuera, por el reflejo de sus perfecciones en las criaturas; pero ninguna inteligencia creada puede, por sus fuerzas naturales, llegar, aun confusa y oscuramente, *al objeto propio y formal de la inteligencia divina* (1). El pretenderlo sería sostener que esa inteligencia creada es de la misma naturaleza que Dios, ya que sería especificada por idéntico objeto formal (2). Como dice San Pablo (I Cor., II, 11): "¿Quién entre los hombres conoce lo que pasa en el hombre, si no es el espíritu del hombre que está en él? Asimismo, *nadie conoce lo que está en Dios, sino el mismo espíritu de Dios.*" La razón es por ser de un orden esencialmente sobrenatural.

Ahora bien, la gracia santificante, germen de la gloria, *semen gloriæ*, nos introduce en este orden superior de verdad y de vida. Es ella *vida esencialmente sobrenatural*, participación de la vida íntima de Dios, *participación de la naturaleza di-*

(1) Así el hombre indocto, que sólo confusamente comprende lo real inteligible, que es el objeto de la filosofía, posee, no obstante, una inteligencia *de la misma naturaleza* que la del filósofo; pero ninguno de los dos son capaces, por sus solas fuerzas naturales, de comprender *la vida íntima de Dios*.

(2) Cf. Santo Tomás, I, q. 12, a. 4.

vina, ya que nos dispone desde ahora *a ver un día a Dios como él se ve a sí mismo y a amarle como se ama Él.* San Pablo nos lo ha dicho (I Cor., II, 9): "Hay cosas que ni el ojo vió, ni la oreja oyó, ni han llegado al corazón del hombre; las cosas que Dios ha preparado para los que le aman. A nosotros las ha revelado Dios por su Espíritu, porque el Espíritu lo penetra todo, *aun las profundidades de Dios.*"

La gracia santificante, que comienza a hacernos vivir en este orden superior, supraangélico, de la vida íntima de Dios, es como un injerto divino recibido en la esencia misma de nuestra alma, con el fin de sobreelevar su vitalidad y permitirle dar, no solamente frutos naturales, sino los sobrenaturales, acciones dignas de la vida eterna.

Este injerto divino de la gracia santificante es pues en nosotros algo que está muy sobre la vida natural de nuestra alma espiritual e inmortal, una *vida esencialmente sobrenatural, muy superior a los milagros sensibles* (1).

Desde este momento, esta vida de la gracia se desarrolla en nosotros *en forma de virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo.* Así como en el orden natural, de la esencia misma de nuestra alma derivan nuestras facultades intelectuales y sensitivas, del mismo modo, en el orden sobrenatural, *de la gracia santificante,* recibida en la esencia del alma, *derivan,* en nuestras facultades superiores e inferiores, *las virtudes infusas y los dones,* que constituyen, con la raíz de donde proceden, nuestro organismo espiritual o sobrenatural (2). Este organismo espiritual nos fué dado en el bautismo, y se nos vuelve a dar por la absolución, cuando hemos tenido la desgracia de perderlo.

El organismo espiritual lo podemos sintetizar en este cuadro de las virtudes y los dones:

(1) El milagro sensible de la resurrección de un cuerpo, devuélvele *sobrenaturalmente la vida natural.* Mientras que la gracia santificante, que resucita al alma, es vida esencialmente sobrenatural. El milagroso efecto de la resurrección corporal no es en sí sobrenatural, sino sólo en el modo, "non *quoad essentiam,* sed *quoad modum* productionis suae". Por eso el milagro, aunque sobrenatural por su causa, es naturalmente cognoscible, mientras que la vida esencialmente sobrenatural de la gracia no puede ser conocida naturalmente. Para señalar esta diferencia, se dice con frecuencia que el milagro es más bien *preternatural* que *sobrenatural,* y este último término queda reservado para designar la vida sobrenatural.

(2) Cf. SANTO TOMÁS, I, II, q. 63, a. 3.

VIRTUDES			DONES
teologales	caridad	....	don de sabiduría
	fe	....	don de inteligencia
	esperanza	....	don de ciencia
morales	prudencia	....	don de consejo
	justicia		
	religión	....	don de piedad
	penitencia		
	obediencia		
	fortaleza	....	don de fortaleza
	paciencia		
	templanza	....	don de temor
	humildad		
	mansedumbre		
	castidad		

Cf. Santo Tomás, II-II. Tratado de cada una de las virtudes, en donde se habla del don correspondiente. El don de temor corresponde a la vez a la templanza y a la esperanza (1), pero esta última virtud es también sostenida por el don de ciencia, que nos enseña el vacío de las cosas creadas, moviéndonos así a desear a Dios y confiar en Él (2).

ARTÍCULO SEGUNDO

LAS VIRTUDES TEOLOGALES

Las virtudes teologales son virtudes infusas que tienen por *objeto* a Dios mismo, último fin nuestro sobrenatural. Por esta razón se las llama teologales. En cambio, las virtudes morales infusas tienen por *objeto* los medios sobrenaturales, proporcionados a nuestro último fin. Así la prudencia dirige nuestros actos a su consecución; la religión hace que rindamos a Dios el culto que le es debido; la justicia nos hace dar a cada uno lo que le debemos; la templanza regula nues-

(1) II, II, q. 141, a. 1, 3: "Temperantiae etiam respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refraenatur a delectationibus carnis, sec. illud Ps. CXVIII: *Confige timore tuo carnes meas*... Correspondet etiam virtuti spei."

(2) II, II, q. 9, a. 4.

tra sensibilidad, impidiéndole extraviarse, y la hace concurrir a su manera a que nos encaminemos a Dios ([1]).

Entre las virtudes teologales, *la fe infusa*, que hace que creamos *todo lo que Dios ha revelado* por ser la misma verdad, es como una especie de sentido espiritual superior que nos permite percibir una armonía divina, inaccesible a los demás medios que tenemos de conocimiento. La fe infusa es a modo de un sentido espiritual del oído, destinado a escuchar una sinfonía espiritual que tiene a Dios por autor. De manera que hay una diferencia inmensa entre el estudio simplemente histórico del Evangelio y de los milagros que lo confirman, y el acto sobrenatural de fe por el que creemos en el Evangelio, como palabra de Dios. Un hombre muy instruído y que busca sinceramente la verdad, puede hacer un estudio histórico y crítico del Evangelio y de los milagros que lo confirman, sin llegar todavía a creer; sólo creerá sobrenaturalmente después de haber recibido la gracia de la fe, que le introducirá en un mundo superior, más alto aún que la vida del ángel. "*La fe es un don de Dios*", dice San Pablo (Efes., II, 8); ella es el fundamento de la justificación, porque nos conduce a conocer el fin sobrenatural hacia el que estamos obligados a caminar ([2]). La Iglesia ha definido contra los semipelagianos que aun *el initium fidei*, el principio de la fe es un don de la gracia ([3]). Y todos los grandes teólogos han demostrado que la fe infusa es *esencialmente sobrenatural*, de una sobrenaturalidad muy superior a la del milagro sensible, y aun a la de la profecía que anuncia un futuro contingente, de orden natural, como el fin de una guerra ([4]). *La fe*, en efecto, *hace que nos adhiramos sobre-*

([1]) Cf. Santo Tomás, I, II, q. 62, a. 1 y 2.

([2]) *Ad Romanos*, IV, 1-25: Si Abraham fué justificado por las obras...; "lo cual le fué imputado a justicia". Nosotros sólo por la fe hallaremos la salvación, que es un don de Dios; por la fe en Jesucristo.

([3]) Cf. Denzinger, *Enchiridion*, nº 178.

([4]) Cf. Santo Tomás, II, II, q. 6, a. 1 y 2. Así como las virtudes se especifican por su objeto formal, esta sobrenaturalidad de la fe infusa depende de su objeto primario y de su motivo formal, que son inaccesibles a cualquier conocimiento natural. El objeto primario de la fe es, en efecto, el mismo *Dios en su vida íntima*, y el motivo formal de la fe infusa es *la autoridad de Dios revelante*. Y nos es posible conocer por sola la razón la autoridad de Dios autor de la naturaleza, y aun del milagro sensible; pero no podemos por sola

naturalmente a aquello que Dios nos revela sobre su vida íntima, según las enseñanzas de la Iglesia, encargada de conservar el depósito de la revelación.

La fe infusa es por consiguiente de un orden inmensamente superior al estudio histórico y crítico del Evangelio. Como muy acertadamente lo dice el P. Lacordaire: "Ved a ese sabio que estudia la doctrina católica, que no la rechaza con amargura y que aun dice sin cesar: felices vosotros los que tenéis fe; yo quisiera tenerla como vosotros, pero no puedo. Y dice una gran verdad: quiere y no puede (todavía); porque el estudio y la buena fe no siempre llegan a la conquista de la verdad, para que se vea claro que *la certeza racional* no es *la certeza fundamental* sobre la que se apoya la doctrina católica. Ese sabio conoce la doctrina católica, admite sus hechos, percibe su fuerza; está cierto de que existió un hombre que se llamaba Jesucristo, que vivió y murió de una manera prodigiosa; se emociona con la sangre de los mártires y con la constitución de la Iglesia; y aun estará dispuesto a afirmar que es el mayor prodigio que se haya visto en el mundo; casi afirmará que es verdadera. Y sin embargo no acaba de confesarlo; se siente aplastado por la verdad, como cuando se sueña o se ve sin acabar de ver. Pero un buen día, ese sabio se postra de rodillas; ve la miseria del hombre, levanta sus ojos al cielo y exclama: *¡Desde el abismo de mi miseria, oh Dios mío, levanto hacia ti mi voz!* Al acabar de decir estas palabras, acontece en él una cosa extraña; caen las escamas de sus ojos y un gran misterio se cumple en su interior: ¡ese hombre es otro! Es desde ahora manso y humilde de corazón; ya puede morir, pues ha conquistado la verdad" (1).

Si para llegar al motivo formal de la fe cristiana bastase la fe adquirida, fundada en el examen histórico del Evangelio y de los milagros que lo confirman, *la fe infusa sería inútil,* como asimismo la esperanza y la caridad infusas: bas-

esta razón adherirnos a la autoridad de Dios autor de la gracia. Por tal motivo Dios interviene al revelarnos los misterios esencialmente sobrenaturales de la Trinidad, Encarnación, Redención, Eucaristía y el de la vida eterna. En otro lugar tratamos detenidamente de esta capital cuestión Cf. *De Revelatione.* t. I, c. XIV, pp. 458-514; y *Perfection chrétienne et contemplation,* t. I, pp. 62-87.

(1) P. Lacordaire, *Conférences à Notre-Dame,* conf. 17.

taría la buena voluntad natural de que hablaban los pelagianos. Para éstos la gracia y las virtudes infusas no eran de necesidad absoluta para la salvación, sino sólo para realizar más fácilmente los actos de la vida cristiana (1).

La fe infusa es a modo de una facultad auditiva sobrenatural, como un sentido musical superior que nos permite percibir las armonías espirituales del reino de los cielos, y oír, en cierto modo, la voz de Dios en la de los profetas y en la de su Hijo, antes de haber sido admitidos a verle cara a cara. Entre el incrédulo que estudia el Evangelio y el creyente, hay una diferencia semejante a la que existe entre dos oyentes de una sinfonía de Beethoven, de los que el uno tiene sentido musical y el otro no. Ambos oyen todas las notas, pero uno solo capta el sentido y el alma de la sinfonía. De manera semejante, el creyente acepta sobrenaturalmente el Evangelio, y se adhiere a él, aunque sea iletrado; mientras que el sabio, con todos los instrumentos de la crítica, no puede, careciendo de la fe infusa, prestarle adhesión. "*Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se.*" (I Joan., v. 10.)

Por eso dice el mismo P. Lacordaire (2): "Lo que acontece en nosotros, cuando creemos, *es un hecho de iluminación íntima y sobrehumana.* No digo que las cosas exteriores no obren en nosotros como motivos racionales de certeza; pero el acto preciso de esta *certeza suprema* de que hablo ahora, nos afecta directamente como un fenómeno luminoso; digo más, como un *fenómeno supraluminoso*... Si fuera de otro modo, ¿cómo querríais que hubiera *proporción* entre *nuestra adhesión*, que sería natural, racional, y un *objeto* que sobrepasa a la naturaleza y a la razón?... (3). De esta manera una intuición simpática consigue, entre dos hom-

(1) Cf. DENZINGER, *Enchiridion*, nº 179. La fe adquirida existe en los demonios que perdieron la fe infusa, pero que creen como contra su voluntad, por la evidencia de los milagros y otros signos de la revelación. Cf. SANTO TOMÁS, II, II, q. 5, a. 2; *de Verit.*, q. 14, a. 9, ad 4.

(2) *Op. cit.*, conf. 17.

(3) Santo Tomás dice asimismo, *de Veritate*, q. 14, a. 2: "Vita aeterna consistit in plena Dei cognitione. Unde oportet hujusmodi cognitionis supernaturalis aliquam *inchoationem* in nobis fieri; et haec est *per fidem*, quae ea tenet *ex infuso lumine* quae naturaliter cognitionem excedunt." Item, II, II, q. 6, a. 1 y 2. Indudablemente la luz de la fe es aún oscura, mas de una *transparente oscuridad*, es decir superior y no inferior a la evidencia de la razón.

bres, lo que la lógica no hubiera conseguido en muchos años. De esta manera, a veces, una súbita iluminación enciende el genio.

"Un convertido os dirá: leí, razoné, lo pretendí, pero nada pude conseguir. Un día, sin que pueda explicar cómo, en la esquina de una calle, en el rincón de mi hogar, me he sentido otro hombre, he creído... Lo que ha pasado en mí, en el momento en que eso ha sucedido, es totalmente distinto de lo que a ese momento precedió. Acordaos de los discípulos de Emaús."

Hace cincuenta años, quien no hubiera conocido aún la telegrafía sin hilos, hubiera quedado no poco sorprendido al escuchar que un día se podría oír en Roma una sinfonía ejecutada en Viena. Mediante la fe infusa oímos una sinfonía espiritual que tiene su origen en el cielo. Los perfectos acordes de tal sinfonía se llaman los misterios de la Trinidad, de la Encarnación, de la Redención, de la misa, de la vida eterna.

Por esta audición superior es conducido el hombre hacia la eternidad; y deber suyo es aspirar con más alma cada día hacia las alturas de donde procede esta armonía.

Para tender efectivamente hacia ese fin sobrenatural y llegar a él, el hombre ha recibido como dos alas; la de la *esperanza* y la de la *caridad*. Sin ellas, no le sería dado sino caminar en el sentido que le marca la razón; con ellas vuela en la dirección señalada por la fe.

Igualmente nuestra inteligencia, sin la luz infusa de la fe, no puede conocer nuestro fin sobrenatural; como tampoco puede nuestra voluntad aspirar a él si sus fuerzas no han sido aumentadas, centuplicadas, elevadas a un orden superior. Para esto le es preciso un amor sobrenatural y nuevo impulso.

Por la esperanza deseamos poseer a Dios, y para conseguirlo, nos apoyamos, no en nuestra fuerza sino *en el auxilio que Él nos ha prometido. Nos apoyamos en Dios mismo, que siempre escucha a los que le invocan.*

La caridad es un amor de Dios superior, más desinteresado; *hace que amemos a Dios*, no sólo para poseerlo un día, sino *por él mismo; y amarlo más que a nosotros mismos*, en razón de su infinita bondad, más amable en sí que todos

los beneficios que nos vienen de su mano [1]. Esta virtud nos hace amar a Dios por encima de todo, *como a un amigo* que nos ha amado primero. A Él ordena los actos de las demás virtudes que ella vivifica y hace meritorias. Ella es nuestra gran fuerza sobrenatural; *la fuerza del amor* que venció, durante siglos de persecución, todos los obstáculos, aun en débiles criaturas como Santa Inés y Santa Lucía.

El hombre esclarecido por la fe se dirige así hacia Dios, llevado en las alas de la esperanza y del amor. Pero en cuanto peca mortalmente, pierde la gracia santificante, ya que vuelve las espaldas a Dios, a quien deja de amar más que a sí mismo. La misericordia divina le conserva sin embargo la fe infusa y la esperanza infusa, mientras no hubiere pecado mortalmente contra estas dos virtudes. Y aun conserva la luz que le señala la ruta que ha de seguir, y puede todavía confiar en la infinita misericordia y pedirle la gracia de la conversión.

De estas tres virtudes teologales, la caridad es la más elevada, y con la gracia santificante ha de durar eternamente. "La caridad, dice San Pablo nunca morirá... Ahora estas tres cosas permanecen: la fe, la esperanza, la caridad; pero la mayor entre las tres es la caridad" (I Cor., XIII, 8, 13). Durará siempre, eternamente, cuando ya la fe haya desaparecido para dar lugar a la visión, y cuando a la esperanza haya sucedido la posesión inamisible de Dios claramente conocido.

Tales son las funciones superiores del organismo espiritual; las tres virtudes teologales que crecen a la vez, y con ellas las virtudes morales infusas que las acompañan.

ARTÍCULO TERCERO

LAS VIRTUDES MORALES

Para comprender lo que debe ser el funcionamiento del organismo espiritual, importa distinguir bien, en un plano inferior a las virtudes teologales, las virtudes morales *adquiridas*, descritas ya por los moralistas de la antigüedad pagana, y que pueden existir sin el estado de gracia; y las virtudes

(1) SANTO TOMÁS, I, II, q. 62, a. 4.

morales *infusas*, ignoradas de los moralistas paganos y descritas en el Evangelio. Las primeras, como lo indica su nombre, se adquieren por la repetición de actos, bajo la dirección de la razón natural más o menos cultivada. Las segundas son llamadas infusas, porque Dios sólo puede producirlas en nosotros; no son el resultado de la repetición de actos, sino que las hemos recibido en el bautismo, como partes del organismo espiritual, y con la absolución, si por desgracia las habíamos perdido. Las virtudes morales adquiridas, conocidas por los paganos, tienen un objeto accesible a la razón natural; las virtudes morales infusas tienen objeto esencialmente sobrenatural; objeto que sería inaccesible sin la fe infusa en la vida eterna, en la gravedad del pecado, en la virtud redentora de la Pasión del Salvador y en el precio de la gracia y de los sacramentos (1).

Con relación a la vida interior, hablaremos primero de las virtudes morales adquiridas, luego, de las virtudes morales infusas y finalmente de sus mutuas relaciones.

Es éste un asunto que no carece de importancia, tanto más cuanto que ciertas personas consagradas a Dios no conceden, en su juventud, bastante importancia a las virtudes morales. Diríase que, sobre una sensibilidad tranquila y pura, poseen las tres virtudes teologales; pero que las virtudes morales de prudencia, justicia, etc., están ausentes de ellas (2). Se nota en sus almas como la falla de una etapa intermedia. A pesar de estar adornadas con las virtudes morales infusas, no poseen las virtudes morales adquiridas correspondientes.

Otras, en cambio, de edad más avanzada, habiéndose dado cuenta de la importancia de las virtudes morales de prudencia, justicia, etc., en la vida social, no conceden la importancia debida a las virtudes teologales, que, sin embargo, son incomparablemente superiores, ya que por ellas nos unimos a Dios.

(1) Santo Tomás, I, II, q. 63, a. 4: "En qué son específicamente distintas las virtudes morales adquiridas, en nosotros, de las virtudes morales infusas."

(2) No obstante, tales personas, si están en estado de gracia, poseen las virtudes morales infusas, que van unidas a la caridad; mas al no prestarles sino poca atención, sólo en pequeño grado tienen las virtudes adquiridas correspondientes.

Las virtudes morales adquiridas

Remontémonos poco a poco de los grados inferiores de la moralidad natural a los de la moralidad sobrenatural.

Fijémonos en primer lugar, con Santo Tomás, que en el hombre que está en pecado mortal se encuentran con frecuencia *falsas virtudes*, como la templanza del avaro. Éste la practica, no por amor del bien honesto y racional, sino por amor del bien útil que es el dinero. Si paga sus deudas, es más bien por evitarse los gastos de un proceso que por amor a la justicia.

Por encima de estas falsas virtudes, es posible que, aun en el hombre en pecado mortal, existan verdaderas virtudes morales adquiridas. Muchos practican la sobriedad por vivir según el dictado de la razón; por el mismo motivo pagan sus deudas y enseñan algunas cosas buenas a sus hijos.

Pero mientras el hombre permanezca en estado de pecado mortal, estas virtudes están en una situación muy poco estable (*in statu dispositionis facile mobilis*), y no en el estado de virtud sólida y verdadera (*difficile mobilis*). ¿Por qué? Porque en tanto que el hombre se encuentra en estado de pecado mortal, su voluntad se halla habitualmente alejada de Dios; en lugar de amarle sobre todas las cosas, el pecador se ama a sí más que a Dios. De donde se sigue una gran debilidad para cumplir el bien moral, aun de orden natural.

Además, las verdaderas virtudes adquiridas del hombre en pecado mortal, no tienen solidez, porque *no tienen conexión*, no están suficientemente apoyadas por las virtudes morales próximas que con frecuencia faltan. Tal soldado, por ejemplo, naturalmente inclinado a actos de valor, tiene el vicio de emborracharse. Y sucede que, ciertos días, por intemperancia, se olvida de la virtud adquirida de fortaleza y descuida sus deberes esenciales de soldado (1).

(1) Cf. Santo Tomás, I, II, q. 65, a. 1. Los tomistas admiten generalmente esta proposición: "Possunt esse sine caritate *verae virtutes morales acquisitae*, sicut fuerunt in multis gentibus, *sed imperfectae*." Cf. Juan de Santo Tomás, *Cursus Theol.*, De proprietate virtutum, disp. XVII, a. 2, nº 6, 8, 10, 11, 14. — Salmanticenses, *Cursus theol.*, De virtutibus, disp. IV, dub., I, nº 1, dub. II, nºs. 26, 27. Billuart, *Cursus theol.*, De passionibus et virtutibus, diss. II, a. 4, § III, particularmente al fin.

Este hombre, *por temperamento* inclinado al valor, no tiene la virtud de fortaleza *en el verdadero estado de virtud.* La intemperancia le hace faltar a la prudencia, aun cuando se trata de ser valeroso. La prudencia, que debe dirigir todas las virtudes morales, supone, en efecto, que nuestra voluntad y nuestra sensibilidad están habitualmente rectificadas con relación al fin de estas virtudes. Uno que conduce varios caballos enganchados a un carro, necesita que cada uno de ellos esté domado y sea dócil. Ahora bien, la prudencia es como el conductor de todas las virtudes morales, *auriga virtutum*, y debe tenerlas, por decirlo así, a todas en la mano. Una no camina sin la otra, porque todas están en conexión con la prudencia que las dirige.

De consiguiente, para que las verdaderas virtudes adquiridas no estén solamente en estado de disposición inestable, para que se encuentren *en el estado de virtud sólida* (*in statu virtutis*), preciso es que estén conexas o formando unidad; y para esto es necesario que el hombre no esté ya en estado de pecado mortal, sino que su voluntad esté rectificada con relación al último fin. Es preciso que ame a Dios más que a sí mismo, al menos con un amor de estima, real y eficaz, si no con un amor de sentimiento. Y esto es imposible fuera del estado de gracia y de caridad (1).

Mas después de la justificación o conversión, estas verdaderas virtudes adquiridas pueden llegar a ser verdaderas virtudes estables (*in statu virtutis*); pueden hacerse conexas, es decir, apoyarse las unas en las otras. En fin, bajo la influencia de la caridad infusa, llegan a ser el principio de actos merecedores de la vida eterna. Algunos teólogos, como Duns Scot, han pensado aún, por esta razón, que ni siquiera es necesaria en nosotros la existencia de las virtudes infusas.

En otro lugar hemos tratado más ampliamente esta cuestión: "Revue thomiste", julio 1937: "L'instabilité dans l'état de péché mortel des vertus morales acquises." Véase Santo Tomás, I, II, q. 49, a. 2, ad 3; este texto es capital.

(1) Cf. Santo Tomás, I, II, q. 65, a. 2. En el estado actual de la humanidad, el hombre está o en estado de pecado mortal, o en estado de gracia. Después de la primera caída, en efecto, no puede el hombre amar *eficazmente* a Dios más que a sí mismo, sin la gracia que le sana, y que se identifica con la santificante. II, II, q. 109, a. 3.

Las virtudes morales infusas

Las virtudes morales adquiridas de que acabamos de hablar, ¿son suficientes, bajo la acción de la caridad, para constituir el organismo espiritual de las virtudes en el cristiano? ¿O será preciso que recibamos las virtudes morales infusas?

Conformándose a la tradición y a una decisión del Papa Clemente V, en el Concilio de Viena (1), el catecismo del Concilio de Trento (2ª p., sobre el bautismo y sus efectos) responde: "La gracia (santificante) que el bautismo comunica, *va acompañada del glorioso cortejo de todas las virtudes*, que, por un don especial de Dios, penetran en el alma, al mismo tiempo que ella." Y esto es un efecto de la Pasión del Salvador que se nos aplica mediante el sacramento de la regeneración.

Y esto así debía ser, como lo pone de relieve Santo Tomás (2). Es preciso, dice, que los medios estén proporcionados al fin. Ahora bien, por las virtudes teologales infusas somos elevados y enderezados hacia el fin último sobrenatural. Es muy natural pues que lo seamos *mediante las virtudes morales infusas* con relación a *los medios sobrenaturales* capaces de conducirnos a nuestro fin sobrenatural.

Dios no provee menos a nuestras necesidades en el orden de la gracia, que en el de la naturaleza. Si, pues, en este último nos ha dado capacidad para practicar las virtudes morales adquiridas, se sigue necesariamente que, en el orden de la gracia, nos ha de dar las virtudes morales infusas.

(1) Clemente V, en el Concilio de Viena (Denzinger, *Enchiridion* nº 483), resolvió así esta cuestión planteada en tiempo de Inocencio III (Denz., nº 410): *Utrum fides, caritas, aliaeque virtutes infundantur parvulis in baptismo.* Y responde: "Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quae per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quae dicit tum parvulis quam adultis *conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes*, tanquam probabiliorem, et dictis Sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro approbante Concilio duximus eligendam." Ahora bien, por estas palabras *et virtutes*, Clemente V entiende no solamente las virtudes teologales, sino las virtudes morales, porque también se trataba de ellas en la cuestión planteada en tiempo de Inocencio III.

(2) I, II, q. 63, a. 3.

Las virtudes morales adquiridas no bastan para que el cristiano aspire, como conviene, a los medios sobrenaturales conducentes a la vida eterna. Hay, en efecto, dice Santo Tomás (1), *una diferencia esencial* entre la templanza adquirida, enseñada ya por los moralistas paganos, y la templanza cristiana de que habla el Evangelio. Hay aquí una diferencia análoga a la que hay en una octava, entre dos notas musicales del mismo nombre, separadas por una gama completa.

Con frecuencia se distingue la templanza filosófica y la templanza cristiana, o también la pobreza filosófica de Crates y la pobreza evangélica de los discípulos de Cristo.

Como lo hace notar Santo Tomás (2), la templanza adquirida tiene *regla y objeto formal* distintos de los de la templanza infusa. Aquélla guarda el justo medio en la comida *para vivir racionalmente*, para no dañar a la salud, ni al ejercicio de la razón. La infusa, en cambio, guarda el justo medio superior en los alimentos, para vivir cristianamente, como un hijo de Dios, encaminado siempre hacia la vida sobrenatural de la eternidad. La segunda supone así una mortificación más estricta que la primera, y exige, como dice San Pablo, *que el hombre castigue su cuerpo y lo someta a servidumbre* (3), para poder ser, no sólo un ciudadano virtuoso durante su vida en la tierra, sino "*conciudadano de los santos, y miembro de la familia divina*" (4).

La misma diferencia existe entre la virtud adquirida de religión, que debe dar a Dios, autor de la naturaleza, el culto que le es debido, y la virtud infusa de religión, que ofrece a Dios, autor de la gracia, el sacrificio esencialmente sobrenatural de la misa que perpetúa en sustancia el de la Cruz.

Entre estas dos virtudes que llevan el mismo nombre, existe mayor diferencia que entre las notas extremas de una octava, puesto que son de orden diferente; tanto que la virtud *adquirida* de religión o de templanza puede siempre ir en aumento por la repetición de actos, sin llegar jamás a la dignidad del más pequeño grado de la virtud *infusa* de ese nombre. Es de una tonalidad esencialmente diversa; el

(1) Ibid., a. 4.
(2) I, II, q. 63, a. 4.
(3) I Cor., IX, 27.
(4) Efes., II, 19.

espíritu que la anima no es el mismo. En la una es el espíritu de la recta razón solamente, mientras que en la otra es el espíritu de fe, que procede de Dios mediante la gracia.

Son dos objetos formales y dos motivos de acción muy diferentes. La prudencia *adquirida* ignora los motivos sobrenaturales de acción; la prudencia infusa los conoce: como procede no solamente de la razón, sino de la razón esclarecida por la fe infusa, conoce la elevación infinita de nuestro último fin sobrenatural, Dios mismo contemplado cara a cara; conoce, como consecuencia, la gravedad del pecado mortal, el precio de la gracia santificante y de las gracias actuales que cada día hemos de pedir para perseverar, el valor de los sacramentos. La prudencia adquirida ignora en cambio todo esto que es de un orden esencialmente sobrenatural.

¡Qué diferencia entre la modestia filosófica descrita por Aristóteles y la humildad cristiana que supone el conocimiento de los dos dogmas de la creación *ex nihilo* y de la necesidad de la gracia actual, para avanzar el menor paso en el camino de la salvación!

¡Qué diferencia igualmente entre la virginidad de la vestal ocupada en mantener vivo el fuego sagrado, y la de la virgen cristiana que consagra su cuerpo y su corazón a Dios, para seguir con mayor perfección a Nuestro Señor Jesucristo!

Estas virtudes morales infusas son la prudencia cristiana, la justicia, la fortaleza, la templanza y sus acompañantes, como la mansedumbre y la humildad. Todas ellas están en conexión con la caridad en el sentido de que esta virtud, que nos ordena en cuanto a nuestro último fin sobrenatural, no puede existir sin ellas, sin esta múltiple rectificación respecto a los medios sobrenaturales de salvación (1). Además, aquel que por un pecado mortal pierde la caridad, pierde también las virtudes infusas; porque, al desviarse del fin sobrenatural, pierde la rectificación infusa de los medios proporcionados a ese fin. Sin embargo no por eso pierde la fe ni la esperanza, ni las virtudes adquiridas; solamente éstas cesan de guardar entre sí estabilidad y conexión. En efecto, el que está en pecado mortal se ama más que a Dios,

(1) Cf. Santo Tomás, I, II, q. 65, a. 3.

y se inclina por egoísmo a faltar a sus deberes aun en las cosas de orden natural.

Relación de las virtudes morales infusas y de las virtudes morales adquiridas

Por lo que llevamos dicho es fácil explicarse las relaciones entre estas virtudes y su recíproca subordinación (1).

En primer lugar, *la facilidad* de los actos de virtud no queda asegurada de la misma manera por las virtudes morales infusas que por las virtudes morales adquiridas. Las infusas dan *facilidad intrínseca,* pero no siempre excluyen *los obstáculos extrínsecos,* que se evitan mediante la repetición de actos que engendra las virtudes adquiridas.

Así sucede v. g., cuando, por la absolución, las virtudes morales infusas, junto con la gracia santificante y la caridad, son devueltas a un penitente que, aun teniendo atrición de sus culpas, no posee las virtudes morales adquiridas. Tal el ebrio habitual que con atrición suficiente se confiesa por Pascua. Mediante la absolución, recibe, junto con la caridad, las virtudes morales infusas, incluso la templanza. Pero no la templanza adquirida. La virtud infusa que se le comunica le da cierta facilidad intrínseca de realizar actos a que le obliga la sobriedad; pero esta virtud infusa no destruye los obstáculos extrínsecos que hubieran sido destruídos por los actos repetidos que engendran la templanza adquirida (2). Por eso, este penitente ha de vigilarse seriamente para evitar las ocasiones que lo arrastrarían a recaer en su pecado habitual.

Por aquí se comprende que la virtud adquirida de la templanza, facilita grandemente el ejercicio de la virtud infusa correspondiente (3).

(1) Cf. Santo Tomás, *Quaest. disp.; de Virtutibus in communi,* a. 10, in corp., ad 1, ad 13, ad 16. Y P. Bernard, O. P., *La Vie Spirituelle,* enero 1935; supl. pp. 25-54: La virtud adquirida y la virtud infusa.

(2) Síguese de ahí que tal penitente conoce por experiencia mucho mejor los obstáculos que se han de vencer, que la virtud infusa de templanza, que acaba de recibir, y es de naturaleza demasiado elevada como para ser objeto de la experiencia sensible.

(3) Se comprende que la temperancia infusa puede existir sin la

¿Cuál es el modo de practicarlas? Se han de practicar sin separar la una de la otra, de modo que la virtud adquirida vaya subordinada a la virtud infusa como para ayudarla. De esa forma, y en otro orden de cosas, en el artista que toca el arpa o el piano, la agilidad de los dedos, adquirida por el ejercicio, favorece el ejercicio del arte musical que reside, no en los dedos, sino en la inteligencia del artista. Si por una parálisis viene a perder la agilidad digital, acaso se verá obligado a cesar en sus actividades artísticas, a causa de un obstáculo extrínseco. Su arte, sin embargo permanece en su inteligencia práctica; pero nada más, ya que su realización dependía de dos funciones subordinadas que se realizaban conjuntamente. Este caso es idéntico al de la virtud adquirida y la virtud infusa del mismo nombre (1).

Del mismo modo la imaginación está al servicio de la inteligencia, y la memoria al de la ciencia.

Estas virtudes morales ocupan *el justo medio* entre dos extremos, el uno por defecto y el otro por exceso. Así la virtud de fortaleza nos inclina a guardar el justo medio entre el miedo, que huye del peligro sin motivo razonable, y la temeridad, que nos expondría a perder la vida por una cuestión sin importancia. Conviene no interpretar tor-

adquirida, como en el caso de que acabamos de hablar. Y al revés, la templanza adquirida puede existir sin la infusa, porque esta última se pierde por el pecado mortal; mientras que la templanza adquirida, si ya existía antes del pecado, permanece, al menos imperfectamente, *in statu dispositionis facile mobilis.* Del mismo modo la memoria sensible, que está al servicio de la ciencia, puede existir sin ella; e inversamente, un gran sabio, que conserva su ciencia en la inteligencia, puede, por una lesión cerebral, perder la memoria que le facilitaba el ejercicio de su ciencia.

(1) En el justo la caridad ordena o inspira el acto de la temperancia adquirida por medio de un acto simultáneo de templanza infusa. Y aun fuera de estos actos, al ir unidas estas dos virtudes en la misma facultad, la infusa confirma a la adquirida.

Sólo que en los cristianos que viven en más alta sobrenaturalidad, el motivo explícito de obrar más frecuente es el sobrenatural; en otros, un motivo racional, quedando el sobrenatural casi oculto *(remissus).* Del mismo modo que en un pianista resalta más la técnica, mientras que en el otro campea más la inspiración; y al revés. Asimismo, dos hombres cuidan de muy distinta manera su salud, según tengan, o no, grandes preocupaciones por ella, o según sean sanos o enfermos.

cidamente este justo medio, Los epicúreos y los tibios pretenden guardar el justo medio, no por amor de la virtud, sino por comodidad, para huir de los inconvenientes de los vicios contrarios. Confunden el justo medio con *la mediocridad,* que se encuentra, *no* precisamente *entre dos males contrarios, sino a medio camino del bien y del mal.* La mediocridad o la tibieza huye del bien superior como de una exageración que hay que evitar; disimula su pereza bajo este principio: "lo mejor es a veces enemigo de lo bueno", y termina por decir: "lo mejor es *con frecuencia,* si no siempre, enemigo de lo bueno". Y acaba confundiendo lo bueno con lo mediocre.

El verdadero *justo medio* de la virtud verdadera no es solamente *el término medio* entre dos vicios contrarios; *es una cumbre.* Y se eleva como un punto culminante entre dos desviaciones opuestas. Así la fortaleza está sobre el miedo y la temeridad; la prudencia, sobre la imprudencia y la astucia; la magnanimidad, sobre la pusilanimidad y la vana presunción; la liberalidad, sobre la avaricia o tacañería y la prodigalidad; la verdadera religión, sobre la impiedad y la superstición.

Este justo medio que es a la vez una cumbre, *tiende a elevarse,* sin declinar ni a la derecha ni a la izquierda, *a medida que la virtud aumenta.* En este sentido, el de la virtud infusa es superior al de la virtud adquirida correspondiente, ya que depende de una regla superior y aspira a un objeto más sublime.

Notemos finalmente que los autores de espiritualidad insisten de un modo particular, como el Evangelio, *sobre ciertas virtudes morales que guardan especial relación con Dios,* y mayor afinidad con las virtudes teologales. Éstas son la religión o *la sólida piedad* (1), *la penitencia* (2), que dan a Dios el culto y reparación que le son debidos: *la mansedumbre* (3) unida a la paciencia, *la castidad perfecta,* la virginidad (4), *la humildad* (5), virtud fundamental que excluye la soberbia, raíz de todos los pecados. La humildad, baján-

(1) Santo Tomás, II, II, q. 81.
(2) III, q. 85.
(3) II, II, q. 157.
(4) Ibid., qq. 115 y 152.
(5) Ibid., q. 162.

donos delante de Dios, nos levanta sobre la pusilanimidad y el orgullo, y nos dispone a la contemplación de las cosas divinas, a la unión con Dios. *Humilibus Deus dat gratiam* (1). Dios da su gracia a los humildes, y los hace humildes para dársela en abundancia. Jesús se complacía en repetir: "Recibid mi doctrina, aprended de mí, porque yo soy manso y humilde de corazón" (2). Sólo Él, tan fundado en la verdad, podía, sin perderla, hablar de su humildad.

Tales son las virtudes morales (infusas y adquiridas) que, con las virtudes teologales a las cuales están subordinadas, constituyen nuestro organismo espiritual. Forman un conjunto de funciones de muy gran armonía, aunque el pecado venial lo afee a veces con sus notas falsas. Cada una de las partes de este organismo espiritual crece junto con las otras, dice Santo Tomás, como los cinco dedos de la mano (3). Lo que demuestra que no es posible poseer gran caridad sin tener a la vez humildad profunda; al modo como la rama más alta de un árbol se eleva hacia el cielo, a medida que sus raíces se entierran más profundamente en el suelo. Es preciso vigilar, en la vida interior, para que nada venga a perturbar la armonía de este organismo espiritual, como sucede, por desgracia, entre aquellos que, permaneciendo quizás en estado de gracia, parecen más preocupados por las ciencias humanas o por las relaciones exteriores que por subir en el ejercicio de la fe, la confianza y el amor de Dios.

Mas para formarse idea justa del organismo espiritual, no basta tener conocimiento de estas virtudes; es preciso además hablar de los siete dones del Espíritu Santo y no ignorar las diversas modalidades por las que llega a nuestras almas el auxilio divino.

(1) Santiago, IV, 6.
(2) Mat., XI, 29.
(3) I, II, q. 66, a. 2. Estas virtudes aumentan con la caridad, en razón de su *conexión* con esta virtud, como las diversas partes de nuestro organismo físico. Pero las virtudes morales son las que principalmente aumentan con la caridad; las adquiridas pueden no desarrollarse tanto, si no se las ejercita suficientemente.

ARTÍCULO CUARTO

LOS SIETE DONES DEL ESPÍRITU SANTO

Recordemos, acerca de esta materia, lo que nos dicen la Revelación divina, la enseñanza tradicional de la Iglesia, y la explicación que de ella dan los teólogos, en especial Santo Tomás.

Testimonio de la Escritura

La doctrina revelada acerca de los dones del Espíritu Santo está principalmente contenida en el texto clásico de Isaías, XI, 2, que los Padres han comentado tantas veces, enseñando que primariamente se refiere al Mesías, y después, por extensión, a todos los justos, a los que Jesús prometió enviarles el Espíritu Santo.

En este texto, Isaías anuncia, refiriéndose al Mesías: "*Sobre él reposará el Espíritu de Dios, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y de temor de Dios*" [1].

En el libro de la Sabiduría, VII, 7-30, se lee también: "*Supliqué, y el espíritu de sabiduría vino a mí.* Y he preferido esta sabiduría a los cetros y coronas... La plata no vale más que el fango, comparada con ella. La he amado más que la salud y la hermosura... Con ella me han venido todos los bienes... Yo ignoraba, sin embargo, que ella era su madre. La he aprendido sin disimulo y la comunico sin envidia... Es para los hombres un tesoro inagotable; los que de ella gozan, participan de la amistad de Dios... *A través de las edades se va derramando sobre las almas santas;* ella hace amigos de Dios y de los profetas. Pues Dios no ama sino a los que habitan con la Sabiduría." Se comprende sin más, que es el más elevado de los dones del Espíritu Santo enumerados por Isaías.

Esta revelación del Antiguo Testamento alcanza todo su

[1] El texto hebreo no menciona el don de piedad, mas hácenlo los *Setenta* y la *Vulgata,* y a partir del siglo III la Tradición afirma este número septenario. Además, en el texto hebreo de Isaías, v. 3, el temor es nombrado por segunda vez, y en el Antiguo Testamento los términos "temor de Dios" y "piedad" tienen casi idéntico sentido.

sentido, ilustrada por estas palabras del Salvador (San Juan, XIV, 16-26): "Si me amáis, guardad mis mandamientos. *Y yo rogaré al Padre, y Él os dará otro Consolador para que permanezca perpetuamente con vosotros;* éste es el Espíritu de verdad... Él estará en vosotros... *El Espíritu,* que mi Padre enviará en mi nombre, *os enseñará todas las cosas y os recordará todo lo que yo os he dicho.*" San Juan añade, para precaver a los fieles contra los factores de herejías (I Juan, II, 20, 27): "Vosotros, hijitos míos, habéis recibido la unción del Espíritu Santo... La unción que de él habéis recibido permanece en vosotros, y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe; *mas como su unción os enseña sobre todas las cosas,* esta enseñanza es verdadera y no es mentira." Además existen en la Sagrada Escritura textos corrientemente citados como referentes a cada uno de los dones en particular (1).

La Tradición

Más adelante, los Padres de la Iglesia comentaron con frecuencia estos textos de la Escritura, y, a partir del siglo III, la Tradición afirma explícitamente que los siete dones del Espíritu Santo residen en todos los justos (2).

El Papa San Dámaso, en 382, habla del *Espíritu septiforme* que reposa sobre el Mesías, y enumera los dones (3).

Pero es sobre todo San Agustín el que explica esta doctrina, al comentar el Sermón de la montaña (4). Hace resaltar la coincidencia de las Bienaventuranzas con los siete dones. *El temor* representa el primer grado de la vida espiritual; *la sabiduría* es su coronamiento. Entre los dos extremos, distingue San Agustín un doble período de purificación que dispone a la sabiduría: una preparación remota mediante la práctica activa de las virtudes morales, que corresponde a los *dones de piedad, de fortaleza, de ciencia* y *de consejo;* luego la pre-

(1) Se les encuentra citados en S. Tomás, al tratar de cada uno de los siete dones.

(2) Cf. A. I. Gardeil, O. P., *Dictionnaire de Théologie catholique,* art. Dons du Saint-Esprit, t. IV, col. 1728-1781.

(3) Denzinger, *Enchiridion,* nº 83.

(4) *De sermone Domini,* l. I, c. 1-4. — *De doctrina christiana,* l. II, c. 7. — *Sermo* 347.

paración inmediata, en la que el alma es purificada gracias a una *fe* más esclarecida por el *don de inteligencia*, a una *esperanza* más esforzada, sostenida por el *don de fortaleza*, y a una *caridad* más encendida. La primera preparación es llamada *vida activa*, la segunda, *vida contemplativa* (1), porque la actividad moral está aquí subordinada a la fe iluminada por la contemplación, que se termina un día, en las almas pacíficas y dóciles, con la perfecta sabiduría (2).

En cuanto a la enseñanza propiamente dicha de la Iglesia, recordemos que el Concilio de Trento, ses. VI, c. VII, dice: "La causa eficiente de nuestra justificación es Dios, que, en su misericordia, nos purifica y santifica (I Cor., VI, 11) *por la unción y el sello del Espíritu Santo*, que nos ha sido prometido y es prenda de nuestra herencia (Efes., I, 13)" (3).

El catecismo del Concilio de Trento (4) precisa este punto, enumerando los siete dones según el texto citado de Isaías, y añade: "Estos dones del Espíritu Santo son para nosotros como una fuente divina en la que bebemos el conocimiento vivo de los mandamientos de la vida cristiana, y por ellos podemos conocer si el Espíritu Santo habita en nosotros." San Pablo escribió, en efecto (Rom. VIII, 16): "El mismo Espíritu Santo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios." Nos da este testimonio por el amor filial que nos inspira y mediante el cual se hace sentir en cierto modo en nosotros (5).

Uno de los más hermosos testimonios de la Tradición acerca de los dones, nos lo da la liturgia de Pentecostés. En la misa de este día leemos la secuencia:

Veni, sancte Spiritus,
Et emitte cœlitus
Lucis tuæ radium...

(1) Cf. *De Trinitate*, l. XII-XIV.

(2) Cf. FULBERT CAYRÉ, A. A. *La Contemplation augustinienne*, c. II y III, en donde se prueba que la contemplación, según S. Agustín, es una sobrenatural sabiduría. Su principio, al igual que la fe, es una acción sobrenatural del Espíritu Santo, que da, en cierto modo, palpar y gustar a Dios.

(3) Ibid., nº 799.

(4) *Catecismo del Concilio de Trento*, I parte, c. IX, § 3: "Creo en el Espíritu Santo."

(5) Cf. SANTO TOMÁS, *in Epist. ad Romanos*, VIII, 16.

"Ven, Espíritu Santo, y envía desde el cielo un rayo de tu luz. Ven, padre de los pobres, dador de toda gracia. Ven, luz del corazón. Consolador excelso, Huésped de nuestras almas, refrescante Dulzor. Reposo en la fatiga, Frescura en el calor. De lágrimas y llanto, dulce Consolador."

O lux beatissima,
Reple cordis intima
Tuorum fidelium.

"Oh luz beatísima, inunda en claror de tus pobres hijos alma y corazón... A los que están fríos llena de fervor. Que vuelva al camino, quien de él se apartó..."

Da tuis fidelibus
In te confidentibus,
Sacrum septenarium.

"Da a tus fieles, que en ti han confiado, los siete dones sagrados. Dales el mérito de la virtud. Dales fin dichoso. Dales el gozo eterno."

En el Veni Creator se canta asimismo:

Tu septiformis munere...
Accende lumen sensibus
Infunde amorem cordibus...

"Tú eres el Espíritu de los siete dones... Alumbra nuestro espíritu con tu luz, y llena nuestros corazones de tu amor" (1).

En fin, el testimonio de la Tradición está admirablemente expresado en la Encíclica de León XIII sobre el Espíritu Santo (2), donde se dice que nosotros tenemos necesidad, para completar nuestra vida sobrenatural, de los siete dones del Espíritu Santo:

(1) Gran contemplativo debió de ser el compositor de tan bella oración. Importa poco saber su nombre; fué una voz de Dios, como el desconocido que compuso el *Amén de Dresde*, que se encuentra en una partitura de Wagner y en una obra de Mendelssohn.

(2) Encíclica *Divinum illud munus*, 9 de mayo de 1897, circa finem: "Hoc amplius, *homini justo*, vitam scilicet viventi divinae gratiae et per congruas virtutes tanquam facultates agenti, *opus plane est septenis illis quae proprie dicuntur Spiritus Sancti donis.* Horum enim beneficio instruitur animus et munitur *ut ejus vocibus atque impulsioni facilius promptiusque obsequatur;* haec propterea dona tantae sunt

"*El justo* que vive de la vida de la gracia y que opera mediante las virtudes, como con otras tantas facultades, *tiene absoluta necesidad de los siete dones* que más comúnmente son llamados dones del Espíritu Santo. *Mediante estos dones, el espíritu del hombre queda elevado y apto para obedecer con más facilidad y presteza a las inspiraciones e impulsos del Espíritu Santo.* Igualmente estos dones son de tal eficacia, que conducen al hombre al más alto grado de santidad; son tan excelentes, que permanecerán íntegramente en el cielo, aunque en grado más perfecto. Gracias a ellos es movida el alma, y conducida a la consecución de las bienaventuranzas evangélicas, esas flores que ve abrirse la primavera, como señales precursoras de la eterna beatitud...

"*Puesto que los dones son tan excelsos*", continúa León XIII, "y manifiestan tan claramente la inmensa bondad del Espíritu Santo hacia nuestras almas, *ellos nos obligan a testimoniarle el más grande esfuerzo de piedad y sumisión.* Esto lo conseguiremos fácilmente, esforzándonos cada vez más por conocerlo, amarlo e invocarlo... Importa recordar claramente los beneficios sin cuento que continuamente manan en fa-

efficacitatis ut eum *ad fastigium sanctimoniae adducant,* tantaeque excellentiae ut in caelesti regno eadem, quanquam perfectius, perseverent. Ipsorumque ope charismatum provocatur animus et effertur ad appetendas adipiscendasque *beatitudines evangelicas,* quae, perinde ac flores verno tempore erumpentes, indices ac nuntiae sunt beatitatis perpetuo mansurae.

Este texto demuestra: 1º, la necesidad de los dones: "opus plane est"; 2º, su naturaleza: nos hacen dóciles al Espíritu Santo; 3º, sus efectos: pueden conducirnos a la cumbre de la santidad.

"*Haec omnia quum tanta sint,* quumque Spiritus Sancti bonitatem in nos immensam luculenter declarent, *omnino postulant a nobis, ut obsequii pietatisque studium in eum quam maxime intendamus.* Id autem christiani homines recte optimeque efficient, si eumdem certaverint majore quotidie cura et noscere et amare et exorare... Illud commorandum enucleateque explanandum est, quam multa et magna beneficia ab hoc largitore divino et manaverint ad nos et manare non desinant... *Spiritui Sancto... debetur amor, quia Deus est... Amandusque idem est, quippe substantialis, aeternus, primus amor; amore autem nihil est amabilius...* Caelestium donorum copiam nobis conciliabit largiorem (hic amor), eo quod donantis manum ut angustus animus contrahit, ita gratus et memor dilatat... *Demum hoc est fidenter assidueque supplicandum, ut nos quotidie magis et luce sua illustret et caritatis suae quasi facibus incendat;* sic enim fide et amore freti acriter enitamur ad praemia aeterna, quoniam ipse *est pignus hereditatis nostrae.*"

vor nuestro de esta fuente divina... *Debemos amar al Espíritu Santo porque es Dios... y también por ser el Amor primero, sustancial y eterno; y nada es más amable que el amor...* Él nos regalará con la abundancia de sus dones celestiales, y tanto más cuanto que, si la ingratitud cierra la mano del bienhechor, por el contrario, el agradecimiento se la hace abrir... *Hemos de pedirle asiduamente y con gran confianza que nos ilumine más y más y nos inflame en el fuego de su amor*, a fin de que, apoyados en la fe y la caridad, emprendamos con ardor nuestra marcha hacia la eterna recompensa, *ya que él es la prenda de nuestra herencia.*"

Tales son los principales testimonios de la Tradición, sobre los siete dones del Espíritu Santo. Recordemos brevemente las aclaraciones que sobre este asunto nos da la teología, y sobre todo la doctrina de Santo Tomás, que en sustancia ha sido aprobada por León XIII en la Encíclica cuyos principales pasajes acabamos de transcribir y donde con frecuencia se cita al Doctor angélico.

Los dones del Espíritu Santo según Santo Tomás (1)

El santo Doctor nos enseña sobre todo tres cosas: 1º, que los dones son disposiciones habituales permanentes *(habitus)*, específicamente distintas de las virtudes; 2º, que son necesarios para la salvación; 3º, que están conexos con la caridad y que aumentan con ella.

(1) Cf. Santo Tomás, in III Sentent., dist. 34-35; I, II, q. 68; II, II, qq. 8, 9, 19, 45, 52, 121, 139; véase a sus comentaristas, sobre todo a Cayetano y a Juan de Santo Tomás, in I, II, q. 68.

También será de gran utilidad consultar a San Buenaventura, cuya doctrina difiere en ciertos puntos secundarios de la de Santo Tomás; cf. *Breviloquium*, parte V y VI, y a J. Fr. Bonnefoy: *Le Saint-Esprit et les dons selon saint Bonaventure*. París, Vrin, 1929, y *Dict. de Spiritualité*, art. Buenaventura.

Véase igualmente a Dionisio el cartujano, *De donis Spiritus Sancti* (excelente tratado); J. B. de Saint-Jure, S. J., *L'homme spirituel*, I partie, c. iv Des sept dons; Lallemant, S. J., *La doctrine spirituelle*, IV principe, La docilité à la conduite du Saint-Esprit. — Froget, O. P., *De l'habitation du Saint-Esprit*, París, 1900, pp. 378-424. — Gardeil, O. P., *Dons du Saint-Esprit (Dict. de Théol. Cath.*, t. iv, col. 1728-1781); *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, París, 1927, t. ii, pp. 192-281. Del mismo autor: *Les dons du Saint-Esprit dans les saints dominicains* (véase sobre todo la introducción), 1923, y otros muchos

"Para distinguir los dones, de las virtudes" (1), dice el santo, "preciso es seguir la manera de hablar de la Escritura, que los llama no precisamente dones, sino espíritus. Así se dice en Isaías (XI, 2): «*Reposará sobre él el espíritu de sabiduría y de inteligencia*... etc.» Estas palabras dan a entender claramente que los siete espíritus allí enumerados, están en nosotros por una *inspiración divina* o una moción exterior (o superior) del Espíritu Santo. Hay que tener en cuenta, en efecto, que el hombre es actuado *por un doble principio motor:* el uno es interior, y es la razón; el otro, exterior, y es Dios, como se ha dicho más arriba (I, II, q. 9, a. 4 y 6), y como lo dijo el mismo Aristóteles en la *Moral a Eudemo* (I. VII, c. XIV, de la buena fortuna).

"Es manifiesto, por lo demás, que todo lo que es movido debe ser *proporcionado* a su motor; y *la perfección del móvil,* como tal, es la disposición que le permite precisamente ser bien movido por su motor. Asimismo, cuanto el motor es más perfecto, más perfectas han de ser las disposiciones que dispongan al móvil a recibir su influjo. *Para recibir la elevada doctrina de un gran maestro,* preciso es poseer una preparación especial, una *disposición proporcionada.*

"Es evidente, en fin, que *las virtudes humanas* perfeccionan al hombre en tanto se dirige por *la razón* (2), en su vida exterior e interior. Preciso es, pues, que posea *perfecciones superiores* que lo dispongan a ser movido divinamente, y estas perfecciones son llamadas dones; no solamente porque son infundidas por Dios, sino porque, *mediante ellas, queda el hombre convertido en sujeto capaz de recibir fácilmente*

artículos del mismo autor, acerca de los diversos dones en particular, aparecidos en "La Vie Spirituelle", en 1932 y 1933.

D. JORET, O. P., *La contemplation mystique d'après Saint Thomas d'Aquin,* 1927, pp. 30-62.

De esta cuestión hemos tratado largamente en otro lugar: cf. *Perfection chrétienne et contemplation,* 1923, t. I, c. IV, a. 5 y 6, pp. 338-417, y t. II, pp. 769-776; y 7ª edic. 1929, ibid., y t. II, pp. [52] a [63] y [84] a [120]. Item, "La Vie Spirituelle", nov. 1932, supl.: *Les dons ont-ils un mode humain;* e ibid, oct. 1933, suplemento: *A propos du mode supra-humain des dons du Saint-Esprit,* que aquí reproducimos más adelante, p. 90-97.

(1) I, II, q. 68, a. I.

(2) Trátase, en el orden sobrenatural, de la razón establecida por la fe; así, p. ej., la prudencia infusa dirige las virtudes morales infusas.

la inspiración divina (1), según las palabras de Isaías (I, 5): «El Señor me ha abierto los oídos para hacerme oír su voz; cualquier cosa que me diga, ya no le hago resistencia, ni me vuelvo atrás.» Y el mismo Aristóteles enseña, *en el lugar citado*, que los que son movidos por un instinto divino no necesitan ya deliberar, como lo hace la humana razón, sino que se ven forzados a seguir la interior inspiración, que es un principio superior. Por esta razón, dicen algunos, que los dones perfeccionan al hombre disponiéndolo a actos superiores a los de las virtudes."

Se ve por estas palabras que los dones del Espíritu Santo no son actos, ni mociones actuales o auxilios pasajeros de la gracia, sino, más bien, cualidades o disposiciones infusas permanentes *(habitus)* (2), que hacen al hombre *dócil sin resistencia* a las divinas inspiraciones. Y León XIII, en la Encíclica *Divinum illud munus*, que extensamente hemos citado, ha aprobado esta manera de entender los dones. Disponen pues al hombre *ad prompte obediendum Spiritui Sancto*, a obedecer con presteza al Espíritu Santo, como las velas disponen al navío a seguir el impulso de los vientos favorables; y por esta docilidad pasiva, nos ayudan a producir obras excelentes conocidas con el nombre de bienaventuranzas (3). Los santos son, en este sentido, como grandes veleros, cuyas velas desplegadas reciben dócilmente el impulso de los vientos. El arte de la navegación enseña a desplegar las velas en el momento oportuno, y a extenderlas del modo más conveniente para recibir el impulso del viento favorable.

Esta imagen nos fué proporcionada por el Señor mismo, cuando dijo (Juan, III, 8): "*El viento sopla cuando se le antoja; tú oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va; así acontece a quien ha nacido del Espíritu*", y es dócil a su inspiración. Nosotros no conocemos claramente, dice Santo Tomás (4), dónde se formó el viento que sopla, ni hasta

(1) "Secundum ea homo disponitur, ut efficiatur *prompte mobilis* ab inspiratione divina."

(2) I, II, q. 68, a. 3, y III Sent., d. 34, q. I, a. 1.

(3) I, II, q. 68, a. 3: "Dona Spiritus Sancti sunt quidam *habitus* quibus homo perficitur *ad prompte obediendum* Spiritui Sancto." I, II, q. 70, a. 2: "Beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quae etiam ratione suae perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus."

(4) Cf. Santo Tomás *in Joannem*, III, 8: "Scitur unde ventus veniat in generali, non vero in speciali, id est in qua plaga determinate

dónde se dejará sentir; de igual manera ignoramos dónde comienza exactamente una inspiración divina, ni hasta qué grado de perfección nos conduciría si fuésemos completamente dóciles a ella. No seamos como esos veleros que, por no cuidarse de observar el viento favorable, guardan recogidas sus velas, cuando deberían tenerlas desplegadas.

Siguiendo estos principios, la gran mayoría de los teólogos enseñan, con Santo Tomás, que los dones son real y específicamente *distintos* de las virtudes infusas, como son distintos los principios que las dirigen: el Espíritu Santo y la razón esclarecida por la fe. Son esas dos direcciones reguladoras, *dos reglas diferentes* que constituyen *dos motivos formales distintos.* Ahora bien, es principio fundamental, que los hábitos son especificados por su objeto y su motivo formal, como la vista por el color y la luz, y el oído por el sonido. *El modo humano* de obrar nace de *la regla humana; el modo sobrehumano*, de la regla sobrehumana o divina, de la inspiración del Espíritu Santo; "*modus a mensura causatur* (1)". Así es como la misma prudencia infusa procede por *deliberación discursiva*, en lo cual difiere del *don de consejo*, que nos dispone a recibir una inspiración especial de naturaleza *supradiscursiva* (2). Ante una pregunta indiscreta, p. ej., la misma prudencia infusa permanece en suspenso, no sabiendo muy bien cómo evitar la mentira y guardar el secreto, mientras que una inspiración especial del Espíritu Santo nos saca del aprieto, como lo anunció Jesús a sus discípulos (Mat., x, 19).

De la misma manera, mientras que la fe *se adhiere* sencillamente a las verdades reveladas, el don de inteligencia nos

incipiat, aut quo vadat, id est ubi determinate cesset... Ita Spiritus Sanctus perducit ad occultum finem, scilicet ad beatitudinem aeternam; ...et nescimus ad quamnam perfectionem hominem adducat... In viro spirituali sunt proprietates Spiritus Sancti, sicut in carbone succenso sunt proprietates ignis."

(1) Este principio, contenido en el comentario de Santo Tomás sobre las Sentencias, y en su *Suma teológica*, señala la continuidad de estas dos obras. Cf. III, d. 34, q. 2, a. I, qc. 3; – q. 3, o. I, qc. 1 – I, II, q. 68, a. 1 y 2, ad I. Nosotros hemos estudiado este punto particular en *Perfection chrétienne et contemplation*, 7ª ed., t. II, pp. [52]-[64].

(2) Cf. SANTO TOMÁS, II, II, q. 52, a. 1, ad I.

permite *escudriñar* su profundidad, y el de sabiduría nos las hace *saborear*. Los dones son pues específicamente distintos de las virtudes (1).

Santo Tomás añade en la *Suma Teológica* (2) algo que no había dicho en su *Comentario a las Sentencias:* que *los dones del Espíritu Santo son necesarios para la salvación.* El libro de la Sabiduría (VII, 28) nos dice, en efecto: "Dios no ama sino a aquel que habita con la sabiduría"; y en el Eclesiástico (I, 28) se lee: "El que no posee el temor de Dios, no podrá llegar a la justicia." Ahora bien, el más perfecto de los dones es el de sabiduría, y el último, el de temor.

Además, observa Santo Tomás, *ibid.*, aun *las virtudes infusas,* teologales y morales, que se acomodan *al modo humano* de nuestras facultades, nos dejan en estado de inferioridad con respecto a nuestro fin sobrenatural, que sería preciso conocer de una manera más penetrante, más viva y más sabrosa, y hacia el cual deberíamos aspirar con ímpetu más resuelto (3).

La fe permanece esencialmente imperfecta, aun cuando sea virtud muy alta, por tres razones: 1º, por *la oscuridad* de su objeto, que no percibe inmediatamente, sino como en un espejo y de manera enigmática, *in speculo et in ænigmate* (I Cor., XIII, 12); 2º, porque no lo alcanza sino *mediante múltiples fórmulas dogmáticas,* siendo así que Dios es soberanamente simple; 3º, porque llega a él de modo *abstracto,* por medio de proposiciones afirmativas y negativas *(componendo et dividendo),* cuando la realidad es que el Dios viviente es la luz de la vida, y sería preciso poderlo conocer no de manera abstracta, sino en forma cuasi experimental (4).

La esperanza participa de esta imperfección de la fe, y aun la misma caridad, ya que es la fe la que le propone su objeto.

(1) Otros graves inconvenientes se seguirían de la negación de la distinción específica de las virtudes y los dones. No sería posible explicar por qué ciertos dones, como el temor, no figuran entre las virtudes; ni por qué poseyó Cristo N. S. los siete dones, como nos lo enseña Isaías, XI, 2, sin poseer ciertas virtudes infusas que suponen imperfección, como la fe, la esperanza y la penitencia

(2) I, II, q. 68, a. 2.

(3) Cf. *ibídem.*

(4) Esto merced al don de sabiduría.

Con mayor razón la prudencia, aun la infusa, adolece de idéntica imperfección, por el hecho de verse precisada a recurrir al razonamiento, a las razones de obrar, para dirigir las virtudes morales. Muchas veces queda vacilante, por ejemplo, al tener que responder convenientemente a una pregunta indiscreta, sin descubrir un secreto ni faltar a la verdad. Para salir airosos en casos semejantes nos sería preciso una buena inspiración; lo mismo para resistir eficazmente a ciertas tentaciones sutiles, violentas y prolongadas.

"La razón humana", dice Santo Tomás (1), "aun cuando se halle perfeccionada por las virtudes teologales, no puede conocer todo lo que le importaría saber, ni preservarse de todo descarrío *(stultitia)*. Sólo el Omnisciente y Todopoderoso puede poner remedio a nuestra ignorancia, a nuestra imbecilidad espiritual, a la dureza de corazón y a otras fallas de este jaez. Para liberarnos de estos defectos nos han sido otorgados los dones que nos hacen dóciles a las divinas inspiraciones."

En este sentido son necesarios para la salvación, como las velas son necesarias a una barca para que ésta pueda navegar al impulso del viento, aunque en rigor podría hacerlo a fuerza de remos. Dos maneras muy distintas de avanzar, que a veces pueden también ser simultáneas.

"Por las virtudes teologales y morales", dice Santo Tomás, "no queda el hombre elevado a tal perfección con relación a la consecución de su último fin, que no tenga, de continuo, necesidad de ser movido por una superior inspiración del Espíritu Santo" (2). Es, por el contrario, en él, una necesi-

(1) I, II, q. 68, a. 2, ad 3.

(2) Ibid, ad 2. Algunos teólogos, como el abate Perriot *(Ami du Clergé*, 1892, p. 391), apoyándose en el texto de Santo Tomás que acabamos de citar, creyeron que en su opinión los dones intervienen en toda obra meritoria. El P. Froget, O. P., *L'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, IV p., c. VI, pp. 407-424, y el P. Gardeil *(Dict. Théol.*, art. *Dons*, fin, col. 1779), demostraron que no es tal la doctrina de S. Tomás. Decir que los dones del Espíritu Santo deben intervenir en *todo* acto meritorio, aun imperfecto *(remissus et quantumvis remissus)*, equivaldría a confundir la gracia actual común con la inspiración especial a la que nos hacen dóciles los dones. Santo Tomás, en el texto que hemos citado, quiere decir: El hombre no queda de tal manera perfeccionado por las virtudes teologales, que

dad permanente; y por esta razón, son los dones en nosotros una disposición infusa permanente (1).

Y hacemos *uso* de los dones algo así como nos valemos de la virtud de la obediencia *para recibir con docilidad* una dirección superior *y dejarnos guiar por esta dirección;* pero no siempre que queremos gozamos de esta superior inspiración (2). En este sentido, por ellos somos pasivos con relación al Espíritu Santo y obramos bajo su influencia.

Así se comprende mejor que, al igual que la obediencia, sean los dones en el justo una disposición permanente (3).

Se ve mejor esta gran conveniencia, y aun esta necesidad de los dones, si se considera, como lo indica Santo Tomás (I, II, q. 68, a. 4, y II, II, q. 8, a. 6), la perfección que cada

no tenga *siempre necesidad* de ser inspirado por el maestro interior *(semper, non pro semper)*; algo así como cuando decimos: "necesito siempre este sombrero", no queremos decir que tengamos necesidad de él desde la mañana hasta la noche y desde la noche hasta la mañana. Asimismo un estudiante de medicina no está tan versado en los menesteres de su profesión, que no tenga constante necesidad de la asistencia de su profesor para ciertas operaciones. Es una necesidad no transitoria, sino *permanente;* de la misma manera los dones han de ser, no inspiraciones transitorias, como la gracia de la profecía, sino disposiciones infusas *permanentes*.

Es seguro, además, que es posible hacer un acto sobrenatural de fe, con la ayuda de una gracia actual, sin concurso alguno de los dones del Espíritu Santo, sin penetrar ni gustar de los misterios a los cuales uno se adhiere. Tal es el caso del cristiano que está en pecado mortal, y que, al perder la caridad, ha perdido los siete dones.

Por el contrario, admítese generalmente que los dones del Espíritu Santo influyen frecuentemente de modo *latente*, sin que tengamos conciencia de ello, para dar a nuestros actos meritorios *una perfección* que sin ellos no tendrían. Como el viento favorable facilita la labor de los remeros.

De modo que, según enseña Santo Tomás, I, II, q. 68, a. 8, los dones son superiores a las virtudes morales infusas. Y si bien son inferiores a las virtudes teologales, dan a éstas una perfección nueva, por ejemplo la de penetrar y gustar los misterios de la fe.

(1) I, II, q. 68, a. 3.

(2) Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *De Donis*, disp., 18, a. 2. nº 31.

(3) SANTO TOMÁS (I, II, q. 68, a. 3) y sus comentaristas, particularmente Juan de Santo Tomás, demuestran muy bien que es muy conveniente que los dones sean en nosotros disposiciones permanentes *(habitus)*, para hacernos *habitualmente dóciles* al Espíritu Santo, que *está siempre* en los justos; del mismo modo que las virtudes morales

uno de ellos da a la inteligencia, a la voluntad y a la sensibilidad.

Podemos expresarlo así:

					Virtudes correspondientes
Los dones perfeccionan	La inteligencia esclarecida por la fe	para la penetración de la verdad ...		*don de inteligencia*	fe
		para juzgar	de las cosas divinas	*don de sabiduría*	caridad
			de las cosas creadas ...	*don de ciencia*	esperanza
			de nuestras acciones ..	*don de consejo*	prudencia
	La voluntad y la sensibilidad	con relación al culto debido a Dios		*don de piedad*	religión
		contra el miedo al peligro		*don de fortaleza*	
		contra las concupiscencias desordenadas		*don de temor*	templanza

Claramente se ve que aquellos dones que dirigen a los otros son superiores a ellos; el don de sabiduría es el más elevado de todos, pues que nos proporciona un conocimiento cuasi experimental de Dios, y por lo mismo un juicio acerca de las cosas divinas que es aun superior a la penetración del don de inteligencia (que pertenece, más bien que al juicio, a la primera aprehensión).

El don de ciencia corresponde a la esperanza, en el sentido de que nos da a comprender el vacío de las cosas creadas y de las fuerzas humanas, y, por ende, la necesidad de poner nuestra confianza en Dios, si hemos de llegar a poseerlo. El don de temor perfecciona también la esperanza, librándonos de la presunción, pero pertenece también a la templanza, y nos socorre contra las tentaciones (1). Y a estos dones co-

son disposiciones permanentes que hacen a la voluntad y a la sensibilidad *habitualmente dóciles* a la dirección de la recta razón.

Si fuera de otra manera, el organismo de la vida de la gracia, que es el más excelso de los dones de Dios, quedaría *imperfecto*. Y no es lícito pensar que, en el orden de la Providencia, que todo lo dispone *suaviter et fortiter*, el organismo de la vida sobrenatural en el justo sea tan inferior al de las virtudes adquiridas dirigidas por la razón. En fin, según la Tradición, la gracia habitual es llamada "gracia de las virtudes y de los dones". SANTO TOMÁS, III, q. 62, a. 2.

(1) II, II, q. 141, a. 1, 3.

rresponden las bienaventuranzas que son sus actos, como muy bien lo enseña Santo Tomás (1).

Se sigue, en fin, de la necesidad de los dones para la salvación, que *están en conexión con la caridad*, según las palabras de San Pablo a los Romanos (v, 5): "La caridad de Dios está difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado." El Espíritu Santo no desciende a nosotros sin sus siete dones que acompañan así a la caridad, y que, en consecuencia, se pierden, como ella, por el pecado mortal.

Pertenecen de esa forma al organismo espiritual de la gracia santificante, que, por esta razón, es llamada "*gracia de las virtudes y de los dones*" (2). Y como todas las virtudes crecen a la vez, como los cinco dedos de la mano (3), otro tanto se ha de decir de los siete dones. No se concibe, pues, que un cristiano tenga *muy ferviente caridad*, la caridad propia de la perfección, sin poseer al mismo tiempo *los dones del Espíritu Santo en la misma proporción;* aunque quizás, en él, los dones de inteligencia y de sabiduría se manifiesten no tanto en forma contemplativa, como en algunos, sino más

(1) I, II, q. 69, a. 3, c. y ad 3; II, II, q. 8, a. 7; q. 9, a. 4; q. 45, a. 6; q. 19, a. 12; q. 121, a. 2; q. 139, a. 2.

Siguiendo a San Agustín, enseña Santo Tomás que el *don de sabiduría* corresponde a la *bienaventuranza de los pacíficos*, porque da la paz y permite darla a los demás, aun a los más inquietos. El de *inteligencia* corresponde a la *bienaventuranza de los limpios de corazón*, porque en cierto modo comienzan aquí abajo a ver a Dios en todos los acontecimientos. El *don de ciencia*, que nos revela la gravedad del pecado, corresponde a la *bienaventuranza de los que lloran* sus faltas. El *don de consejo*, que inclina a la misericordia, a la de *los misericordiosos*. El *don de piedad*, que nos hace ver en los hombres, no a rivales, sino a hijos de Dios y hermanos nuestros, corresponde a la *bienaventuranza de los mansos*. El *don de fortaleza*, a la de los que tienen *hambre y sed de justicia* y nunca se desalientan. Y en fin, el *don de temor*, a la de los *pobres de espíritu* que poseen el temor de Dios, principio de la sabiduría.

(2) SANTO TOMÁS, III, q. 62, a. 2: "Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super *gratiam virtutum et donorum*." Dice aquí Santo Tomás que la gracia habitual se llama así porque de ella proceden las virtudes infusas y los dones, como otras tantas funciones de un mismo organismo.

(3) Cf., I, II, q. 66, a. 2.

bien en forma práctica, como en un San Vicente de Paúl y en tantos otros santos llamados a sacrificarse en bien del prójimo y en tareas de la vida activa ([1]).

Más tarde trataremos de la docilidad al Espíritu Santo y de las condiciones que esa docilidad exige (III P., c. XXXI), pero desde ahora podemos comprender el valor de este organismo espiritual que constituye en nosotros *una vida eterna iniciada*, más preciosa que la vista, que la vida física y que el uso de la razón, en el sentido de que la pérdida del uso de la razón, en el justo, no le arrebata ese tesoro que ni la misma muerte nos podrá arrancar. Esta gracia de las virtudes y de los dones es asimismo más preciosa que el don de milagros, más que el don de lenguas y que la profecía; porque todas esas gracias son sólo señales sobrenaturales en cierto modo exteriores, que pueden, es cierto, señalar el camino que lleva a Dios, pero incapaces, a diferencia de la gracia santificante, de unirnos a Él ([2]).

Para mejor entender cómo se han de ejercitar las diversas funciones de este organismo espiritual, debemos hablar de la gracia actual necesaria al ejercicio de las virtudes y de los dones ([3]).

([1]) Asimismo, siguiendo la conocida comparación, entre los veleros igualmente dóciles al soplo de los vientos, la barca difiere de la goleta; la forma y disposición de las velas varía; y en unos parajes, tal tipo de vela es preferible a tal otro. Algo parecido acontece en el orden de la navegación espiritual en ruta al puerto de la salvación.

([2]) Cf. SANTO TOMÁS, I, II, q. III, a. 5: "Utrum gratia gratum faciens sit dignior quam gratia gratis data." Santo Tomás responde con San Pablo (I Cor., XIII, 1), que la gracia santificante inseparable de la caridad es mucho más excelente, *multo excellentior*, que las gracias *gratis datae*.

([3]) Las virtudes teologales, que nos unen al Espíritu Santo, son superiores a los siete dones, si bien reciben de ellos nueva perfección; así el árbol es más perfecto que sus frutos. Estas virtudes son la regla de los dones, en el sentido de que los dones nos hacen penetrar mejor y saborear los misterios a los que nos adherimos por la fe; mas la *regla inmediata* del acto de los dones es la *inspiración especial del Espíritu Santo*.

APÉNDICE

EL MODO SOBREHUMANO DE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO

Habiendo expuesto detenidamente esta cuestión en otro lugar (1), bastarán algunas observaciones para recordar el sentido exacto de lo que sobre este punto dijimos, y precisarlo con algunas nuevas aclaraciones.

EN QUÉ SENTIDO PUEDEN LOS DONES REVESTIR DOS MODALIDADES: LA DE LA TIERRA Y LA DEL CIELO

Muchas veces hemos recordado esta verdad incontestable: que un mismo *habitus* no puede tener actos cuyo objeto formal sea distinto del objeto del *habitus;* y hemos concedido que bajo el objeto especificativo del *habitus* puede haber *dos modos de obrar diferentes:* por ejemplo para las virtudes infusas y los dones, su modo de obrar aquí en la tierra y su modo en el cielo.

Pero hemos dicho sobre todo que un mismo *habitus* no puede ser principio de actos que tienen *modos distintos,* tales como los modos de la tierra y el del cielo, sino a condición de que el primer modo esté ordenado al segundo y caiga así debajo de un mismo objeto formal.

Ahora bien, según un opúsculo recientemente aparecido, escrito en un sentido diametralmente opuesto (2), los dones del Espíritu Santo tendrían, según Santo Tomás, y ya desde aquí abajo, *dos modos específicamente distintos:* el uno *ordinario,* y el otro *extraordinario;* y este último sería necesario para la contemplación infusa de los misterios de la fe, la que no se hallaría, de ser así, en el camino normal de la santidad.

Nosotros le replicamos (3), y esto fué lo esencial de nuestra respuesta, que no podemos pasar en silencio: "Si hubiera, aquí abajo, para los dones del Espíritu Santo, *dos modos específicamente distintos,* uno *ordinario,* y el otro, no sólo eminente, sino *extraordinario* de hecho y por naturaleza, el acto caracterizado por el modo humano *no estaría ordenado* al acto cuyo modo sería sobrehumano y de por sí extraordinario. (No estaría en efecto ordenado sino a los actos que suponen las gracias *gratis datæ,* como la profecía.) Pero es precisamente todo lo contrario: el acto de los dones ejercido aquí en la tierra está *esencialmente ordenado* al del cielo; ambos se encuentran (S. Tom., *Quæst. disp.*) "*in eadem serie motus*", en el mismo orden de operaciones, y la última de ellas debe ser realizada, pues de no ser así, ninguna de las que preceden conseguiría su fin.

(1) Cf. la obra *Perfection chrétienne et contemplation,* 7ª edic., pp. 769-772, y apéndices 1 y 2.

(2) *La perfection et la mystique selon les principes de Saint Thomas,* por el P. Crisógono, O. C. D.

(3) Cf. "La Vie Spirituelle", nov. 1932, Suplem., pp. [77] y ss.

"Este texto de las *Cuestiones Disputadas* (1) no se opone, pues, en forma alguna, a lo que nosotros hemos dicho. En efecto, no dice que para los dones del Espíritu Santo haya *aquí abajo dos actos específicamente* distintos, uno ordinario y el otro extraordinario. Sino precisamente todo lo contrario; pues exige, para un mismo hábito, que el acto menos perfecto vaya *ordenado* al segundo, como los cimientos de un edificio se ordenan a su construcción, como la vida cristiana de la tierra a la del cielo."

Hasta habíamos subrayado, *ibíd.*, p. 76, en el texto de Santo Tomás invocado contra nosotros, la palabra "ordinetur", a la que no se había prestado atención.

Los "Études Carmélitaines" de abril 1933, p. 250 ss., con la firma de R. Dalbiez, han hecho la misma observación que nosotros, transcribiendo a dos columnas el texto íntegro de Santo Tomás y la cita que de él había dado el P. Crisógono, en la que se omitían estas significativas palabras: "*Si autem non accipiatur unum in ordine ad aliud, tunc non erunt eædem virtutes, nec secundum actum nec secundum habitum*" (2). M. R. Dalbiez añadía, *ibíd.*: "El pasaje que yo he subrayado y que ha pasado por alto el P. Crisógono, es bastante poco favorable a su tesis... Preciso es renunciar a encontrar en este texto que da por definitivo, el menor apoyo de la tesis que defiende dos modos, humano y sobrehumano, del acto terreno de los dones del Espíritu Santo."

La "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", noviembre 1932, página 692 (P. Périnelle), hace la misma observación sobre el argumento central de la tesis, y añade que el P. Crisógono se equivocó al decir que existen, según Santo Tomás, tres virtudes intelectuales infusas (inteligencia, ciencia y sabiduría) paralelas a los dones del Espíritu Santo, y que los dones no son necesarios sino después de la caída.

Lo que aquí nos interesa más, es que en forma alguna se ha llegado a probar el punto céntrico de lo que se pretendía establecer: a saber, que los dones tienen, aquí abajo, dos modos de operar específicamente distintos; el uno *ordinario*, el otro de sí *extraordinario*, que caracterizaría la contemplación infusa.

El modo sobrehumano de los dones, ¿puede permanecer latente?

Hemos afirmado con frecuencia que ordinariamente el modo sobrehumano de los dones permanece al principio bastante oculto, y que se pone más de manifiesto en la vida mística, al menos a los ojos de un director experimentado (3). Para hablar con más precisión: la influencia de los dones en la vida ascética es: o *bien latente y bastante frecuente* (hace pensar en la brisa que sólo facilita el trabajo de los remeros), o *bien manifiesta, pero rara* (en ciertas circunstancias extraordinarias); mientras que en la vida mística es a la vez frecuente y manifiesta, aunque no siempre sea *ruidosa* como en los grandes con-

(1) *Quaestio unica de virtutibus cardinalibus*, a. 4: "Utrum virtutes cardinales maneant in patria."

(2) *Quaestio unica de virtutibus cardinalibus*, a. 4, in corp.

(3) Cf. *Perfection chrétienne et Contemplation*, pp. 353-355, 403 y ss., 408, 769 y ss., 772.

templativos, sino a veces *difusa* y vaga, aunque muy real, sin embargo; como acontece en los grandes santos de vocación activa, tal San Vicente de Paúl (1).

Se nos objeta: "La operación de modo *sobrehumano* no podría permanecer oculta; es necesariamente percibida por el alma, por el mero hecho de que se aparta del modo *natural del sujeto*."

Esta aserción deriva de la precedente que, como hemos visto, no ha podido ser probada. Sería verdadera, si los dones tuvieran, aquí abajo, *dos modos* específicamente distintos, y si el modo sobrehumano fuera *extraordinario*, hasta el punto de exigir ideas infusas o una ordenación claramente sobrenatural de nuestras ideas adquiridas.

Pero no hay nada de eso. Aun en el caso de la profecía, que es una gracia extraordinaria, puede haber un *instinto profético oculto* aun a los ojos del que lo recibe, mediante el cual, como Caifás, puede *profetizar sin saberlo*: "Mens prophetæ duppliciter a Deo instruitur: uno modo per expressam revelationem, alio modo per quemdam *instinctum occultissimum quem nescientes humanæ mentes patiuntur*, ut Augustinus dicit in II supra Genes. ad litt., c. 17" (2).

Si esto es verdad de la profecía, que es una gracia de sí extraordinaria, con mayor razón lo será de la *inspiración especial del Espíritu Santo*, a la cual hacen dóciles los dones, presentes en todos los justos. Todos los autores espirituales admiten que esta inspiración especial, que se asemeja a la brisa que sopla en el momento oportuno, está, de ordinario, latente al principio y casi imperceptible; y que, si no se le opone resistencia, va generalmente creciendo y haciéndose más visible. Se podrían citar, sobre este punto, innumerables pasajes de la Escritura, de los Padres, de Santo Tomás y de San Juan de la Cruz. Abundan particularmente en sus comentarios de las palabras de Jesús en San Juan, III, 8: "*El espíritu o viento sopla donde quiere; y oyes su voz, pero no sabes ni de dónde viene ni a dónde va; así acontece con el que ha nacido del Espíritu.*" La inspiración, al principio latente y oscura, se hace luego, si el favorecido es fiel a ella, más clara, más luminosa y más apremiante.

San Juan de la Cruz dice también en la *Subida del Monte Carmelo*, lib. II, c. XII: "Se debe poseer este conocimiento propio de la contemplación antes de abandonar la meditación discursiva. Observemos sin embargo que se trata de un conocimiento general. A los principios *suele ser esta noticia amorosa muy sutil y delicada*, y casi insensible... Habiendo estado *el alma* habituada al otro ejercicio de la meditación que es totalmente sensible, *no echa de ver ni casi siente estotra novedad* insensible que es ya pura de espíritu..."

No es posible ponerlo en duda; la inspiración especial que debemos recibir, llenos de docilidad, de los dones del Espíritu Santo viene con frecuencia muy callada. Es preciso guardar un gran silencio dentro de sí, dicen los autores espirituales, para poder oírla, escucharla y luego saberla distinguir de otra falsa que podría engañarnos. Aquí entra de lleno la cuestión del discernimiento de espíritus.

(1) *Ibid.*, pp. 407 y ss., y [105].

(2) II, II, q. 171, a. 5. — *Ibid.*, q. 173, a. 4: ejemplo de Caifás profetizando sin saberlo.

La *Imitación de Jesucristo* lo repite a menudo: "Escucha estas cosas, alma mía, y cierra las puertas a la sensualidad, *para que te sea dado oír lo que dice el Señor Dios tuyo*" (l. III, c. 1, ítem, c. 2, 3).

Es cierto por lo demás, que existen muchos grados en la docilidad al Espíritu Santo, desde el momento en que el hombre comienza a responder a su vocación, hasta el instante en que entrega su alma al Creador.

No entraba pues, en nuestro propósito, tratar de la cuestión siguiente.

¿Existen grados en el desprendimiento de las criaturas?

¿Es este desprendimiento el mismo en los grandes santos, que en las almas que sólo han llegado a una perfección media? Plantear la cuestión equivale a darla por resuelta. Nunca hemos dudado que sea así.

Se necesita la intrepidez y el optimismo juvenil para haber podido escribir lo que sigue: "*El desasimiento de las criaturas debe ser el mismo para todas las almas perfectas: total, absoluto, universal... Imposible encontrar el término medio entre tener y no tener defectos.* Ahora bien, la perfección excluye por naturaleza toda falta voluntaria, directa o indirecta. El fervor interior, puesto a contribución para desprenderse de las criaturas, podrá *variar de individuo a individuo*, según la gracia recibida, germen de victorias más o menos brillantes; *pero objetivamente* hablando, la renuncia a todo lo que se opone a la divina voluntad, aun en cosas pequeñas, debe ser total y sin excepción.

El formalismo lógico de la fórmula: "Imposible encontrar término medio entre tener y no tener defectos", no debe hacernos echar en olvido la realidad concreta, ni la gran diferencia que hay entre las almas perfectas, comenzando por las menos elevadas, hasta el alma santa de Cristo. En la práctica, el renunciamiento, aun *objetivamente* considerado, progresa con el fervor y la voluntad del *sujeto* en que se encuentra.

Es cierto, en efecto, que un alma que ha llegado a la perfección puede progresar todavía y que en ella el desprendimiento de las criaturas aumenta con la unión a Dios; son éstos, dos aspectos del adelantamiento en la vida de la gracia que continúa en la vía unitiva. Así *muchas faltas indirectamente voluntarias, consecuencias de una negligencia que uno no advertía, son progresivamente eliminadas a medida que un alma se purifica a fondo* y se une más estrechamente a Dios.

Además es seguro que el justo, por perfecto que sea, aunque pueda evitar cada pecado venial en particular, no puede evitarlos todos continuamente. Pero a medida que va creciendo en la caridad, los evita cada vez más, de suerte que en la unión transformante, como lo explica Santa Teresa (VII Morada, c. II), queda el alma casi libre de la lucha de las pasiones; en tanto permanece bajo el influjo de la gracia actual de la unión transformante, no peca venialmente con deliberación. Fuera de esos momentos aun suele cometer algunas faltas veniales que son prontamente reparadas.

No todas las almas perfectas son confirmadas en el bien; algunas lo son.

No olvidemos, en fin, que el desasimiento de las criaturas fué mu-

cho más perfecto en la SSma. Virgen que en los más grandes santos, ya que nunca cometió el más mínimo pecado venial. Aun fué mayor en el alma de Nuestro Señor que, no sólo no pecó de hecho, sino que fué siempre impecable.

Es pues demasiado simplista la afirmación: "*Imposible encontrar término medio entre tener o no tener defectos.*" Lo que se puede afirmar con verdad es esto: que no hay término medio entre ser o no ser absolutamente impecable, entre evitar o no evitar continuamente todos los pecados veniales, entre querer o no querer aspirar, en adelante, a evitarlos cada vez más. "Homo (pœnitens) debet habere propositum se præparandi ad peccata venialia minuenda" (S. Tom., III, q. 87, a. I, ad I). Pero según que esa voluntad sea más o menos intensa y fervorosa, se los evitará mejor o peor. Con el adelantamiento en la caridad y en la unión con Dios, aumentará el desasimiento de las criaturas. El P. Chardon ha insistido no poco, sobre este particular, en su hermoso libro *La Croix de Jésus.*

Sin lugar a dudas, existen muchos grados en lo que Santo Tomás, II, II, q. 148, a. 2, expresa así: "Ab affectu hominis *excluditur* non solum id quod est caritati contrarium, sed etiam *omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum.*" Existen en esto muchos grados, aun en cuanto a la exclusión de los pecados veniales; cfr. ibíd., ad 2: "Illi qui sunt in hac vita *perfecti*, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia quæ consequuntur ex infirmitate præsentis vitæ." Esta manera de ver ya no es simplista, sino la neta expresión del buen sentido cristiano (1).

¿Es necesaria la purificación pasiva para eliminar los defectos morales?

En una de sus respuestas, nuestro contradictor ha escrito: "Creemos nosotros que los defectos señalados por San Juan de la Cruz en la *Noche Oscura*, bajo la denominación de pecados capitales, son todos voluntarios; y por consiguiente puede el alma, con la ayuda de la gracia, librarse de ellos. ¿Cree el R. Padre que no puede el alma purificarse de la glotonería espiritual, de la pereza espiritual, del orgullo spiritual, etc., mediante las prácticas ascéticas? Repetimos

(1) Estos últimos textos de Santo Tomás demuestran, aunque a veces se haya dicho lo contrario, que en forma alguna desaprobaría la doctrina de los autores de espiritualidad, relativa a la mortificación de la *actividad* llamada "*natural*", es decir *no santificada*, que se realiza en *detrimento de la vida de la gracia.* Santo Tomás exige aquí que para alcanzar la perfección se excluya *omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur in Deum.* Aunque uno no se haya obligado por el voto a practicar los tres consejos evangélicos, debe al menos tener su espíritu para conseguir la perfección (II, II, q. 184, a. 3). Por eso se aconseja, para llegar a este fin, no ocuparse demasiado de las cosas de la tierra, de *negotiis saecularibus*, antes usar las cosas de este mundo como si no se las usara. Y es cosa clara que en semejante renuncia hay progreso aun entre los perfectos.

aquí lo que en otra parte hemos escrito: si no le fuera posible librarse de ellos, esos defectos ya no serían voluntarios, y por consiguiente no serían impedimento para la perfección."

Responderemos que Santo Tomás evita esa manera simplista y superficial de considerar las cosas, cuando afirma (I, II, q. 68, a. 2) *la necesidad de los dones del Espíritu Santo y de sus correspondientes inspiraciones para salvarse y alcanzar la perfección.* Y más arriba hemos visto que en forma alguna admite que los dones tengan, aquí en la vida, dos modos específicos distintos, ordinario el uno y el otro extraordinario, como el de las gracias *gratis datæ.*

No es posible al alma librarse de ciertos defectos morales, sino mediante la docilidad a las inspiraciones especiales del Espíritu Santo, y sería falso de toda falsedad decir que si el alma no puede librarse de ellos sin estas inspiraciones especiales, "*estos defectos ya no serían voluntarios* y por consiguiente tampoco serían obstáculo a la perfección". Los dones del Espíritu Santo son otorgados a todos los justos precisamente para que acepten con docilidad esas inspiraciones especiales, cuya modalidad sobrehumana se manifiesta cada vez más palpable, si el alma es dócil.

Santo Tomás expresa en propios términos (I, II, q. 68, a. 2, ad 3): "Rationi humanae non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta virtutibus theologicis. Unde *non potest quantum ad omnia repellere stultitiam et alia hujusmodi* de quibus ibi fit mentio. Sed ille cujus scientiæ et potestati omnia subsunt, sua motione *ab omni stultitia, ignorantia, hebetudine, duritia et cæteris hujusmodi nos tutos reddit.* Et ideo dona Spiritus Sancti, quæ faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius dicuntur contra hujusmodi defectus dari."

Sostenemos pues que las inspiraciones especiales del Espíritu Santo son necesarias para que el alma se vea purificada de tal rudeza, de la insensatez, de la simpleza espiritual, y así de otros defectos que no solamente se oponen a la perfección psicológica, sino a la perfección moral. Sin la docilidad progresiva a estas inspiraciones especiales del Espíritu Santo, *el alma no será purificada a fondo del egoísmo más o menos inconsciente* que en ella se encuentra, y que se mezcla, en forma de negligencia indirectamente voluntaria, a muchos de nuestros actos y a no pocas omisiones más o menos culpables.

Decir que la purificación pasiva no es necesaria para la perfecta pureza moral, sería negar *la necesidad de la purificación pasiva de la voluntad;* esa purificación que impide que el interés humano bastardee los actos de esperanza y de caridad (1).

Recordemos aquí lo que escribió Santa Teresa en su *Vida*, c. XXXI (*Obras*, t. I, p. 257): "Ven en todos los libros que están escritos de oración y contemplación poner cosas que hemos de hacer para subir a esta dignidad.... un no se nos dar nada que digan mal de nosotros, antes tener mayor contento que cuando dicen bien; una poca estima de honra; un desasimiento de sus deudos...; otras cosas de esta ma-

(1) Tratamos ampliamente esta cuestión en *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. II, p. 597-632: La purificación pasiva de la esperanza y de la caridad.

nera muchas, que *a mi parecer las ha de dar Dios,* porque *me parece son ya bienes sobrenaturales,* o contra nuestra natural inclinación."

Sabido es el sentido que la Santa da a estas palabras. Por lo demás, repetidas veces afirma que el progreso en las virtudes acompaña normalmente al de la oración, y que una profunda humildad es de ordinario el fruto de la contemplación infusa de la infinita grandeza de Dios y de nuestra miseria. Y esto no es cosa accidental, sino el desenvolvimiento normal de la vida interior.

En cuanto a San Juan de la Cruz, es evidente que para él *la purificación pasiva es necesaria para la purificación perfecta de la voluntad.* Basta recordar lo que dice de los defectos que hacen necesaria la purificación pasiva de los sentidos y del espíritu: *Noche oscura,* l. I, c. II al IX y l. II, c. I y II. En estos últimos capítulos habla de las "fallas o lunares del viejo hombre que quedan todavía en el espíritu, como herrumbre que no desaparece sino bajo la acción de un fuego intenso". Entre los defectos de los adelantados que tienen necesidad de "la fuerte lejía de la noche del espíritu", habla de la rudeza, de la impaciencia, de un secreto orgullo, de un egoísmo inconsciente que hace que muchos usen, con miras un tanto personales, los bienes del espíritu, lo cual los introduce en el camino de las ilusiones. Y eso es una falta de pureza, no sólo psicológica, sino moral.

En fin, es muy cierto que para San Juan de la Cruz esa purificación pasiva (que es de orden místico) y la contemplación infusa de los misterios de la fe, están en el camino normal de la santidad; puesto que dejó escritas estas dos proposiciones que en sus obras son capitales (*Noche oscura,* l. I, c. VIII): "*La noche o purgación sensitiva es común y acaece a muchos, y éstos son los principiantes*"; siendo pues pasiva, pertenece no al orden ascético sino al místico. Ibíd., l. II, c. XIV: "*Los adelantados se encuentran en la vía iluminativa; ahí alimenta Dios al alma y la fortalece por la contemplación infusa.*"

Sin lugar a dudas, San Juan de la Cruz ha querido notar aquí, no una cosa *accidental,* sino los fenómenos que se producen normalmente, en el camino de la santidad, en un alma verdaderamente dócil al Espíritu Santo, mientras esa alma no se eche atrás en las pruebas.

Mantenemos pues lo que siempre hemos enseñado sobre esta materia. Es por lo demás lo mismo que han enseñado los teólogos del Carmen. Felipe de la SSma. Trinidad (1) y Antonio del Espíritu Santo (2) dicen expresamente: "*Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare.* Debent omnes, et maxime Deo specialiter consecratæ animæ, ad actualem fruitivam unionem cum Deo aspirare et tendere: Todos deben aspirar a la contemplación sobrenatural o infusa (estos teólogos dan idéntico sentido a las dos últimas palabras)..."

En fin, José del Espíritu Santo (3), lo hemos notado ya en diferen-

(1) *Summa Theologica myst.,* ed. 1874, t. II, p. 299, y t. III, p. 43.

(2) *Directorium mysticum,* ed. 1733, tr. III, disp. III, sec. IV, tr. IV, d. I, sec. VI.

(3) *Cursus theol. scol. myst.,* t. II, II praed., disp. XI, q. II, números 18, 23.

tes ocasiones, ha escrito: "Si se toma la contemplación infusa en el sentido de rapto, de éxtasis o de favores semejantes, entonces no podemos entregarnos a ellos, ni pedirlos a Dios, ni desearlos; pero en cuanto *a la contemplación infusa en sí misma,* como acto de contemplación (prescindiendo del éxtasis que accidentalmente le puede acompañar), aunque ciertamente no podamos esforzarnos por alcanzarla por nuestra propia industria o actividad, *nos es lícito aspirar a ella, desearla* ardientemente y pedirla a Dios con humildad."

El mismo autor añade aún (1): "Eleva Dios ordinariamente *—solet elevare—* a la contemplación infusa al alma que se ejercita con fervor en la contemplación adquirida. Ésta es la doctrina común, *quod omnes docent.*"

Jamás dijimos nosotros cosa distinta; y ésa es indudablemente la doctrina de San Juan de la Cruz, en absoluto acuerdo con lo que nos ha legado Santo Tomás sobre los siete dones del Espíritu Santo conexos con la caridad, y que, a título de *hábitos infusos,* crecen con ella; no se concibe pues sin ellos y sin las inspiraciones especiales a los cuales nos hacen dóciles, la plena perfección de la vida cristiana.

ARTÍCULO QUINTO

LA GRACIA ACTUAL Y SUS DIVERSAS FORMAS

Conviene recordar: 1º, la necesidad de la gracia actual; 2º, sus diversas formas; 3º, en qué consiste la fidelidad a la gracia.

Necesidad de la gracia actual

Aun en el orden natural, ningún agente creado obra ni opera sin el concurso de Dios, primer motor de los cuerpos y de los espíritus. En este sentido dice San Pablo en su discurso del Areópago: "No está Dios lejos de cada uno de nosotros, porque en él vivimos, nos movemos y somos" (Act. Ap., XVII, 28).

Con mayor razón, en el orden sobrenatural, para realizar los actos de las virtudes infusas y de los dones tenemos necesidad de una *moción divina* que se llama la *gracia actual.*

Es ésta una verdad de fe contra los pelagianos y semipelagianos (2), que, sin esa gracia, no nos es posible ni disponernos positivamente a la conversión, ni perseverar mucho

(1) *Ibid.,* disp. VIII.

(2) Cf. Concilio de Orange (DENZINGER, *Enchiridion,* nos. 176-200) y Santo Tomás, I, II, q. 109, *per totam.*

tiempo en el bien, ni, sobre todo, perseverar hasta la muerte. Sin la gracia actual, no nos es dado realizar el menor acto de virtud ni mucho menos llegar a la perfección. En este sentido dijo Jesús a sus discípulos: "*Sin mí no podéis hacer cosa alguna*" (Juan, xv, 5); y San Pablo añade que en el orden de la salvación, "*no somos capaces, por nosotros mismos, ni de un solo pensamiento*" (1), y que "*es Dios quien opera en nosotros el querer y el obrar*" (2), actualizando nuestra voluntad sin violentarla. Él mismo es el que nos concede el estar dispuestos a la gracia habitual y realizar actos meritorios. Cuando Dios corona nuestros méritos, corona sus propios dones, dice también San Agustín. La Iglesia lo ha repetido muchas veces en los Concilios (3).

Ésta es la razón por la que hay que orar siempre. *La necesidad de la oración se funda en la necesidad de la gracia actual.* Fuera de la primera gracia que nos fué concedida sin que orásemos, ya que ella es el principio mismo de la oración, es una verdad cierta que la oración es el medio *normal, eficaz y universal,* mediante el cual dispone Dios que obtengamos todas las gracias actuales de que tenemos necesidad. He aquí por qué Nuestro Señor nos inculca, con tanta frecuencia, la necesidad de la oración, para conseguir la gracia: "*Pedid y recibiréis; buscad y encontraréis, llamad y se os abrirá; porque todo el que pide, recibe; el que busca, encuentra; y al que llama se le abrirá*" (4). Esta necesidad de la oración para obtener la gracia actual, nos la recuerda, sobre todo, cuando se trata de resistir a la tentación: "Vigilad y orad, para que no entréis en la tentación; el espíritu está alerta, pero la carne es débil" (5). Hemos de reconocer, cuando oramos, que Dios es el autor de todo bien y que, de consiguiente, la confianza que no se apoye en la oración, es presuntuosa y vana (6).

También el Concilio de Trento nos dice, empleando los

(1) II Cor., III, 5. "Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi et nobis."

(2) Phil., II, 13: "Deus qui operatur in vobis et velle et perficere."

(3) DENZINGER, nos. 182-200, y 141.

(4) Mat., VII, 7-8.

(5) Mat. XXVI, 41.

(6) Cf. SANTO TOMÁS, II, II, q. 83, a. 2, c. y ad 3.

mismos términos que San Agustín: "*Dios jamás ordena lo imposible, pero* al darnos un precepto, *nos exige* que hagamos lo que está en nuestra mano hacer, y *que pidamos aquello que no podemos;* y él mismo nos ayuda para que lo podamos" (1); igualmente nos ayuda con su gracia actual, a rogar. Hay, pues, gracias actuales que sólo podemos obtener mediante la oración (2).

Nunca se insistirá lo suficiente sobre este punto, porque muchos principiantes, llenos, sin saberlo, de un cierto pragmatismo práctico, como lo estaban los pelagianos y semipelagianos, se imaginan que con voluntad y energía, aun sin la gracia actual, es posible llegar a todo. Pronto les demuestra la experiencia la profunda verdad de las palabras de Nuestro Señor: "*Sin mí, no podéis hacer nada*", y de las de San Pablo: "*Dios es quien opera en nosotros el querer y el obrar*"; preciso es pues pedirle la gracia actual, para observar, y observar cada vez mejor, los mandamientos; sobre todo el supremo precepto del amor a Dios y al prójimo.

Las diversas gracias actuales

La gracia actual, cuya necesidad hemos hecho resaltar, se presenta bajo muchas formas que es muy útil conocer en la vida espiritual. Conviene recordar aquí con la mayor claridad posible, los principios, sin echar por eso en olvido el misterio que encierran, ya que se trata de uno de los claroscuros más notables de la doctrina cristiana.

Muchas veces, se trata de una *gracia de iluminación interior* que nos es otorgada. Por ejemplo, al leer, en la misa, la epístola o el evangelio del día, una luz interior nos ilumina, que nos hace comprender su contenido con nueva claridad; somos movidos por estas palabras de Jesucristo a la Samaritana: "Si conocieras el don de Dios..." (3), o por las de San Pablo: "Cristo me ha amado y se ha entregado por mí" (4); y consideramos que, en efecto, continúa ofreciéndose por nosotros en la santa misa, y que, si lo queremos está dispuesto a dársenos en la santa co-

(1) Sesión VI, c. XI (Denzinger, 804).
(2) Cf. *Catecismo del Concilio de Trento,* IV p., c. I, nº 3.
(3) Joan., IV, 10.
(4) Gal., II, 20.

munión. He aquí una gracia de iluminación interior [1].

Esa gracia va seguida de *otra de inspiración y de atracción*, porque al pensar en el amor tan generoso y desinteresado del Salvador hacia nosotros, nos sentimos vivamente arrastrados a devolverle amor por amor. He aquí una gracia actual que opera sobre la voluntad, y la mueve al amor y a obrar. A veces nos empuja a querer darnos enteramente a Dios, a sufrir y, si preciso fuera, a morir por él. Y en tal caso, ya no es solamente una gracia de atracción, antes bien es una *gracia de fortaleza*, que recibimos a veces sin tener conciencia de ella, pero que, en la aridez, nos da fuerzas para sufrir y esperar [2].

La gracia actual que mueve la voluntad, ¿cómo actúa sobre esta facultad? De dos maneras; *ya proponiéndole un objeto* que la atrae, o *bien por un impulso interior* que sólo Dios puede dar [3].

Dios puede evidentemente inclinar nuestra voluntad hacia el bien, proponiéndole un objeto, por ejemplo, la promesa de la eterna beatitud, o la de un grado más alto en el amor. Así una madre inclina al bien la voluntad de su infante, ya sea proponiéndole un objeto sensible que le atraiga, o bien persuadiéndole a que se porte bien. Lo mismo puede hacer el Ángel de la guarda, sugiriéndonos buenos pensamientos.

Pero hay una cosa que sólo Dios puede hacer, y es mover nuestra voluntad al bien por una moción o impulso interior. Siendo, como es, más íntimo a nosotros que nosotros mismos,

(1) A veces una gracia luminosa muy elevada da impresión de oscuridad, pero es una oscuridad traslúcida; sucede como con la intensa luz solar que ofusca al ave nocturna.

(2) Muchas de estas gracias vienen a nuestras almas sin que nosotros nos demos cuenta, y son de orden puramente espiritual y sobrenatural y están sobre nuestros medios naturales de conocimiento.

Algunas las percibimos por razón de la influencia que ejercen sobre nuestra sensibilidad, por ej., en forma de consuelos sensibles.

Otras, a pesar de carecer de tal influencia, pueden ser conocidas, en el sentido de que Dios, sobre todo por el don de sabiduría, se nos da a conocer espiritualmente, como principio del filial amor que nos inspira hacia él. Cf. SANTO TOMÁS *in Epist. ad Romanos*, VIII, 16.

(3) SANTO TOMÁS, I, q. 105, a. 4; I, II, q. 9, a. 6; q. 10, a. 4; q. 109, a. 2, 3, 4, 10.

él conserva en su existencia nuestra alma, y nuestras facultades por él creadas; puede asimismo moverlas de adentro para afuera, *ab intus*, según su propia inclinación, sin violentarlas, dándonos nuevas energías. Un ejemplo nos ayudará a entenderlo: una madre, para enseñar a andar a su niño, lo toma con sus manos y le ayuda, no sólo de palabra, mostrándole un objeto que debe alcanzar, sino de obra, sosteniéndolo, levantándolo. Lo que una madre hace en el orden corporal, puede hacerlo Dios en el espiritual. Puede levantar, no sólo nuestro cuerpo, sino también nuestra voluntad, para llevarla al bien. *Él es el autor de la voluntad*, le ha dado su inclinación fundamental al bien, *y sólo él, en consecuencia, puede moverla desde dentro, según esa inclinación.* Obra también en nosotros, en lo más íntimo de nuestra voluntad, para movernos a querer y a obrar. Y lo hace con tanta mayor efectividad, cuanto más fervientemente se lo suplicamos, para aumentar en nosotros el amor que le debemos.

Además, la gracia actual se llama *preveniente* cuando suscita en nosotros una buena idea o un buen pensamiento, sin haber hecho nosotros nada para excitarlo. Si no le oponemos resistencia, Dios añade otra gracia *adyuvante o concomitante*, que ayudará a nuestra voluntad a realizar el acto provechoso exigido y a formar buenas resoluciones. Así "Dios opera en nosotros el querer y el obrar", como dice San Pablo.

Importa, en fin, hacer observar que Dios nos mueve, ya a *obrar por deliberación*, según el modo humano corriente, *ya a hacerlo por una inspiración especial*, sin deliberación de parte nuestra, sino de modo divino o superior. Un ejemplo del primer caso: cuando veo que es llegada la hora de rezar el rosario, y por propia deliberación me pongo a rezarlo, esto lo hago bajo la influencia de una gracia actual ordinaria, llamada *cooperante*, porque coopera a mi acción según el modo ordinario humano de deliberación.

Sucede, en cambio, que, de modo imprevisto, en medio de una tarea absorbente, recibo la inspiración especial de rezar una breve plegaria y lo hago en el acto. Esta inspiración especial se llama gracia operante, porque opera en nosotros sin deliberación de parte nuestra, aunque

con nuestro consentimiento vital, libre y meritorio (1).

En el primer caso, Dios nos mueve generalmente a obrar según el modo humano de las virtudes. En el segundo, nos mueve según el modo sobrehumano de los dones del Espíritu Santo; nuestra barca avanza, en tal caso, no sólo a fuerza de remos, sino al impulso superior de un viento favorable.

Lo expuesto sobre las diferentes mociones se resume en el siguiente cuadro:

Dios mueve nuestro espíritu y nuestra voluntad	en el orden sobrenatural	*antes* de la deliberación, a desear eficazmente el fin último sobrenatural (2).
		después de la deliberación, a querer tal acto de tal virtud infusa, v. g., de la religión dirigida por la prudencia.
		sobre toda deliberación, por *inspiración especial* a la que nos hacen dóciles los dones del Espíritu Santo.
	en el orden natural	*antes* de la deliberación, a querer el bien en general y la felicidad.
		después de la deliberación, a querer tal acto de tal virtud adquirida.
		sobre toda deliberación, por *inspiración especial*, de orden poético por ejemplo.

Actuando por la gracia operante, somos más pasivos que activos, y nuestra actividad consiste sobre todo en consentir libremente a la operación divina, en dejarnos conducir por el Espíritu Santo, y en seguir con prontitud y generosidad

(1) SANTO TOMÁS, I, II, q. 111, a. 2. Bajo la acción de la gracia cooperante, la voluntad se pone en movimiento deliberadamente en virtud de un acto anterior; por ej., al querer el fin, busca los medios conducentes a él; mientras que por la gracia operante se mueve en virtud, no de un acto anterior, sino de una inspiración especial.

(2) En este caso existe ciertamente deliberación; pero *no es ella, ni un acto anterior*, los que hacen que el pecador, en el momento de su conversión, se mueva a querer eficazmente su último fin sobrenatural, porque cualquiera de tales actos anteriores es *inferior* a este acto eficaz de la voluntad, y su eficacia no pasa de poder disponerla favorablemente. Es necesaria, pues, una *gracia operante especial.* Tal gracia no es necesaria cuando, deseando ya eficazmente el fin, nos inclinamos espontáneamente a querer los medios; en tal caso sólo se requiere la gracia cooperante.

sus inspiraciones (1). Pero aun bajo la acción de la gracia cooperante, *todos* nuestros actos encaminados a la salvación proceden totalmente de Dios como de su causa primera, y *todos* ellos, igualmente, de nosotros como de su causa segunda.

La fidelidad a la gracia

Importa al hombre muy mucho ser fiel a la gracia, y ser cada día más dócil a la gracia actual del momento presente, para responder al deber de este momento que nos manifiesta la voluntad de Dios en nosotros. Recordemos lo que nos dice San Agustín: "*Dios que te creó sin que tú obraras, no*

(1) Hemos tratado detenidamente de esta materia en *Perfection chrétienne et Contemplation*, I, pp. 355-386: La especial inspiración del Espíritu Santo y la gracia actual ordinaria. Apoyándonos en numerosos textos de Santo Tomás, y siguiendo a muchos tomistas ilustres, particularmente al P. del Prado, hemos demostrado que Dios mueve la voluntad, ya sea *antes de la deliberación* (al inclinarla a desear la beatitud en general, y el último fin sobrenatural), o bien *después de la deliberación* o juntamente con ella (cuando la inclina a determinarse, por deliberación discursiva, a querer los medios conducentes al fin anteriormente deseado) o, en fin, *por sobre toda deliberación* (mediante una inspiración especial, en particular por aquella a la cual nos hacen dóciles los dones del Espíritu Santo).

Santo Tomás enumeró tres modos de moción en diversos pasajes: I, II, q. 9, a. 6, ad 3; q. 68, a. 2 y 3; q. 109, a. 1, 2, 6, 9; q. 111, a. 2; *De veritate*, q. 24, a. 15.

Baste citar aquí el texto clásico de la I, II, q. 111, a. 2, acerca de la distinción entre la gracia operante y la gracia cooperante: "Operatio alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu, in quo *mens nostra est mota non movens*, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu, *in quo mens nostra et movet* (virtute prioris actus) *et movetur*, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*."

La *gracia operante* puede presentarse bajo diversas formas: 1º, puede ser solamente *excitante*, inclinándonos a un pensamiento virtuoso, que de hecho queda estéril; 2º, puede inclinar a un acto de fe o de esperanza, sin el influjo de los dones del Espíritu Santo, como acontece en un cristiano en pecado mortal; y 3º, puede llevarnos a un acto virtuoso y meritorio de los dones del Espíritu Santo. En este último caso es donde principalmente existe inspiración especial, no sólo antes de la deliberación, sino *por encima de ella*. Podemos en efecto ser movidos, o movernos nosotros mismos, a un *acto de fe* (simple o discursivo), mientras que por nosotros mismos no podemos realizar un *acto de los dones*.

te santificará sin tu cooperación" (1); necesario es pues nuestro consentimiento y la obediencia a sus mandamientos.

El auxilio divino se nos da, añade el Santo, no para ahorrar trabajo a nuestra voluntad, sino para que ésta obre de modo provechoso y meritorio.

La gracia actual nos es constantemente ofrecida para ayudarnos en el cumplimiento del deber de cada momento, algo así como el aire entra incesantemente en nuestros pulmones para permitirnos reparar la sangre. Y así como tenemos que aspirar para introducir en los pulmones ese aire que renueva nuestra sangre, del mismo modo hemos de desear positivamente y con docilidad recibir la gracia que regenera nuestras energías espirituales, para caminar en busca de Dios.

Quien no respira, acaba por morir de asfixia; quien no reciba con docilidad la gracia, terminará por morir de asfixia espiritual.

Por eso dice San Pablo: "*Os exhortamos a no recibir en vano la gracia de Dios*" (II Cor., VI, 1). Preciso es responder a esa gracia y cooperar generosamente a ella. Es ésta una verdad elemental que, practicada sin desfallecimiento, nos levantaría hasta la santidad.

Es Dios sin duda el que da el primer paso hacia nosotros, con su gracia preveniente, y luego nos ayuda a prestarle nuestro consentimiento; él nos acompaña en todos nuestros caminos y dificultades, hasta el momento de la muerte.

Pero no echemos en olvido que, por parte nuestra, en vez de resistir a sus invitaciones, debemos responder con una gran fidelidad. ¿Cómo? En primer lugar recibiendo con alegría las primeras ilustraciones de la gracia; después siguiendo dócilmente sus inspiraciones; y en fin, llevándolas a la práctica, cueste lo que costare. Así cooperaremos a la obra de Dios y nuestros actos serán el fruto de su gracia y de nuestro libre albedrío; serán *totalmente* de Dios como de su causa primera y *totalmente* nuestros como de su causa segunda.

La primera gracia de iluminación que en nosotros produce eficazmente un buen pensamiento, es *suficiente* con relación

(1) "Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te." Sermo 15, c. 1.

al generoso consentimiento voluntario, en el sentido de que nos da, no este acto, sino la posibilidad de realizarlo. Sólo que, si resistimos a este buen pensamiento, nos privamos de la gracia actual que nos hubiera inclinado *eficazmente* al consentimiento a ella. La resistencia produce sobre la gracia el mismo efecto que el granizo sobre un árbol en flor que prometía abundosos frutos; las flores quedan agostadas y el fruto no llegará a sazón. La gracia eficaz se nos brinda en la gracia suficiente, como el fruto en la flor; claro que es preciso que la flor no se destruya, para recoger el fruto. Si no oponemos resistencia a la gracia suficiente, se nos brinda la gracia actual eficaz, y con su ayuda vamos progresando, con paso seguro, por el camino de la salvación. La gracia suficiente hace que no tengamos excusa delante de Dios, y la eficaz impide que nos gloriemos en nosotros mismos; con su auxilio vamos adelante, humildemente y con generosidad (1).

No resistamos a las gracias prevenientes de Aquel que nos ha dado la gracia santificante, las virtudes infusas y los dones, y que, en todo momento, nos atrae hacia sí. No nos contentemos con una vida espiritual mediocre, ni con pro-

(1) Aquí se encierra el gran misterio de la gracia, cuyo doble aspecto que es preciso conciliar, se puede expresar así. Existe un claroscuro muy notable. Lo claro se expresa en dos principios; lo oscuro es la conciliación de ambos.

Por un lado, *Dios nunca manda lo imposible* (de lo contrario no sería justo ni misericordioso); mas por amor, *hace realmente posibles*, a todos, los deberes que cada uno debe cumplir. Ningún adulto se ve privado de la gracia necesaria para salvarse, a menos que la rechace por la resistencia al llamamiento divino, como acaeció al mal ladrón en el Calvario.

Por otra parte, "*como el amor de Dios hacia nosotros es causa de todo bien, ninguno sería mejor que su vecino si no fuera más amado por Dios*", como dice Santo Tomás, I, q. 20, a. 3. En este sentido nos dijo Jesús: "*Nada podéis hacer sin mí*" (Joan., xv, 5); y hablando de los elegidos, añadió: "*Nadie podrá arrebatarlos de la mano de mi Padre*" (Joan., x, 29). San Pablo dijo igualmente: "*¿Quién es el que te da la ventaja sobre los otros? O, ¿qué cosa tienes tú que no la hayas recibido?*" ¡Qué profunda lección de humildad!

Como dice un Concilio de la Edad Media: "Si algunos se salvan, se salvan gracias al don del Salvador; si otros se condenan, se condenan por su culpa" (DENZINGER, *Enchiridion*, nº 318). Resistir a la gracia es un mal que sólo en nosotros puede tener su raíz. El *no oponerle*

ducir frutos imperfectos, cuando nuestro Salvador vino al mundo, "*para que tengamos vida exuberante*" (1), y para "*que corran ríos de aguas vivas de nuestro corazón*" (2), a fin de que lleguemos al goce eterno de su propia beatitud. Dios es magnánimo; seámoslo nosotros a imitación suya.

Esta fidelidad es necesaria primeramente para *conservar* la vida de la gracia, evitando el pecado mortal. Ahora bien, esa vida de la gracia es incomparablemente más preciosa que la del cuerpo, más grande que el poder de hacer milagros; la vida de la gracia es de un valor tan excelso, que el Salvador se entregó a la muerte por alcanzárnosla. Si nos fuera dado contemplar con claridad el maravilloso esplendor de la gracia santificante, quedaríamos trasportados.

La fidelidad es necesaria, además, para merecer y obtener *el crecimiento*, en nosotros, de esa vida de la gracia que debe ir en aumento hasta nuestra entrada en el cielo, ya que somos viajeros en ruta hacia la eternidad, a la que nos acercamos mientras crecemos en el amor de Dios.

De ahí la necesidad de *santificar todas y cada una de nuestras acciones, aun las más ordinarias*, realizándolas con pureza de intención, por motivos sobrenaturales y en unión con Nuestro Señor. Si fuéramos así, fieles desde la mañana hasta la noche, cada una de nuestras jornadas terminaría henchida de centenares de actos meritorios, de cientos de actos de amor a Dios y al prójimo, en los momentos agradables o penosos; y al declinar de cada día, nuestra unión

resistencia es ya *un bien* que sólo puede proceder de la fuente de todo bien. Estas fórmulas sintetizan los dos aspectos del misterio, y los principios que acabamos de recordar son indiscutibles.

Ambos son absolutamente ciertos; tanto el que se refiere a la posibilidad de la salvación, como este otro: "Nadie sería mejor que su vecino, si no fuera más amado por Dios. ¿Qué cosa tenemos que no la hayamos recibido?" Pero, ¿cómo conciliar ambos extremos? Ninguna inteligencia creada será capaz de hacerlo antes de haber entrado en posesión de la visión beatífica. Porque equivale a comprender el modo *cómo se concilian* en las *alturas de la Divinidad* la infinita Misericordia, la infinita Justicia y la soberana Libertad. En otro lugar hemos expuesto largamente esta cuestión, relacionándola con la espiritualidad: cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, I, pp. 88-131 (La mística y la doctrina de Santo Tomás acerca de la eficacia de la gracia); y *Providence et confiance en Dieu*, 338-363; *La prédestination des saints et la grâce*, pp. 247-256; 375-380.

(1) Joan., x, 10.

(2) Joan., VII, 38.

con el Señor sería más íntima y más inquebrantable. Muchas veces se ha repetido: Nada hay más práctico, más eficaz, más al alcance de todos, para santificarse, que sobrenaturalizar así cada uno de nuestros actos, ofreciéndolos con nuestro Señor a Dios, para su gloria y para el bien de las almas (1).

(1) Han pensado algunos que la inspiración especial del Espíritu Santo disminuye la libertad de nuestros actos, y que el acto suscitado inmediatamente por ella no es meritorio. Lo cierto es que esa inspiración no disminuye más nuestra libertad, que la absoluta *impecabilidad* de Cristo su perfecta *libertad de obedecer* a los preceptos de su Padre. Jesucristo no podía desobedecer; obedecía infaliblemente, pero libremente, al precepto de morir; porque nunca perdió la indiferencia de juicio y de elección ante la muerte dolorosa en la Cruz, que *no arrastraba necesariamente su voluntad*, la cual sólo es atraída así por la divina bondad contemplada cara a cara. Véase nuestra obra: *Le Sauveur*, pp. 204-218.

CAPÍTULO CUARTO

LA SANTÍSIMA TRINIDAD, PRESENTE EN NOSOTROS, FUENTE INCREADA DE NUESTRA VIDA INTERIOR

Después de haber hablado de la vida de la gracia, y del organismo espiritual de las virtudes infusas y los dones, conviene considerar la fuente increada de nuestra vida interior, que es la Santísima Trinidad presente en todas las almas justas de la tierra, del purgatorio y del cielo.

Veamos en primer lugar lo que nos dice la Revelación divina, contenida en la Escritura, acerca de misterio tan consolador. Consideraremos después, brevemente, el testimonio de la Tradición; y, en último lugar, veremos los comentarios y aclaraciones que aporta la Teología, particularmente Santo Tomás de Aquino (1), y las consecuencias espirituales de esta doctrina.

El testimonio de la Sagrada Escritura

La Escritura nos enseña que *Dios está presente en todas las criaturas*, con una presencia general llamada con frecuencia presencia de inmensidad. Léese en particular en el Salmo 138, 7: "¿A dónde iré, Señor, que me esconda de tu espíritu? ¿A dónde huir para escapar a tu mirada? Si me remonto hasta los cielos, allí estás tú; si desciendo a la morada de los muertos, también estás allí." Es lo que hace decir a San Pablo, predicando en el Areópago: *"Dios que creó el*

(1) Esta materia ha sido tratada con gran competencia por el P. Frojet, O. P., en su libro *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Lethielleux, París, 1900. Y más recientemente por el P. Gardeil, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, París, Gabalda, 1927, t. II, pp. 6-60. Véase *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus* de Garrigou-Lagrange, t. I, pp. 163-206, y t. II, pp. 657-686.

mundo y es Señor del cielo y de la tierra... no está lejos de cada uno de nosotros, porque en él vivimos, nos movemos y somos" (*Act. Apost.*, XVII, 28).

Dios, en efecto, lo ve todo, conserva todas las cosas en su existencia e inclina a cada criatura a los actos que le convienen. Es él como el foco de donde dimana la vida de la creación y la energía central que todo lo atrae a sí. "Rerum, Deus, tenax vigor, immotus in te permanens."

Pero la Sagrada Escritura no nos habla solamente de esta presencia general de Dios en cada cosa; nos habla también de otra *presencia especial de Dios en los justos.* Así, ya en el Antiguo Testamento, en la Sabiduría, I, 4 está escrito: "*La sabiduría divina no penetrará en un alma perversa, ni habitará en un cuerpo sujeto al pecado.*" ¿Serán solamente la gracia creada o el don creado de sabiduría los que vendrán a habitar en el alma del justo?

Las palabras de Nuestro Señor nos ofrecen nueva luz y nos enseñan que *las mismas Personas divinas* vienen a aposentarse en nosotros. "*Si alguien me amare*, dice, *cumplirá mis mandamientos, y mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos nuestra morada*" (Juan, XIV, 23). Cada una de estas palabras es muy de considerar: "Vendremos". ¿Quién va a venir? ¿Serán sólo los efectos creados: la gracia santificante, las virtudes infusas, los dones? No; vienen los mismos que aman, *las tres divinas Personas*, el Padre y el Hijo, de los que jamás se separa el Espíritu Santo, prometido por Nuestro Señor y enviado visiblemente el día de Pentecostés. *Vendremos a él*, al justo que ama a Dios; y vendremos no de una manera transitoria, pasajera, sino que *estableceremos en él nuestra morada*, es decir, habitaremos en él, mientras permanezca en la justicia o en estado de gracia, mientras conserve la caridad. Así habla Nuestro Señor.

Estas palabras son confirmadas por aquellas otras de la promesa del Espíritu Santo: "Yo rogaré a mi Padre y os dará otro Consolador, *para que eternamente permanezca en vosotros;* éste es el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir, porque ni lo ve ni lo conoce; pero vosotros lo conocéis, ya que mora en medio de vosotros, y él estará en vosotros... Él os enseñará todas las cosas, y os recordará todo lo que yo os he enseñado" (Juan, XIV, 26). Estas pala-

bras no fueron dichas solamente a los Apóstoles; en ellos fueron realidad el día de Pentecostés, que se renueva en nosotros en la Confirmación.

Este testimonio del Salvador es clarísimo y precisa admirablemente lo dicho en el libro de la Sabiduría, I, 4. Las tres divinas Personas vienen a habitar en las almas justas.

Así lo entendieron los Apóstoles. San Juan escribe (I Juan, IV, 9-16): "*Dios es caridad... y el que permanece en la caridad, en Dios permanece y Dios en él.*" Ese tal posee a Dios en su corazón, pero más lo posee Dios a él y lo contiene en sí, conservándole, no sólo su existencia natural, sino la vida de la gracia y la caridad.

San Pablo dice también: "La caridad de Dios se ha derramado en vosotros *por el Espíritu Santo que se os ha dado*" (Rom., V, 5). Y no es solamente la caridad creada lo que hemos recibido, sino que nos ha sido dado el mismo Espíritu Santo. San Pablo habla especialmente de él, porque la caridad nos asimila más a ese Santo Espíritu, que es el amor personal, que al Padre y al Hijo. Ambos residen igualmente en nosotros, según testimonio de Jesús, pero no seremos totalmente *asimilados* a ellos, sino cuando recibamos la luz de la gloria que nos sellará asemejándonos al Verbo, que es esplendor del Padre.

En muchas ocasiones vuelve San Pablo sobre esta consoladora doctrina: "*¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?*" (I Cor., III, 16). "¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros, que habéis recibido de Dios, y que ya no os pertenecéis? Porque habéis sido rescatados por gran precio. Glorificad pues a Dios en vuestro cuerpo." (I Cor., VI, 19.)

Así pues, con toda claridad, nos enseña la Escritura que las tres Personas divinas habitan en todas las almas justas, en todas las almas en estado de gracia.

El testimonio de la Tradición

La Tradición, por la voz de los primeros mártires, por la de los Padres y por la enseñanza oficial de la Iglesia, de-

muestra además que así precisamente es como hay que entender lo que dice la Escritura ([1]).

Al principio del siglo II, San Ignacio de Antioquía dice en sus cartas, que los verdaderos cristianos llevan a Dios en sí, y los llama "theophoroi" o "portadores de Dios". Esta doctrina es común en la Iglesia primitiva; los mártires la proclaman en alta voz delante de sus jueces. Santa Lucía responde a Pascasio, prefecto de Siracusa: "Las palabras no pueden faltar a los que en sí llevan al Espíritu Santo." "¿Entonces el Espíritu Santo está en ti?" "Así es, todos los que llevan vida casta y piadosa son templo del Espíritu Santo."

Entre los Padres griegos, San Atanasio dice que las tres divinas personas están en nosotros ([2]). San Basilio declara que el Espíritu Santo, por su presencia, nos hace cada vez más espirituales y conformes a la imagen del Unigénito ([3]). San Cirilo de Alejandría trata igualmente de esta íntima unión del justo con el Espíritu Santo ([4]). Entre los Padres latinos, San Ambrosio enseña que lo hemos recibido con el bautismo y más aún con la confirmación ([5]). San Agustín prueba que, según el testimonio de los Padres más antiguos no es sólo la gracia lo que se nos da, sino Dios mismo, el Espíritu Santo y sus siete dones ([6]).

Esta doctrina revelada nos es inculcada, en fin, por la enseñanza oficial de la Iglesia. En el símbolo de San Epifanio, que recitaban los adultos antes de recibir el bautismo, se dice: "Spiritus Sanctus qui... in apostolis locutus est et *in sanctis habitat*" ([7]).

([1]) Bien se echa de ver, en este caso, la importancia de la Tradición propiamente divina, que nos trasmite, mediante los legítimos pastores de la Iglesia, una doctrina oralmente revelada, haya o no haya sido posteriormente trasladada a la Escritura. Todos los órganos de la Tradición divina pueden ser invocados en el presente caso: el solemne magisterio de la Iglesia, así como su magisterio ordinario expresado por la predicación moralmente unánime de sus obispos, por el consentimiento de los Padres y teólogos, y por el sentido cristiano de los fieles.

([2]) *Epist. I ad Serap.*, 31, P. G., t. 26, c. 601.

([3]) *De Spiritu Sancto*, c. IX, n. 22 sq.; c. XVIII, n. 47.

([4]) *Dial.*, VII, P. G., t. 75, c. 1085.

([5]) *De Spiritu Sancto*, l. I, c. 5-6.

([6]) *De fide et symbolo*, c. IX, y *De Trinitate*, XV, c. 27.

([7]) DENZINGER, *Enchiridion*, nº 13.

El Concilio de Trento dice a su vez: "La causa eficiente de nuestra justificación es Dios, quien en su misericordia, nos purifica gratuitamente y nos santifica, ungiéndonos y marcándonos con el sello del Espíritu Santo, que nos fué prometido y es la prenda de nuestra herencia" (Efes., I, 13) (1).

Pero esa enseñanza oficial de la Iglesia, sobre esta materia, se nos da hoy de una manera más precisa todavía en la Encíclica de León XIII, *Divinum illud munus* (9 de mayo 1897), sobre el Espíritu Santo, en la que se nos describe así la permanencia de la Santísima Trinidad en el alma de los justos:

"Conviene recordar las explicaciones dadas por los Doctores según las enseñanzas de las Santas Escrituras: Dios está presente en todas las cosas *por su poder*, en cuanto que todo le está sometido; *por su presencia*, en cuanto que todo está patente a sus ojos; *por su esencia*, en cuanto que está íntimamente en todos los seres como causa de su existencia (S. Tom. I, q. 8, a. 3). Pero Dios no está en el hombre solamente como está en las cosas; está además en cuanto que es *conocido y amado por él*, ya que nuestra naturaleza nos lleva a amar, desear y aspirar al bien. *Dios, por su gracia, reside en el alma del justo como en un templo, de un modo muy íntimo y especial.* De ahí ese lazo que tan estrechamente une al alma con Dios, más de lo que un amigo puede estarlo con su mejor amigo, y le permite gozar de él con una gran dulzura.

"Esta admirable unión, llamada *inhabitación* y que sólo por su condición difiere del estado bienaventurado de los moradores del cielo, es realizada por la presencia de toda la Trinidad: «*Vendremos a él y en él haremos nuestra morada*» (Juan, XIV, 23). Sin embargo se atribuye de un modo especial al Espíritu Santo. En efecto, aun en un hombre perverso existen algunas huellas del poder y de la sabiduría divina; pero sólo el justo participa del *amor*, que es *la característica del Espíritu Santo*... Por eso el Apóstol, al decir que los justos son templos de Dios, no los llama expresamente templos del Padre y del Hijo, sino del Espíritu Santo:

(1) *Ibid.*, nº 799.

«¿No sabéis que vuestros miembros son el templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y que habéis recibido de Dios?» (I Cor., VI, 19).

"La abundancia de bienes celestiales que es efecto de la presencia del Espíritu Santo en las almas piadosas, se manifiesta de múltiples maneras... Entre estos dones se cuentan aquellas misteriosas invitaciones que, por un impulso del Espíritu Santo, son hechas a las almas y sin las cuales no es posible al hombre ni encauzarse por el camino de la virtud, ni progresar, ni obtener la vida eterna."

Tal es, en sustancia, el testimonio de la Tradición expresada por el magisterio de la Iglesia. Veamos ahora lo que la Teología añade, y así entenderemos mejor este misterio revelado. Expondremos lo que de él nos dice Santo Tomás.

Explicación teológica de este misterio

Diversas explicaciones se han propuesto [1].

De todas ellas, la de Santo Tomás, recogida por León XIII en su Encíclica sobre el Espíritu Santo, parece la más verdadera; contiene, por lo demás, en una síntesis superior, todo

[1] En otra parte las hemos expuesto (*L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I, pp. 167-205), y comparado la del Doctor Angélico, tal como la comprendieron Juan de Santo Tomás, y más recientemente el P. Gardeil, con las de Vázquez y Suárez. Reproduciremos sumariamente esas opiniones.

Vázquez reduce toda la presencia REAL de Dios en nosotros a la general presencia de inmensidad, según la cual Dios está presente en todas las cosas que conserva en la existencia. *Como objeto conocido y amado*, Dios no está realmente presente en el justo, sólo lo está como objeto de representación, al modo como lo está una persona ausente, pero muy amada.

Suárez sostiene, por el contrario, que aunque Dios no estuviera ya presente en los justos por la presencia general de inmensidad, se haría en ellos presente *real y sustancialmente*, por causa de la caridad que a El nos une. Tal opinión choca con esta grave objeción: aunque por la caridad amamos la humanidad del Salvador y a la santísima Virgen, no se sigue de ahí que estén *realmente* presentes en nosotros, ni que habiten en nuestra alma. La caridad constituye, por sí misma, una *unión afectiva* y hace que deseemos la *unión real*, pero ¿cómo la realizaría?

Juan de Santo Tomás (in I, q. 43, a. 3, disp. XVII, n. 8-10) y el P. Gardeil (*op. cit.*, t. II, pp. 7-60) han demostrado que el pensa-

lo que hay de positivo en las otras explicaciones (1). Mucho se ha escrito sobre esta materia, en estos últimos tiempos; importa pues, volver al texto mismo del artículo principal de Santo Tomás, que ha sido un tanto olvidado.

El Doctor común de la Iglesia nos dice en efecto (I, q. 43, a. 3), dando por supuesta la presencia general de Dios, que conserva todas las cosas en la existencia:

"*Una persona divina* nos *es enviada* en tanto que existe en nosotros de una manera nueva; nos es *dada* en tanto que la poseemos. Ahora bien, ninguna de estas dos cosas es posible sino por la gracia santificante. Dios, en efecto, está ya en todas las cosas de una manera general, por su esencia, potencia y presencia, *como la causa* en los efectos que participan de su bondad. Pero, además de esta presencia general, hay en nosotros una presencia especial, en cuanto poseemos a Dios *como objeto conocido y amado*, cuando de hecho le conocemos y amamos. Y como por su operación, es decir por el conocimiento y el amor (sobrenaturales) la criatura racional *llega a Dios mismo*, en lugar de decir que, según este modo especial de presencia, Dios está en el alma del justo, se dice que habita en ella como en su templo. Así

miento de Santo Tomás está muy por encima de las dos opiniones opuestas de Vázquez y Suárez.

Según el Doctor Angélico, en oposición a lo que sostiene Suárez, la *especial presencia* de la Sma. Trinidad en los justos supone la *presencia general de inmensidad;* pero no obstante (y esto es lo que Vázquez no ha comprendido), por la gracia santificante Dios se hace REALMENTE presente de un nuevo modo, *como objeto experimentalmente cognoscible*, del cual el alma justa puede gozar. Y no sólo está en ella como una persona ausente muy amada, sino realmente, y aun a las veces se hace sentir en nosotros. De tal modo que, si por un imposible, no estuviera Dios ya en el justo como causa conservadora de su ser natural, se haría presente en él como causa productora y conservadora de la gracia y de la caridad, y a modo de objeto experimental cognoscible, y, a veces, conocido y amado.

(1) Los sistemas que no consiguen realizar una síntesis superior, son generalmente verdaderos en las cosas que afirman, pero falsos en las que niegan, y lo que en cada uno de ellos hay de verdadero, se encuentra en la síntesis superior, cuando el espíritu ha llegado a descubrir el principio eminente que permite conciliar los diversos aspectos de lo real. En el caso presente, parece que Vázquez yerra ciertamente al negar que la presencia especial sea la de un *objeto realmente presente, experimentalmente cognoscible*, y Suárez igualmente, al negar que esta especial presencia supone *la presencia general de inmensidad*, mediante la cual Dios conserva todas las cosas en la existencia.

ningún otro efecto que no sea la gracia santificante es capaz de explicar el hecho de que una persona divina esté, de una nueva manera, presente en nosotros...

"Igualmente, el *tener* una cosa supone poder *gozar y servirse* de ella. Y nosotros no podemos gozar de una persona divina sino por la gracia santificante y por la caridad."

Sin la gracia santificante y la caridad, en efecto, Dios *no habita* en nosotros; no basta conocerlo por conocimiento natural, filosófico, ni siquiera por el conocimiento sobrenatural de la fe informe unida a la esperanza, como lo conoce un cristiano que está en pecado mortal. (Dios está, por decirlo así, alejado de un creyente desviado de él.) Preciso es *conocerle por la fe viva y por los dones del Espíritu Santo* conexos con la caridad. Este último conocimiento, que es *como experimental,* llega a Dios, no como realidad distinta y simplemente representada, sino como una *realidad presente*, poseída, de la que podemos gozar desde ahora. Esto es lo que quiere decir Santo Tomás en el texto citado (I, q. 43, a. 1 c., y ad 1, ad 2). Se trata, dice, de un conocimiento que alcanza al mismo Dios, *attingit ad ipsum Deum,* y hace que lo poseamos y gocemos de él, *ut creatura rationalis ipsa persona divina fruatur* (Ibid., ad 1).

Para que las divinas personas *habiten* en nosotros, preciso es que las *podamos* conocer de una manera *como experimental y amorosa,* fundada en la caridad infusa, que nos da cierta *connaturalidad* o simpatía con la vida íntima de Dios (1).

No es necesario sin embargo, para que la Santísima Trinidad habite en nosotros, que ese conocimiento sea *actual;* basta con que nos *sea posible* mediante la gracia de las vir-

(1) Santo Tomás había dicho ya en su *Comentario* sobre las Sentencias, I, dist., 14, q. 2, a. 2, ad 3: "*Non qualiscumque cognitio* sufficit ad rationem *missionis,* sed *solum illa* quæ accipitur *ex aliquo dono* appropriato personae, per quod efficitur in nobis conjunctio ad Deum, secundum modum proprium illius personæ, scilicet *per amorem,* quando Spiritus Sanctus datur, unde *cognitio ista est quasi experimentalis*". Item, ibid., ad 2. Este conocimiento cuasi experimental de Dios, fundado en la caridad que nos da cierta *connaturalidad* con las cosas divinas, procede sobre todo del don de sabiduría, como dice Santo Tomás, II, II, q. 45, a. 2 [illegible]

tudes y de los dones. Así la permanencia de la Santísima Trinidad dura en el justo, aun durante su sueño, y mientras está en estado de gracia (1).

Pero a las veces sucede que Dios se hace sentir en nosotros como alma de nuestra alma, y vida de nuestra vida. Es lo que San Pablo dice en la Epístola a los Romanos (VIII, 14-16): "*Habéis recibido un Espíritu de adopción, en el que clamamos ¡Abba! ¡Padre! Este mismo Espíritu da testimonio a nuestra alma de que somos hijos de Dios.*" Santo Tomás dice en su comentario a esta Epístola: "El Espíritu Santo da ese testimonio a nuestra alma *por el efecto de amor filial* que en nosotros produce" (2). Por eso dijeron los discípulos de Emaús después que Jesús desapareció: "¿No es verdad que nuestro corazón ardía en nuestro pecho mientras, caminando, nos hablaba y nos explicaba las Escrituras?" (3).

Mediante esa explicación, Santo Tomás no hace sino aclararnos el profundo sentido de las palabras de Nuestro Señor anteriormente citadas: 'Si alguien me ama, cumplirá mis palabras, y mi Padre le amará, *y vendremos a él y en él haremos nuestra morada*" (4). "El espíritu de verdad (que mi Padre os enviará) *estará en vosotros;* él os enseñará las cosas que yo os he dicho (5).

Según esta doctrina, la Trinidad augusta habita en el alma del justo más y mejor, en cierto sentido, que el cuerpo del Salvador en la hostia consagrada. En ella está real y sustancialmente, pero la hostia ni le conoce ni le ama. Mientras que la Santa Trinidad está en el alma del justo como en un templo vivo que conoce y ama a su augusto huésped. Habita en las almas bienaventuradas que la contemplan cara a cara, sobre todo en la santísima alma del Salvador a la que

(1) Así nuestra alma está siempre presente a sí misma, como un objeto *experimentalmente cognoscible,* sin ser siempre *actualmente conocida,* como en el sueño profundo.

(2) "*Spiritus testimonium reddit spiritui nostro* per effectum amoris filialis, quem in nobis facit." Santo Tomás, *in Epist. ad Rom.*, VIII, 16. —Item, I, II, q. 112, a. 5: "Ille qui accipit gratiam, per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit." Esta es una señal que permite conjeturar y aun poseer la certeza moral de que se está en estado de gracia.

(3) Luc., XXIV, 32.

(4) Joan., XIV, 23.

(5) Joan., XIV, 26.

el Verbo está personalmente unido. Y ya desde esta vida, entre las penumbras de la fe, la augusta Trinidad, oculta a nuestros ojos, mora en nosotros, para vivificarnos más y más hasta la hora de nuestra entrada en la gloria, en que se nos mostrará en toda su claridad.

Esta íntima presencia de la Santísima Trinidad en nosotros, no ha de ser pretexto para dejar de acercarnos a la Eucaristía o de orar junto al tabernáculo; porque esa augusta Trinidad habita con mucha mayor intimidad que en nosotros, en el alma santísima del Salvador personalmente unido al Verbo. Si nos trae gran provecho el acercarnos a un santo lleno de Dios, como el Cura de Ars, ¡cuánto más provechoso no nos será aproximarnos al Salvador! Podemos decirle, cuando estemos junto a él: "Ven y toma posesión de mí, aun con tu Cruz; escucha mi plegaria, Señor; Tú en mí y yo en ti." Pensemos también en la habitación de la Santísima Trinidad en el alma de la Virgen María, aquí abajo y en el cielo.

Consecuencias para la espiritualidad

De lo dicho se desprende una muy importante consecuencia: si la inhabitación de la augusta Trinidad en nosotros no se concibe sin que el justo pueda tener una "especie de conocimiento experimental" de Dios en sí, síguese que este conocimiento, lejos de ser una cosa extraordinaria, como las visiones, revelaciones y estigmas, está dentro de la vía normal de la santidad (1).

Esta especie de conocimiento experimental de Dios presente en nosotros deriva de *la fe esclarecida por los dones* de inteligencia y de sabiduría, *que están en conexión con la caridad*. De ahí se sigue que normalmente irá aumentando según se vaya progresando en caridad, tanto en el aspecto de la contemplación como en el de la acción. También diremos más adelante que la contemplación infusa, donde se

(1) A propósito de esta cuestión el P. Gardeil se expresa como nosotros, y dice, op. cit., t. II, p. 89: "El principal esfuerzo de esta cuarta parte lo dedicaremos a demostrar que la experiencia mística es el desenvolvimiento final de la vida del cristiano en estado de gracia...", y en la pág. 368: "El conocimiento místico, supremo desarrollo, aunque normal, del estado de gracia."

desarrolla esa experiencia, comienza, según San Juan de la Cruz, con la vía iluminativa y se perfecciona en la unitiva ([1]).

Este conocimiento de Dios y de su bondad crecerá con el de nuestra nada y miseria, según las palabras que en revelación fueron dichas a Santa Catalina de Sena: "Yo soy el que es, tú eres la que no es."

Se sigue igualmente de aquí que, cuando la caridad aumenta notablemente en nosotros, *las divinas Personas son enviadas de nuevo,* dice Santo Tomás ([2]), porque se hacen más íntimamente presentes en nosotros, en un nuevo grado o modo de intimidad. Esto acaece, por ejemplo, en el momento de la segunda conversión que señala el ingreso en la vía iluminativa.

Residen, finalmente, en nosotros, no solamente como objetos de conocimiento y amor sobrenaturales, sino *como principios de operaciones de esa misma naturaleza.* Jesús dijo: "Mi Padre opera siempre, y yo con él", sobre todo en la intimidad del corazón, en el fondo del alma.

Mas importa prácticamente no olvidar una cosa: que Dios no se comunca de ordinario a la criatura sino en la medida de sus disposiciones. Cuando éstas se hacen más puras, las divinas personas se hacen también más íntimamente presentes y operantes. *En tal caso Dios nos pertenece y nosotros a él,* y deseamos ardientemente progresar en su amor.

"Esta doctrina de las Misiones invisibles de las divinas personas a nosotros es uno de los más poderosos motivos de adelanto espiritual", escribe el P. Chardon ([3]), porque mantiene al alma en constante aspiración a su adelantamiento, y siempre en vela para realizar incesantes actos de fortaleza y fervor en todas las virtudes; a fin de que, progresando en la gracia, este nuevo adelantamiento atraiga a Dios de nuevo a ella... en una unión más íntima, pura y vigorosa."

([1]) Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura,* l. I, c. XIV: "Salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu, que es el de los *aprovechantes* y *aprovechados,* que, por otro nombre, llaman *vía iluminativa o de contemplación infusa,* con que Dios de suyo anda apacentando el alma..."

([2]) I, q. 43, a. 6, ad 2.

([3]) *La Croix de Jésus,* p. 457. III med., c. IV.

¿Cuáles son nuestros deberes para con nuestro divino huésped?

Él mismo nos dice: "Hijo mío, dame tu corazón" (1). "Yo estoy a tu puerta y llamo; si alguien oye mi voz y abre la puerta, entraré en su morada, cenaré con él y él conmigo" (2).

El alma del justo es como un cielo todavía oscuro, ya que la Santísima Trinidad está en él y un día la ha de ver con claridad.

Nuestros deberes hacia ese huésped divino se pueden resumir así: Pensar con frecuencia en él y decirse: "Dios mora en mí". Consagrar a las divinas personas el día, cada hora, diciendo: "En el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo." Acordarse que el huésped interior es para nosotros fuente de luz, de consuelo y de fortaleza. Orar a él con las palabras del Señor: "Ora a tu Padre que está en lo más escondido (de tu alma); él accederá a tus ruegos" (3). Adorarle diciendo: "*Magnificat anima mea Dominum.*" Creer en él, confiar en él y amarle con un amor cada día más puro, más generoso y más encendido. Amarle, imitando sobre todo su bondad, según las palabras del Señor: "Sed perfectos como es perfecto el Padre celestial" (4); "Que todos sean uno, como vos, Padre mío, y yo somos uno" (5).

Todas estas cosas inclinan a pensar, y cada vez lo veremos más claramente, que *la vida mística*, caracterizada por la actualidad del conocimiento experimentado de Dios en nosotros, lejos de ser en sí extraordinaria, es *la única plenamente normal. Solos los santos*, que sin excepción la viven, *están plenamente en el orden* donde deben estar. Antes de haber encontrado esta unión íntima con Dios presente en nosotros, somos, en cierto modo, *como almas medio dormidas;* el despertar espiritual todavía no ha llegado. Y de un misterio tan consolador, como es la inhabitación de la augusta Trinidad en nosotros, sólo tenemos un conocimiento superficial y teórico, a pesar de ser vida que se desborda y se nos ofrece a todos.

(1) *Proverbios*, XXIII, 26.
(2) *Apocalipsis*, III, 20.
(3) Mat., VI, 6.
(4) Mat., V, 48.
(5) Joan., XVII, 21.

Antes de haber entrado en la intimidad de la unión con Dios, aun no tenemos hacia él toda la adoración y el amor debidos, ni consideramos de ordinario al *Único necesario* como la cosa principal que necesitamos. De la misma manera, aun no tenemos conciencia real y profunda del don que se nos ha dado en la Eucaristía y sólo superficialmente comprendemos lo que es el Cuerpo místico de Nuestro Señor.

El Espíritu Santo es el alma de ese Cuerpo místico, cuya cabeza es Jesucristo. Como en nuestro cuerpo el alma está toda en todo él y en cada una de sus partes, y ejerce sus funciones superiores en la cabeza, así el Espíritu Santo está entero en todo el Cuerpo místico, todo entero en cada uno de los justos, y ejerce sus funciones más elevadas en el alma santa del Salvador y, por ella, en nosotros.

El principio vital que así realiza la unidad del cuerpo místico es *mucho más unitivo* que el alma que consigue la unión de nuestro cuerpo, más que el espíritu de una familia o de una nación. Y éste es el Espíritu Santo santificador, fuente de todas las gracias, manantial de aguas vivas que brotan en duración perenne. El río de gracias que procede del Espíritu Santo remonta incesantemente hacia Dios en forma de adoración, de súplica, de méritos y de sacrificios; es la elevación hacia Dios, preludio de la vida del cielo. Tales son las realidades sobrenaturales en que nos debemos empapar cada vez más, y *sólo en la vida mística se ilumina verdaderamente el alma y sólo en ella comprende el don de Dios con la conciencia viva, profunda y radiante*, necesaria para responder plenamente al amor con que Dios nos enaltece.

CAPÍTULO QUINTO

INFLUJO DE CRISTO REDENTOR SOBRE SU CUERPO MÍSTICO

La augusta Trinidad que habita en todas las almas justas es, como queda dicho, la fuente increada de nuestra vida interior. Pero nuestra santificación depende también de la influencia constante de Cristo Redentor, que nos comunica incesantemente, mediante los sacramentos y fuera de ellos, las gracias que nos ha merecido durante su vida terrena, y sobre todo durante su Pasión.

También hemos de hablar aquí de esta influencia santificadora en general, y hemos de considerar cómo se ejerce en particular por el más excelso de todos los sacramentos, que es el de la Eucaristía (1).

¿Cómo nos comunica el Salvador las gracias que nos mereció en su vida?

Nos las comunica como instrumento animado perpetuamente unido a la divinidad, fuente de todas las gracias. "De su plenitud hemos recibido todos", dice San Juan, 1, 16 (2).

El mismo Jesús nos lo dijo en forma simbólica muy expresiva (Juan, xv, 1-7): "*Yo soy la vid, vosotros sois los sarmientos.* Como un sarmiento no puede dar frutos si no está unido a la vid, así no los podéis dar vosotros, si no permanecéis en mí... El que permanece en mí y en quien yo moro,

(1) Cf. Emilio Mersch, S. J.: *El Cuerpo místico de Cristo.* Estudio de teología histórica, 1936. *Moral y Cuerpo místico,* 1937. Ernesto Mura: *El Cuerpo místico de Cristo,* su naturaleza y su vida divina según San Pablo y la teología, 1936.

(2) Santo Tomás, III, q. 8: De gratia Christi, secundum quod est caput ecclesiae (ocho art.) *Commentum in Joannem,* xv, 1-7: "Ego sum vitis vera, vos palmites..."

ése lleva mucho fruto; *pero separados de mí, no podéis hacer nada...* Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pediréis lo que queráis y todo os será otorgado." Y en otro lugar: "Buscad primero el reino de Dios y lo demás se os dará por añadidura." Que quiere decir: Si pedís sobre todo comprenderme mejor con un conocimiento vivo, íntimo y profundo (el que da el Espíritu Santo), y amarme con un amor más puro y más ardiente, vuestra petición será escuchada. ¿Quién osaría decir que Jesús no habla aquí de la plegaria por la que sus miembros piden la contemplación infusa de los misterios de la salvación? "Gloria es de mi Padre, añade, que llevéis mucho fruto y que seáis mis discípulos."

Esta linda imagen de la vid y de los sarmientos es de lo más expresivo. San Pablo vuelve sobre ella en forma del *olivo silvestre en el que estamos injertados* (Rom., XI, 16), y presenta otra no menos notable. *Cristo*, dice, *es como la cabeza* que comunica a los miembros el influjo vital que tiene su principio en el alma. *La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo*, los cristianos son los miembros de ese cuerpo. Y vuelve con frecuencia sobre este pensamiento (I Cor., XII, 27): "Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sois sus miembros, cada uno por su parte." (Ef., IV, 15): "Crezcamos en todas formas en la caridad, en unión con el que es la cabeza, Cristo. Por su virtud, todo el cuerpo unido por las ligaduras de los miembros..., se robustece en la caridad." (Col., III, 15): "Que la paz de Cristo, a la cual estáis todos llamados para formar un solo cuerpo, reine en vuestros corazones."

Se sigue de esta doctrina que el Salvador nos comunica el influjo vital de la gracia (cuya fuente es el mismo Dios en su divina naturaleza), como la cabeza comunica a los miembros el influjo vital cuyo principio está en el alma. Para bien entender esta doctrina, preciso es distinguir en Nuestro Señor su divinidad y su humanidad.

Jesús, como Verbo, habita lo mismo que el Padre y el Espíritu Santo, en el centro de nuestra alma. Es más íntimo a ella que ella misma; le conserva su vida natural y su vida sobrenatural; la lleva, por su gracia operante, a los actos más profundos y excelentes que por sí sola nunca podría realizar (1).

(1) SANTO TOMÁS, I, II, q. 111, a. 2.

En cuanto a *la humanidad del Salvador*, ella es, dice Santo Tomás (1), el instrumento siempre unido a la divinidad, mediante el cual nos son comunicadas todas las gracias. Así como los sacramentos, el agua del bautismo, por ejemplo, y la fórmula de la absolución, son causa física instrumental de la gracia sacramental, en el sentido de que Dios se sirve de esa agua y de esa fórmula y les comunica virtud divina para producir esta gracia (2), del mismo modo la humanidad del Salvador y sobre todo los actos de su santísima alma son *causa física instrumental* de todas las gracias que recibimos, sea por los sacramentos o por otros medios (3).

La santa humanidad del Salvador no habita en nuestra alma; su cuerpo no se encuentra en ella; no está sino en el cielo, como en su lugar natural, y sacramentalmente en la Eucaristía. Pero si la humanidad de Jesús no habita en nosotros, el alma justa permanece constantemente bajo su influencia, ya que por su mediación nos son concedidas todas las gracias, al modo que en nuestro cuerpo la cabeza comunica a los miembros el influjo vital. Y como en cada instante, en el estado de vigilia, tenemos algún deber que cumplir, la humanidad del Salvador nos comunica, momento tras momento, la gracia actual del minuto presente, como el aire penetra sin cesar en nuestros pulmones.

Dios, autor de la gracia, se sirve de la humanidad del Salvador para comunicárnosla, a la manera que un gran artista se sirve de un instrumento para comunicarnos su emoción musical, o como el pensador se sirve de su estilo y de su lengua para expresarse al exterior.

Los siete sacramentos son algo así como las cuerdas de una lira que sólo Dios sabe manejar y sublimar con su pulsación divina. La humanidad del Salvador es un instrumento superior, consciente y libre, siempre unido a la divinidad para comunicarnos las gracias que fluyen a nuestra alma y que Jesús nos mereció en la Cruz.

Así es como nos llegan actualmente del Salvador todas las

(1) III, q. 43, a. 2; q. 48, a. 6.

(2) III, q. 62, a. 4.

(3) El acto de caridad siempre viviente en el Corazón de Cristo puede ser siempre causa física instrumental de las gracias que recibimos; basta por lo demás que el instrumento trasmita el influjo de la causa principal, como un altavoz trasmite la palabra humana.

ilustraciones de la inteligencia, todas las gracias de inclinación, de consuelo o de fortaleza, percibidas o no. Es para cada uno de nuestros actos meritorios, una influencia permanente, mucho más profunda que la que ejerce la mejor de las madres sobre su hijo, cuando le enseña a orar.

Esta actividad del Salvador comunica, fuera de los sacramentos, a los infieles que no le oponen resistencia, la luz de la fe; a los pecadores la gracia de la atrición que les invita a acercarse al sacramento de la penitencia. Pero por la Eucaristía es por donde principalmente ejerce esa influencia; porque la Eucaristía es el más perfecto de los sacramentos, ya que contiene, no solamente la gracia, sino a su mismo autor, y es además un sacrificio de infinito valor. Vamos a insistir sobre este punto, ya que estamos hablando de las fuentes de la vida interior.

La influencia santificadora del Salvador en la Eucaristía

Al tratar este tema queremos emplear los mismos términos de que se sirvió Jesús en el Evangelio.

Para mejor aprovechar espiritualmente esta influencia y dar gracias al Señor, recordemos cómo, por amor a nuestras almas, *nos hizo promesa*, primeramente, de la Eucaristía; cómo *nos la dió* en la Cena; cómo *la renueva* diariamente en el sacrificio de la misa; cómo permanece entre nosotros queriéndonos asegurar *la continuidad de su presencia real*, y cómo, en fin, se nos entrega en la comunión *de cada día*, hasta la postrera que esperamos recibir antes de morir. Todos estos actos de generosidad divina derivan de un mismo amor y están ordenados a nuestra santificación. Y por parte nuestra deben ser correspondidos con gran agradecimiento; éste es el significado de la devoción al Corazón eucarístico de Jesús, llamado eucarístico porque nos ha dado la Eucaristía e incesantemente nos la vuelve a dar. Así como se dice que el aire es sano cuando nos conserva o devuelve la salud, del mismo modo se llama eucarístico al Corazón de Jesús, porque nos hace donación del más grande de los sacramentos, en el que real y sustancialmente reside como centro de gracias siempre renovadas.

Las palabras de la promesa de la Eucaristía en San Juan (vi, 26-59), nos demuestran mejor que ninguna otra cosa la naturaleza de esta influencia vivificadora del Salvador sobre nosotros, y cómo debemos recibirlo.

Jesús promete ante todo un pan celestial. Después del milagro de la multiplicación de los panes, dijo: "Esforzaos no por conseguir el alimento que perece, sino aquel otro que dura eternamente y que el Hijo del hombre os ha de dar... Mi Padre es el que da el verdadero pan del cielo. Porque el pan divino es el pan que desciende del cielo y da vida al mundo" [1].

Al oír esto, muchos de los que se habían hartado en la multiplicación de los panes dijeron: "Señor, danos siempre de este pan." Jesús les respondió: "*Yo soy el pan de vida*... Pero vosotros me habéis visto y no me creéis" [2]. Y los judíos murmuraban, dice San Juan [3], porque había dicho: "Yo soy el pan vivo que baja del cielo." Jesús les respondió: "No murmuréis entre vosotros. En verdad, en verdad os digo, que el que cree en mí tiene la vida eterna. Yo soy el pan de vida. Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron. *Éste es el pan bajado del cielo, para que quien lo comiere no muera ya. Yo soy el pan vivo que bajó del cielo. Si alguien comiere de este pan, vivirá eternamente, y el pan que yo le daré es mi carne para la salvación del mundo*... El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna y yo lo resucitaré en el último día. Porque mi carne es en verdad alimento, y mi sangre es en verdad una bebida... Las palabras que os he dicho son espíritu de vida" [4].

Muchos no creyeron y se retiraron. Entonces dijo Jesús a los doce: "¿Vosotros, no queréis iros también?" Simón Pedro respondió: "¿A dónde iríamos, Señor? Tú tienes palabras de vida eterna" [5].

Esta promesa de la Eucaristía nos hace entrever todos los efectos que este sacramento ha de producir en nosotros, ya seamos principiantes, avanzados o perfectos.

(1) Joan., vi, 27-33.
(2) Joan., vi, 35, 36.
(3) Joan., vi, 41.
(4) Joan., vi, 43, 65.
(5) Joan, vi, 66, 68.

La institución de la Eucaristía nos señala el alcance de esta promesa. Nos la cuenta así San Mateo (1), y casi en los mismos términos San Marcos, San Lucas y la I Epístola a los Corintios:

"Estando cenando, Jesús tomó el pan; y bendiciéndolo, lo partió y se lo dió diciendo: *Tomad y comed, éste es mi cuerpo.* Tomó en seguida el cáliz, y habiendo dado gracias se lo dió, diciendo: *Bebed todos de él, porque ésta es mi sangre, la sangre de la nueva alianza, derramada para muchos en remisión de los pecados.*"

Las palabras de la promesa íbanse aclarando. Pedro era recompensado por haber dicho con fe: "¿A dónde iríamos, Señor? Tú tienes palabras de vida eterna." Jesús en la última cena pronunció unas palabras más eficaces que ninguna otra, las palabras de *la transustanciación,* mediante las cuales convirtió la sustancia de pan en la de su propio cuerpo, para poder quedarse sacramentalmente entre nosotros.

En el mismo instante *instituía el sacerdocio,* para perpetuar así por modo sacramental, por la Eucaristía, el sacrificio de la Cruz, hasta el fin de los tiempos. Y dijo (Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 24-25): "*Haced esto en memoria de mí.*" Los Apóstoles recibieron así el poder de consagrar, de ofrecer el sacrificio eucarístico, que perpetúa el sacrificio de la Cruz y de aplicarnos los frutos, méritos y satisfacción hasta el fin del mundo.

En la misa el sacerdote principal es Nuestro Señor que continúa inmolándose sacramentalmente. "*Cristo que vive eternamente, no cesa de interceder por nosotros*", dice San Pablo (Hebr., VII, 25). Lo hace sobre todo en el santo sacrificio, que tiene así un valor infinito, en razón del sacerdote principal y de la víctima ofrecida, de la preciosa sangre sacramentalmente derramada.

Cristo Jesús ofrece al mismo tiempo a su Padre nuestras adoraciones, nuestras súplicas, nuestras reparaciones y nuestras acciones de gracias, todos los actos meritorios de su cuerpo místico.

El amor de Cristo no nos dió una sola vez la Eucaristía, *nos la vuelve a dar todos los días.* Hubiera podido establecer que la misa fuera celebrada una o dos veces al año, en algún

(1) Mat. XXXVI, 26, 29; Marc., XIV, 22, 25; Luc., XXII, 15, 20; I Cor., XI, 23, 25.

célebre santuario al cual hubiéramos tenido que concurrir desde muy lejos. Pero, por el contrario, continuamente, cada minuto se celebra la misa y muchas misas en todos los lugares de la tierra y a todas las horas del día. Por ese medio hace llegar a su Iglesia las gracias de que tiene necesidad en las diversas coyunturas de la historia. Fué la misa un foco de gracias, siempre renovadas, en las Catacumbas; más tarde durante las invasiones y en los siglos de hierro de la edad media; y lo sigue siendo hoy, dándonos la fortaleza necesaria en las grandes tribulaciones que nos amenazan.

Además, cada día vuelve Cristo, real y sustancialmente, entre nosotros, no sólo por una hora, mientras se celebra el sacrificio eucarístico, sino *para permanecer constantemente con nosotros* en el Tabernáculo, para ser en él "compañero en nuestro destierro, paciente para esperar, presto a escucharnos" y ofrecer continuamente a su Padre una adoración de infinito valor.

En fin *la comunión* es la consumación del don de sí propio. La bondad es esencialmente comunicativa, atrae y se da para vivificarnos y enriquecernos espiritualmente. Esto es verdad sobre todo de la bondad infinita de Dios y de Jesucristo. En la comunión, el Salvador nos atrae y se entrega, no solamente a la humanidad en general, sino a cada uno de nosotros, si nosotros lo deseamos; y de una manera cada vez más íntima, si le guardamos fidelidad. Se nos entrega no para ser asimilado por nosotros, que eso sería reducirlo a nuestra pequeñez, sino para que seamos más semejantes a él. "El pan que partimos, *¿no es la participación del cuerpo de Cristo?*" (1). Es la Vida misma lo que recibimos.

Esta comunión debe incorporarnos a Cristo más y más íntimamente, aumentando nuestra humildad, nuestra fe, nuestra confianza y sobre todo nuestra caridad, y hacer así nuestro corazón semejante al del Salvador que murió por nuestro amor. En este sentido cada una de nuestras comuniones debería ser mucho más amorosa que la precedente; porque cada una debe no sólo conservar sino *aumentar* en nuestras almas el amor de Dios y disponernos así a recibir a Nuestro Señor al día siguiente con un fervor de voluntad no solamente igual, sino superior, aunque no suceda igual con el

(1) I Cor., x, 16.

fervor sensible que es accidental [1]. Debería haber en nuestras comuniones como una marcha acelerada hacia Dios, que recuerda la aceleración de la gravitación de los cuerpos hacia el centro de gravedad. Como la piedra cae *tanto más ligera* cuanto se acerca más a la tierra que la atrae, así deberían las almas apresurarse tanto más hacia Dios cuanto más se acercan a él, que les debería atraer siempre.

Esto es lo que en mil formas nos expresa la liturgia, en particular el *Adoro Te* de Santo Tomás de Aquino:

Adoro Te, devote, latens Deitas...

Te adoro devotamente, Divinidad oculta, que realmente te hallas bajo estas figuras. Mi corazón se entrega a ti y se siente desfallecer al contemplarte...

Fac me tibi semper magis credere,
In te spem habere, te diligere.

Aumenta sin cesar mi fe, mi esperanza y mi amor por ti.

O memoriale mortis Domini!
Panis vivus, vitam præstans homini;
Præsta meæ menti de te vivere
Et te illi semper dulce sapere.

¡Oh memorial de la muerte del Señor! Pan vivo que das vida a los hombres, da a mi alma que de ti viva y que eternamente guste tus delicias.

Pie pellicane, Jesu Domine,
Me immundum munda tuo sanguine...

Tierno pelícano, Señor Jesús, purifica mis manchas con tu sangre, de la cual la menor gota basta para borrar todos los pecados del mundo.

Jesu quem velatum nunc aspicio,
Oro fiat illud quod tam sitio
Ut te revelata cernens facie
Visu sim beatus tuæ gloriæ. Amen.

Jesús a quien miro bajo de estos velos, quítame te ruego esta sed que tengo; que viéndote cara a cara, la contemplación de tu gloria me haga bienaventurado. Amén.

El alma que viviera así, cada día, de la vida del Salvador, en la santa misa y en la comunión, llegaría, a no dudarlo, a una gran intimidad con él, a la intimidad que es propia de

[1] Puédese hacer una excelente comunión aun con gran aridez de la sensibilidad, como fué la oración de Jesús en Getsemaní.

la vida mística. Los dones del Espíritu Santo crecerían en la misma proporción, y se levantaría a una contemplación cada vez más penetrante y sabrosa del gran misterio de nuestros altares, del valor infinito de la misa que es como una fuente sublime de gracias siempre nuevas, a la que deben venir a beber todas las generaciones que van sucediéndose en el tiempo, para encontrar la fortaleza de no desmayar en el largo camino hacia la eternidad.

Jesucristo nos dice en la comunión, como se lo decía a San Agustín: "*Cibus sum grandium... cresce et manducabis me; nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis tuæ, sed tu mutaberis in me.*" "Yo soy el pan de los fuertes... sé fuerte y me comerás; pero tú no me cambiarás en ti, en carne tuya, sino que tú te transformarás en mí" ([1]). El que entra en comunión con Cristo, ese tal queda a Cristo incorporado, viviendo de su pensamiento y de su amor; y puede decir con San Pablo: "*Mihi vivere Christus est et mori lucrum*", "Cristo es mi vida y la muerte es para mí una ganancia", ya que es la entrada en la vida perdurable.

La incorporación progresiva a Cristo y la santidad

La doctrina de la incorporación progresiva a Cristo revelará su maravillosa fecundidad a quien quisiere vivir en ella ([2]).

Primeramente, para *morir al pecado y a sus consecuencias*, recordemos lo que dice San Pablo: "Por el bautismo fuimos sepultados con Cristo, para morir al pecado" ([3]). "Los que a Jesucristo pertenecen han crucificado la carne con sus pasiones y sus deseos desordenados" ([4]); es decir, la muerte al pecado la conseguimos por el bautismo y la penitencia.

Luego, *a la luz de la fe y bajo la inspiración del Espíritu Santo, el cristiano "ha de vestirse del hombre nuevo* que se esclarece y renueva a imagen de su creador... Revestíos pues, como elegidos de Dios, de misericordia, de bondad, de

([1]) *Confesiones*, l. VII, c. x.

([2]) Véanse las obras de Dom Marmion, Abad de Maredsous: *Cristo, vida del alma, Cristo en sus misterios, Cristo ideal del monje.*

([3]) Rom., vi, 4, 6.

([4]) Galat., v, 24.

humildad, de modestia y paciencia... Pero vestíos sobre todo de caridad que es el vínculo de la perfección" (1). Esto es la vía iluminativa de los que imitan a Jesucristo, se impregnan de sus sentimientos, del espíritu de sus misterios, de su pasión (2), de su crucifixión (3), de su resurrección (4). Ésta es la vía de la contemplación de los misterios del Salvador, que han vivido todos los santos, aun aquellos que han pasado su existencia en la vida activa, según las palabras del Apóstol: "Todo lo tengo por detrimento y fracaso, si no es conseguir ese conocimiento de mi Señor Jesucristo, por cuyo amor me he privado de todas las cosas; todo lo considero como escoria, con tal de ganar a Jesucristo (5).

Este camino conduce a la continua unión con el Salvador, según estas sublimes palabras de la Epístola a los Colosenses, III, 1-4: "Pues que resucitasteis con Cristo, buscad las cosas de arriba donde Cristo está sentado a la diestra de Dios. Haced por no sacar gusto sino a las cosas del cielo, y no a las de la tierra. Porque estáis muertos al mundo y vuestra vida está escondida en Dios con Jesucristo." En este estado, la paz del Salvador reina en el alma que se complace en decirle: "Date, Señor, a mí y tómame para ti." Y viene a ser, en los santos, a modo de una comunión espiritual casi ininterrumpida. Una mirada, un movimiento del alma hacia Jesús le cuenta nuestros deseos, le presenta nuestras debilidades, nuestra buena voluntad, nuestro deseo de permanecerle siempre fieles y la sed que de él tenemos. Tal es la vía de amorosa contemplación de los grandes misterios de Cristo, que ciertamente tiene sus alegrías, pero también sus momentos de aridez; los que la han experimentado reconocen en ella el anticipo normal de la visión de la gloria.

Muchos se ilusionan pretendiendo llegar a la unión con Dios, *sin recurrir constantemente a Nuestro Señor;* sin este recurso, sólo llegarán a un conocimiento abstracto de él y en ninguna forma a esa sabrosísima ciencia, llamada sabiduría, viva, cuasi experimental, ciencia a la vez elevada y práctica que hace ver a Dios y su Providencia en cada acontecimien-

(1) Colos., III, 10, 12.
(2) Rom., VIII, 7.
(3) Rom., VI, 5.
(4) Col., III, 1.
(5) Filip., III, 8.

co. Los quietistas cayeron en este error, al pretender que la santa Humanidad del Salvador era un medio útil, sólo al principio de la vida espiritual (1). Santa Teresa, particularmente, reaccionó contra este extremo, recordándonos que no debemos, por propia iniciativa, abandonar, en la oración, la consideración de la humanidad del Salvador, que es el camino que suavemente conduce nuestras almas a su divinidad (2). Meditemos con frecuencia en las inmensas riquezas espirituales del alma santísima de Jesús, de su inteligencia, de su voluntad, de su sensibilidad, y comprenderemos, cada vez con mayor claridad, el sentido de sus palabras: "*Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida.*" Él es el camino, en su humildad; y como Dios, es la verdad misma y la vida por esencia.

(1) DENZINGER, *Enchiridion*, 1255.

(2) SANTA TERESA, *Castillo interior*, IIª Morada, c. I, VIª Morada, c. VII; *Vida*, c. XXII.

CAPÍTULO SEXTO

LA INFLUENCIA DE MARÍA MEDIADORA

Al ocuparnos de los fundamentos de la vida interior, no es posible tratar de la acción de Jesucristo, mediador universal, sobre su cuerpo místico, sin hablar igualmente de la influencia de María mediadora.

Hay muchos ilusos, decíamos, que pretenden alcanzar la unión con Dios, sin recurrir constantemente a Nuestro Señor que es el camino, la verdad y la vida. Otro error sería querer llegar a Nuestro Señor sin pasar por María a quien la Iglesia llama, en una fiesta especial, Mediadora de todas las gracias. Los protestantes cayeron en este error. Sin llegar a esta desviación, hay católicos que no comprenden la necesidad de recurrir a María para conseguir la intimidad con el Salvador. El B. Grignion de Montfort habla también de "Doctores que no conocen a la Madre de Dios, sino de una manera especulativa, árida, estéril e indiferente; que temen abusar de la devoción a la Santísima Virgen, hacer injuria a Nuestro Señor honrando demasiado a su santísima Madre. Si hablan de la devoción a María, no es tanto para recomendarla como para reprobar las exageraciones" [1]; dan la impresión de creer que María es un impedimento para conseguir la unión con Dios.

Hay, dice el Beato, una gran falta de humildad, en menospreciar a los mediadores que Dios nos brinda, teniendo en cuenta nuestra debilidad. La intimidad con Nuestro Señor nos es grandemente facilitada mediante una verdadera y profunda devoción a María.

Para formarnos idea exacta de esta devoción, veremos qué se entiende por mediación universal y cómo María es la medianera de todas las gracias, según lo afirma con la Tradi-

(1) B. Grignion de Montfort, *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen*, c. II, a. I, § I. *El secreto de María*, resumen del anterior.

ción, el Oficio y Misa de María Mediadora que se reza el 31 de mayo. Mucho se ha escrito sobre el asunto en estos últimos tiempos; consideraremos esta doctrina en sus relaciones con la vida interior ([1]).

¿Qué se entiende por mediación universal?

"Al oficio de mediador", dice Santo Tomás ([2]), "corresponde el acercar y unir a aquéllos entre quienes ejerce tal oficio; porque los extremos se unen por un intermediario". Ahora bien, unir los hombres a Dios es propio de Jesucristo que los ha reconciliado con el Padre, según las palabras de San Pablo (II Cor., v 19): "*Dios reconcilió al mundo consigo mismo en Cristo.* Por eso sólo Jesucristo es el perfecto mediador entre Dios y los hombres, cuanto por su muerte reconcilió con Dios al género humano." Igualmente, después de decir San Pablo: "*Uno solo es el mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús hecho hombre*", continúa: "*que se ha entregado en rehén por todos.* Nada impide, sin embargo, que, en cierto modo, otros sean dichos mediadores entre Dios y los hombres, en tanto *cooperan* a la unión de los hombres con Dios, como encargados o ministros."

En este sentido, añade Santo Tomás ([3]) los profetas y sacerdotes del Antiguo Testamento pueden llamarse mediado-

([1]) San Bernardo, *Serm. in Dominic. infra oct. Assumpt.*, n. 1 (P. L., t. 183, 429). *Serm. in Nat. B. M.*, *De aquaeductu*, n. 6-7 (P. L., t. 183, 440). *Epist. ad Canonicos Lugdunenses de Conceptione S. Mariae*, n. 2 (P. L., t. 182, 333).

San Alberto Magno, *Mariale sive quaestiones super Evangelium: Missus est* (ed. Borgnet, París, 1890-1899, t. xxxvii, q. 29). San Buenaventura, *Sermones de B. V. Maria, De Annuntiatione*, serm. V (Quaracchi, 1901, t. ix, p. 679). Santo Tomás, *In Salut. ang. expositio.* Bossuet, *Sermon sur la Sainte Vierge.* Terrien, S. J., *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, t. iii. Hugon, O. P., *Marie pleine de grâce.* Bittremieux, *De mediatione universali B. Mariæ V. quoad gratias*, 1926. Léon Leloir, *La Médiation mariale dans la Théologie contemporaine*, 1933, ibid. P. R. Bernard, O. P., *Le mystère de Marie*, Desclée de Brouwer, 1933. Excelente libro, digno de meditarse. P. G. Frietoff, O. P., *De alma Socia Christi mediatoris*, 1936. *El sagrado Corazón de María*, de Bainvel, S. J. *Le Rosaire de Marie*, trad. de la Enc. de León XIII sobre el Rosario, por el P. Joret.

([2]) III, q. 26, a. 1.

([3]) *Ibid.*, a. 1, ad 1.

res; y lo mismo los sacerdotes de la nueva Alianza, como ministros del verdadero mediador.

"Jesucristo", continúa el Santo (1), "es *mediador en cuanto hombre;* porque en cuanto hombre es como se encuentra entre los dos extremos: inferior a Dios por naturaleza, superior a los hombres por la dignidad de su gracia y de su gloria. Además, como hombre unió a los hombres a Dios enseñándoles sus preceptos y dones, y satisfaciendo por ellos." Jesús satisfizo como hombre, mediante una satisfación y un mérito que de su personalidad divina recibió infinito valor. Estamos pues ante una doble mediación, descendente y ascendente, que consistió en traer a los hombres la luz y la gracia de Dios, y en ofrecerle, en favor de los hombres, el culto y reparación que le eran debidos.

Nada impide pues, que, como acabamos de decir, haya otros *mediadores secundarios*, como lo fueron los profetas y los sacerdotes de la antigua Ley para el pueblo escogido. Por eso podemos preguntarnos si no será María la mediadora Universal para todos los hombres y para la distribución de todas y cada una de las gracias. San Alberto Magno habla de la mediación de María como superior a la de los profetas, cuando dice: "Non est assumpta in ministerium a Domino, sed in consortium et adjutorium, juxta illud: *Faciamus ei adjutorium simile sibi*" (2); María fué elegida por el Señor, no como ministra, sino para ser asociada de un modo especialísimo y muy íntimo a la obra de la redención del género humano.

¿No es María, en su cualidad de *Madre de Dios*, naturalmente designada para ser *mediadora universal*? ¿No es realmente *intermediaria* entre Dios y los hombres? Sin duda, por ser una criatura, es inferior a Dios y a Jesucristo; pero está a la vez muy por encima de todos los hombres en razón de su maternidad divina, "que la coloca en las fronteras de la divinidad" (3), y por la plenitud de la gracia recibida en el instante de su concepción inmaculada, plenitud que no cesó de aumentar hasta su muerte.

Y no solamente por su maternidad divina era María la

(1) *Ibid.*, a. 2.

(2) *Mariale*, 42.

(3) Cajetanus.

designada para esta función de mediadora, sino que la recibió y ejercitó de hecho.

Esto es lo que nos demuestra la Tradición (1), que le ha otorgado el título de *mediadora universal* (2), aunque subordinada a Cristo; título por lo demás consagrado por la fiesta especial que se celebra en la Iglesia universal.

Para bien comprender el sentido y el alcance de este título, consideremos que le conviene a María por dos razones principales: 1º, por haber ella cooperado *por la satisfacción* y los *méritos* al sacrificio de la Cruz; 2º, porque no cesa de *interceder* en favor nuestro y de *obtenernos* y distribuirnos todas las gracias que recibimos del cielo.

Tal es la doble mediación, ascendente y descendente, que debemos considerar, para aprovecharnos de ella sin cesar.

María mediadora por su cooperación al sacrificio de la Cruz

Durante todo el curso de su vida en la tierra, hasta el *Consummatum est*, la Virgen cooperó al Sacrificio de su Hijo.

En primer lugar, el libre consentimiento que dió el día de la Anunciación era necesario para que el misterio de la Encarnación fuera una realidad; como si Dios, dice Santo Tomás (III, q. 30, a. 1), hubiera esperado el consentimiento de la humanidad por la voz de María. Por aquel libre *fiat*, la Virgen cooperó al sacrificio de la Cruz, pues que así nos dió el sacerdote y la víctima.

Cooperó asimismo al ofrecer su Hijo en el templo, como una hostia purísima, cuando el viejo Simeón, ilustrado por luz profética, veía en este infantito "la salud dispuesta por Dios para todos los pueblos, la luz de la revelación para los gentiles, y la gloria de Israel" (Luc., II, 31). María, más iluminada que el mismo Simeón, ofrendó su Hijo y comenzó a sufrir dolorosamente con él, al oír al santo anciano anunciar que aquel niño sería "*un signo expuesto a la contradicción*", y que "*una espada traspasaría el alma de su madre*". (Ibid.)

(1) J. Bittremieux, op. cit.
(2) G. Frietoff, *O. P.*, Angelicum, oct. 1933, pp. 469-477.

Pero fué sobre todo al pie de la Cruz, donde María cooperó al sacrificio de Cristo, al unirse a él en la satisfacción y en los méritos, más íntimamente que lo que lengua humana pueda expresar. Algunos santos, particularmente los estigmatizados, han estado excepcionalmente unidos a los sufrimientos y a los méritos del Salvador; un San Francisco de Asís, por ejemplo, y una Santa Catalina de Sena. Pero fué muy poca cosa en comparación con la unión de la Virgen.

¿Cómo ofreció María a su Hijo? De la misma forma que su Hijo se ofrendó. Jesús hubiera podido fácilmente, por milagro, impedir que los golpes de sus verdugos le causaran la muerte; pero se inmoló voluntariamente. "Nadie me quita la vida, ha dicho él mismo, sino que soy yo quien la da; pues tengo el poder de darla y el de volverla a recuperar" (Juan, x, 17). Renunció Jesús a su derecho a la vida y se ofrendó entero por nuestra salvación.

Y de María se dice en San Juan, XIX, 25: "*Stabat juxta crucem Jesu mater ejus*", junto a la Cruz de Jesús se hallaba de pie su madre, e indudablemente muy unida a él en sus dolores y oblación. Como dice el Papa Benedicto XV: "Renunció a sus derechos de madre por la salvación de todos los hombres" (1).

La santísima Virgen aceptó el martirio de Jesús y lo ofreció por nosotros; todos los tormentos que él sufrió en su cuerpo y en su alma, sintiólos ella en la medida de su amor. Como ninguno, padeció María los sufrimientos mismos del Salvador; *sufrió por el pecado en la medida de su amor a Dios*, a quien el pecado ofende; *del amor a su Hijo* a quien el pecado crucificó, y *del amor a las almas*, a las que el pecado estraga y da la muerte. Y la caridad de la Virgen era incomparablemente superior a la de los mayores santos.

Así cooperó al sacrificio de la Cruz a guisa de *satisfacción* o reparación, ofreciendo a Dios *por nosotros*, con gran dolor y amor ardentísimo, la vida de su Hijo bien amado, más precioso para ella que su propia vida.

En aquel instante, *el Salvador satisfizo por nosotros en estricta justicia*, mediante sus actos humanos que, por su per-

(1) *Litt. Apost.* "Inter sodalicia", 22 de marzo de 1918 (*Act. Apost. Sedis*, 1918, 182; citado en Denzinger, ed. 16, nº 3034, nota 4.

sonalidad divina, tenían valor infinito, suficiente a reparar la ofensa de todos los pecados mortales juntos y aun más. Su amor complacía a Dios más que lo que todos los pecados pudieran desagradarle (1). Ésta es la esencia del misterio de la Redención. En el Calvario, y en unión con su Hijo, María satisfizo por nosotros, con una *satisfacción fundada*, no en la estricta justicia, sino *en los derechos de la íntima amistad o caridad* que la unía a Dios (2).

En el momento en que su Hijo iba a morir crucificado, aparentemente vencido y abandonado, ella no cesó un solo instante de creer que él era el Verbo hecho carne, el Salvador del mundo que, tres días después, resucitaría como lo había predicho. Fué éste el más grande acto de fe y de esperanza; y fué igualmente, después del amor de Cristo, el mayor acto de amor. Él hizo de María la *Reina de los mártires*, siendo ella mártir, no sólo por Jesús, sino juntamente con él, en tal forma que una sola cruz bastó para hijo y madre, ya que en cierto modo María fué en ella clavada por su amor a Jesús. Así fué *corredentora*, como dice Benedicto XV, en el sentido de que con Jesús, en él y por él, rescató al género humano (3).

Por la misma razón, todo lo que Jesucristo en la Cruz nos ha merecido en estricta justicia, *María nos lo ha merecido con mérito de conveniencia* fundado en la caridad que a Dios la unía. Sólo Jesucristo, como cabeza de la humanidad, pudo merecer estrictamente transmitirnos la vida divina, pero S. S. Pío X confirmó la doctrina de los teólogos cuando escribió: "María, unida a Cristo en la obra de la

(1) SANTO TOMÁS, III, q. 48, a. 2: "Ille proprie *satisfacit* pro offensa, qui exhibet offenso *id quod aeque vel magis diligit, quam oderit offensam*. Christus autem et caritate et obedientia patiendo *majus* aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis... propter magnitudinem caritatis..., dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis..., et propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti."

(2) "Satisfactio B. M. Virginis fundatur, non in stricta justitia, sed in jure amicabili." Que es lo que comúnmente enseñan los teólogos.

(3) BENEDICTUM XV, *Litt. Apost.* citat.: "Ita cum Filio patienti et morienti passa est et paene commortua, sic materna in Filium jura pro hominum salute abdicavit placandaeque Dei justitiae, quantum ad se pertinebat, Filium immolavit, ut dici merito queat, *ipsam cum Christo humanum genus redemise*." DENZINGER, *Enchiridion*, nº 3034, nota 4.

Redención, nos mereció *de congruo* (con mérito de conveniencia) lo que Jesucristo nos mereció *de condigno*" (1).

El primer fundamento tradicional de esta enseñanza común de los teólogos y sancionada por los soberanos Pontífices, es que María, en toda la tradición griega y latina, es llamada *la nueva Eva, Madre de todos los hombres* para la vida del alma, como Eva lo fué para la vida corporal. *Y la Madre espiritual de los hombres debe, pues, darles esa vida espiritual,* no como causa física principal (que es Dios solo) sino *moralmente*, por mérito de congruo, ya que el otro mérito pertenece a Jesucristo.

El oficio y la misa propios de María mediadora reúnen los principales testimonios de la Tradición y su fundamento escriturario, particularmente los clarísimos textos de San Efrén, gloria de la iglesia siria, de San Germán de Constantinopla, de San Bernardo y de San Bernardino de Sena. Aun en el segundo y tercer siglo, San Justino, San Ireneo y Tertuliano insistían en el paralelo entre Eva y María, y enseñaban que si la primera concurrió a nuestra caída, la segunda colaboró a nuestra redención (2).

Estas enseñanzas de la Tradición descansan, en parte, en las palabras de Jesús narradas en el Evangelio de la misa de María mediadora: El Salvador estaba a punto de expirar, y "viendo a su Madre y junto a ella al discípulo que amaba,

(1) Cf. Pium x, Encyclica "*Ad diem illum*", 2 de febrero de 1904 (Denzinger, *Ench.*, nº 3034): "Quoniam universis sanctitate praestat conjunctioneque cum Christo atque a Christo ascita in humanae salutis opus, *de congruo*, ut aiünt, promeruit nobis, quae Christus *de condigno* promeruit, estque princeps largiendarum gratiarum ministra." Hay que notar que el *mérito de congruo*, que se funda *in jure amicabili seu in caritate*, es ciertamente un mérito propiamente dicho, aunque inferior al *de condigno*; la palabra mérito se dice de los dos según una analogía de proporcionalidad propia y no sólo metafórica.

(2) San Ireneo, que es el representante de las iglesias de Asia, donde se había educado, de la Iglesia de Roma, donde había vivido, y de las de las Galias, donde había enseñado, escribía *(Adv. Haeres*, V, xix, 1): "Como Eva, seducida por las palabras del ángel rebelde, se alejó de Dios e hizo traición a su palabra, así María oyó de boca del ángel la buena nueva de la verdad; llevó a Dios en su seno por haber

dijo a su Madre: *Mujer, ahí tienes a tu hijo.* Luego dijo al discípulo: Ahí tienes a tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la tomó por tal" (Juan, XIX, 27).

El sentido literal de estas palabras: "he ahí a tu hijo", se refiere a San Juan; pero para Dios los sucesos y las personas significan varias cosas ([1]); y en este lugar, San Juan designa espiritualmente a todos los hombres rescatados por el sacrificio de la Cruz. Dios y su Cristo hablan no sólo mediante las palabras que emplean, sino a través de los sucesos y personas que les están sujetos, y por ellos dan a entender lo que les place dentro de los planes de la Providencia. Al tiempo de morir, al dirigirse Jesús a María y a Juan, vió en este último la personificación de todos aquéllos por quienes derramaba su sangre. Y como estas palabras crearon, por decirlo así, en María una profundísima afección maternal, que incesantemente envolvió al alma del discípulo amado, ese afecto sobrenatural se hizo extensivo a todos nosotros, e hizo realmente de María la Madre espiritual de todos los hombres.

obedecido a su palabra... El género humano encadenado por una virgen, por otra virgen fué liberado..., la prudencia de la serpiente cede a la simplicidad de la paloma, y quedaron rotas las ligaduras que nos encadenaban a la muerte."

San Efrén, en una oración que se reza en el Oficio de María mediadora, concluye de ese paralelo entre Eva y la Madre de Dios, que "María es, después de Jesús, mediador por excelencia, la mediadora del mundo entero, *mediatrix totius mundi*, y que por ella obtenemos todos los bienes espirituales (tu creaturam replesti omni genere beneficii, caelestibus laetitiam attulisti, terrestria salvasti).

San Germán de Constantinopla (*Oratio* 9, P. G., t. 98, 377 y ss., citada en el mismo nocturno del Oficio) dice igualmente: "Nullus, nisi per te, o sanctissima, salutem consequitur. Nullus, nisi per te, o immaculatissima, qui a malis liberetur. Nullus nisi per te, o castissima, cui donum indulgeatur." "Nadie se salva sino por ti, oh santísima; nadie queda libre de sus males sino por ti, oh inmaculada; nadie recibe los dones de Dios sino por ti, oh purísima."

San Bernardo dice: "Oh medianera y abogada nuestra, reconciliadnos con vuestro Hijo, encomendadnos y presentadnos a él." (Segundo sermón de Adviento, 5.) Es voluntad de Dios que todo lo recibamos por María, *sic est voluntas ejus qui totum nos habere voluit per Mariam* (De nat. B.M.V., nº 7). Está llena de gracia, y lo que tiene de más nos lo da a nosotros: *plena sibi, superplena nobis* (Serm. sobre la Asunc., n. 2).

([1]) Santo Tomás, I, q. I, a. 10: "Auctor sacrae Scripturae est Deus, in cujus potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet, sed etiam res ipsas."

Así se expresan, el abad Ruperto en el siglo VIII, más tarde San Bernardino de Sena, Bossuet, el B. Grignion de Montfort y muchos otros. No hacen sino seguir lo que la Tradición nos dice de la nueva Eva, madre espiritual de todos los hombres.

Si se estudian, en fin, teológicamente, los requisitos para el *mérito de congruo o de conveniencia*, mérito fundado no en la justicia sino en la caridad o amistad sobrenatural que nos une a Dios, en nadie podremos encontrarlo mejor realizado que en María. Si, en efecto, una buena madre cristiana, por su virtud, gana méritos para sus hijos (1), ¿con cuánta más razón María, incomparablemente más unida a Dios por la plenitud de la caridad, no podrá merecer en favor de los hombres?

Tal es la mediación ascendente de María, en cuanto ofreció con Nuestro Señor, en favor nuestro, el sacrificio de la Cruz, haciendo obra de reparación y mereciendo por nosotros.

Consideremos ahora la mediación descendente, por la que nos distribuye los dones de Dios Nuestro Señor.

María nos obtiene y nos distribuye todas las gracias

Es ésta una doctrina cierta, según lo que acabamos de decir de la Madre de todos los hombres; como Madre, se interesa por su salvación, ruega por ellos y les consigue las gracias que reciben.

En el *Ave, maris Stella* se canta:

Solve vincla reis,	Rompe al reo sus cadenas,
Profer lumen cœcis,	Concede a los ciegos ver;
Mala nostra pelle,	Aleja el mal de nosotros,
Bona cuncta posce (2).	Alcánzanos todo bien.

(1) Santo Tomás, I, II, q. 114, a. 6: "*Merito condigni* nullus potest mereri alteri primam gratiam nisi solus Christus..., in quantum est caput Ecclesiae et auctor salutis humanae... Sed *merito congrui* potest aliquis alteri mereri priman gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius; licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius, cujus aliquis sanctus justificationem desiderat."

(2) Los jansenistas habían modificado este verso, para evitar el afirmar esta mediación universal de María.

León XIII, en una Encíclica sobre el Rosario (1), dice: "Por expresa voluntad de Dios, ningún bien nos es concedido si no es por María; y como nadie puede llegar al Padre sino por el Hijo, así generalmente nadie puede llegar a Jesús sino por María.

La Iglesia, de hecho, se dirige a María para conseguir gracias de toda suerte, tanto temporales como espirituales, y, entre estas últimas, desde la gracia de la conversión hasta la de la perseverancia final, sin exceptuar las necesarias a las vírgenes para guardar su virginidad, a los apóstoles para ejercer su apostolado, a los mártires para permanecer invictos en la fe. Por eso, en las Letanías lauretanas, universalmente rezadas en la Iglesia desde hace mucho tiempo, María es llamada: "salud de los enfermos, refugio de los pecadores, consuelo de los afligidos, auxilio de los cristianos, reina de los apóstoles, de los mártires, de los confesores y de las vírgenes." Su mano es la dispensadora de toda suerte de gracias, y aun, en cierto sentido, de la gracia de los sacramentos; porque ella nos los ha merecido en unión con Nuestro Señor en el Calvario, y nos dispone además con su oración a acercarnos a esos sacramentos y a recibirlos convenientemente; a veces hasta nos envía el sacerdote sin el cual esa ayuda sacramental no nos sería otorgada.

En fin, no sólo cada especie de gracia nos es distribuída por mano de María, sino cada gracia en particular. No es otra cosa lo que la fe de la Iglesia declara en estas palabras del *Ave María*: "Santa María, madre de Dios, ruega por nosotros pecadores, *ahora y en la hora de nuestra muerte;* amén." Ese "ahora" es repetido, cada minuto, en la iglesia, por millares de fieles que piden de esta manera *la gracia del momento presente;* y ésta es la más particular de todas las gracias, varía con cada uno de nosotros y para cada uno en cada minuto. Aunque estemos distraídos al pronunciar esas palabras, María, que no lo está, y conoce nuestras necesidades espirituales de cada momento, ruega por nosotros y nos consigue las gracias que recibimos.

(1) Encycl. *Octobri mense*, de Rosario, 22 sept. 1891 (Denzinger, *Enchiridion*, 3033): "Nihil nobis, nisi per Mariam, Deo sic volente, impertiri, ut, quo modo ad summum Patrem nisi per Filium nemo potest accedere, ita fere nisi per Mariam accedere nemo possit ad Christum."

Tal enseñanza, contenida en la fe de la Iglesia, y expresada por la oración colectiva (*lex orandi, lex credendi*), está fundada en la Escritura y en la Tradición. En efecto, ya en su vida sobre la tierra, aparece María en la Escritura como distribuidora de gracias. Por ella santifica Jesús al Precursor, cuando visita a su prima Santa Isabel y entona el *Magnificat.* Por ella confirma Jesús la fe de los discípulos de Caná, concediendo el milagro que pedía. Por ella fortaleció la fe de Juan en el Calvario, diciéndole: "Hijo, ésa es tu madre." Por ella, en fin, el Espíritu Santo descendió sobre los apóstoles, ya que María oraba con ellos en el Cenáculo el día de Pentecostés, cuando el divino Espíritu descendió en forma de lenguas de fuego (Act., I, 14).

Con mayor razón, después de la Asunción, desde su entrada en la gloria, es María distribuidora de todas las gracias. Como una madre bienaventurada conoce en el cielo las necesidades espirituales de los hombres todos. Y como es muy tierna madre, ruega por sus hijos; y como ejerce poder omnímodo sobre el corazón de su Hijo, nos obtiene todas las gracias que a nuestras almas llegan y las que se dan a los que no se obstinan en el mal. Es María como el acueducto de las gracias y, en el cuerpo místico, a modo de cuello que junta la cabeza con los miembros.

A propósito de lo que ha de ser la oración de los avanzados, trataremos de la verdadera devoción a María, según el B. Grignion de Montfort. Pero ya desde este momento se comprende cuán necesario es hacer con frecuencia *la oración de los mediadores*, es decir, comenzar esta conversación filial y confiada con María, para que nos conduzca a la intimidad de su Hijo, y a fin de elevarnos luego, mediante la santísima alma del Salvador, a la unión con Dios, ya que Jesús es el camino, la verdad y la vida ([1]).

([1]) Muchos teólogos tomistas admiten que, siendo la humanidad de Jesús causa instrumental física de todas las gracias que recibimos, existen todas las razones para pensar que María, de una manera subordinada a Nuestro Señor, es también causa instrumental física, y no sólo moral, de la transmisión de estas gracias. No creemos que esto pueda afirmarse con certidumbre, mas los principios formulados por Santo Tomás, a propósito de la humanidad de Cristo, inclinan a pensar así.

CAPÍTULO SÉPTIMO

DEL AUMENTO DE LA VIDA DE LA GRACIA POR EL MÉRITO, LA ORACIÓN Y LOS SACRAMENTOS

No es posible tratar de los fundamentos de la vida interior, de su fuente, sin hablar del aumento de la gracia santificante y de la caridad. Nadie puede salvarse si carece de esta virtud sobrenatural, la más elevada de todas, inspiradora y alma de las otras; y no puede permanecer estacionaria, sino que debe en nosotros *ir en aumento* hasta la muerte. Es éste un punto de doctrina que da mucha luz en espiritualidad, y es el fundamento de toda exhortación al progreso humilde y generoso al mismo tiempo, con grandes deseos de alcanzar la perfección absoluta de la caridad y la íntima unión con Dios, esforzándose por obtenerla y pidiéndola con humildad. Las virtudes de humildad y de magnanimidad han de caminar siempre de la mano.

Veamos, pues, primeramente, *por qué* la caridad debe ir siempre en aumento (1) en nosotros hasta la muerte; y después, *cómo* crece de tres maneras: por el mérito, por la oración y por los sacramentos.

Por qué la vida de la gracia y la caridad deben aumentar en nosotros hasta la muerte

Es preciso notar en primer término que la verdadera caridad, recibida en el bautismo o por la absolución, por ínfima que sea, ama a Dios, autor de la salvación, más que a nosotros mismos, más que a todas las cosas, y al prójimo como

(1) Santo Tomás, II, II, q. 24, a. 4-10, «de augmento caritatis».

a nosotros, por amor de Dios. El más pequeño grado de caridad infusa sobrepasa inmensamente al amor natural que pudiéramos tener para con Dios, autor de la naturaleza y para con los hombres; y la caridad, aun la más pequeña, *no excluye a nadie*, porque esta exclusión sería ya un pecado grave que la destruiría.

No obstante, esta caridad de los principiantes no se ve libre de todo egoísmo, ni mucho menos. Se aposenta en nosotros, por decirlo así, al lado de ella, el amor desordenado de nosotros mismos, el cual aun sin ser gravemente culpable, es un obstáculo que priva a la caridad de su libertad de acción o de su difusión. Entre el negro y el blanco, hay el gris. Entre el estado de pecado mortal y la caridad perfecta y comunicativa, está la caridad ínfima cuyo ejercicio se ve fuertemente impedido por una multitud de pecados veniales habituales, de amor propio, de vanidad, de pereza, de injusticia, etc.

Pero esta caridad insignificante debe ir en auge. San Pablo dice a los Efesios, IV, 15: "Creced en la caridad"; a los Filipenses, I, 9: "Yo ruego para que vuestra caridad se acreciente más y más"; y en la I Epístola a los Tesalonicenses, III, 12: "Que el Señor aumente entre vosotros, siempre y en todos los órdenes la caridad que hacia vosotros sentimos, a fin de fortalecer vuestros corazones, para que sean de una santidad irreprochable delante de Dios." El Apocalipsis añade, XXII, 11: "Que el justo se justifique más y el santo se santifique todavía." En el Antiguo Testamento, libro de los Proverbios, IV, 18 está escrito: "El camino de los justos es como una luz resplandeciente, cuyo resplandor va creciendo hasta la mitad del día."

¿Por qué debe la caridad ir aumentando así en nosotros? Porque el cristiano es en la tierra un viajero, *viator*, que espiritualmente se encamina hacia Dios; y sólo progresa mediante actos cada vez más perfectos de amor, "gressibus amoris", a paso de amor, dice San Gregorio. Se sigue también de ahí que la caridad debe aumentar constantemente en esta vida, de lo contrario el cristiano cesaría en cierto modo de ser *viator*, se habría detenido a mitad de su camino (1). Las rutas están hechas para caminar, no para instalarse en ellas y dormir. Por eso se dice en San Lucas, VI, 25: "*Vae vobis*

(1) SANTO TOMÁS, II, II, q. 24, a. 4.

qui saturati estis, quia esurietis: *Ay de vosotros los que estáis hartos, porque tendréis hambre*", y contrariamente en San Mateo, v, 6: "*Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos.*" Jesús decía también: "Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba... y ríos de aguas vivas brotarán de su corazón." (Juan, VII, 38.)

Si todo aquel que se encuentra en la tierra en viaje hacia la eternidad tiene abligación de ir creciendo en la caridad, no sólo los principiantes y los adelantados, sino los perfectos, y éstos sobre todo, deben procurar acercarse cada día más a Dios. Y estos últimos han de correr con tanta *mayor rapidez* hacia él, cuanto es más grande su proximidad a Dios y Dios los atrae con más fuerza. Santo Tomás lo afirma, al comentar estas palabras de San Pablo a los Hebreos, x, 25: "Animémonos los unos a los otros, y tanto más cuanto veis más cercano el día." Santo Tomás escribe en su *Comentario* sobre esta Epístola: "Podría alguien preguntar: ¿Por qué estamos así obligados a progresar en la fe y el amor? La razón es porque el movimiento natural (o connatural) se hace tanto *más rápido* cuanto se acerca más a su término. Mientras que con el movimiento violento sucede lo contrario. (Hoy decimos: la caída de los cuerpos es uniformemente acelerada, mientras que el movimiento inverso de una piedra lanzada al aire es uniformemente retardado). Ahora bien, la gracia perfecciona e inclina al bien a la manera de la naturaleza; de donde se sigue que aquellos que están en gracia de Dios tanto más deben crecer en la caridad, cuanto más se van acercando a su último fin (y cuanto más atraídos son por él). Por eso dice San Pablo a este propósito: *No abandonemos nuestras asambleas... antes exhortémonos los unos a los otros, y esto tanto más cuanto que veis acercarse el día*, es decir el término del viaje. *La noche está adelantada y el día se aproxima* (Rom., XIII, 12). *El camino de los justos es como la brillante luz de la mañana, cuyo resplandor va creciendo hasta la mitad del día* (Prov., IV, 18)" ([1]).

([1]) SANTO TOMÁS, *in Epist. ad Hebr.*, x, 25: "*Motus naturalis* quanto plus accedit ad terminum *magis intenditur*. Contrarium est de (motu) violento. Gratia autem inclinat in modum naturae. Ergo qui

Esta observación brevemente indicada por Santo Tomás, como de paso, no ha sido considerada por los teólogos como se merece. Es sin embargo muy de notar que Santo Tomás la haya descrito así de una manera tan simple, rápida y bella, antes del descubrimiento de la ley de la gravitación universal, cuando todavía no se conocía sino de una manera muy imperfecta, antes de haber sido medida, la aceleración de la caída de los cuerpos.

El santo Doctor quiere decir que, para los santos, la intensidad de su vida espiritual *se acentúa* de más en más; la trayectoria del movimiento de sus almas se remonta hasta el zenit, para no descender de él; el crepúsculo no existe para ellos; solamente sus cuerpos se abaten con los años.

Tal es en el orden espiritual la ley de la atracción universal. Del mismo modo que los cuerpos se atraen en razón directa de sus masas, y en razón inversa del cuadrado de sus distancias, así son las almas atraídas por Dios con tanto mayor ímpetu cuanto más se acercan a él. Nuestro Señor, haciendo alusión al término de su carrera, dijo así: "*Cuando yo sea elevado sobre la tierra (en la Cruz), todo lo atraeré a mí*" [1]. "*Nadie viene a mí, si mi Padre no lo trae*" [2]. Cuanto más se eleva uno, tanto más tienden a identificarse la causa eficiente, que inclina a la acción, y la causa final que atrae hacia sí. Dios es quien nos mueve, y quien nos arrastra hacia sí. Él es el principio y el fin de todas las cosas, soberano Bien que atrae el amor con tanto mayor ímpetu, cuanto nos acercamos más a él. Por esta razón, en la vida de los santos, el progreso del amor es en los últimos años mucho más rápido que en los primeros. Avanzan en

sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus crescere debent."

Véase también *De Caelo*, l. I, c. VIII, lect. 17 fin: "Terra (vel corpus grave) *velocius* movetur quanto magis descendit". I, II, q. 35, a. 6: "Omnis motus naturalis *intensior est* in fine, cum appropinquat ad terminum suae naturae convenientem, quam in principio... quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans." Esta acelerada velocidad del movimiento natural de los cuerpos ha sido medida por la física moderna y se expresa en la ley de la aceleración de la caída de los cuerpos, caso particular de la gravitación universal, y símbolo de lo que debe ser la gravitación de las almas hacia Dios. Estudiamos esta analogía en *Amour de Dieu et la Croix de Jésus* (La atracción universal), I. pp., 150-162.

(1) Joan., XII, 32.

(2) Joan., VI, 44.

esa edad, no con paso tranquilo, sino muy apresurado, no obstante el peso de sus muchos años y la debilitación de las facultades sensibles, tal como la memoria sensitiva. A pesar de eso, oyen y viven las palabras del salmo: "Tu juventud se renovará como la del águila: *Renovabitur ut aquilæ juventus tua*" (Salm. CII, 5).

La gracia se acrecienta siempre en ellos, sobre todo la caridad.

Este progreso siempre acelerado se realizó, más que en ningún otro caso, en la vida de la Virgen, porque en ella jamás encontró obstáculo, y fué tanto más intenso cuanto la velocidad primera o la gracia inicial fué más grande. Hubo en ella una *aceleración* maravillosa del amor de Dios, aceleración comparada con la cual la de la caída de los cuerpos no es sino debilísima imagen.

Por lo dicho venimos en conocimiento de por qué la caridad debe, no sólo aumentar en nuestras almas hasta la muerte, sino ir en aumento progresivo, como el movimiento natural cuya velocidad aumenta hasta llegar al fin.

Siendo esto así, *¿de qué manera* aumenta en nosotros la caridad?

Indudablemente, ya desde su ínfimo grado, la caridad ama a Dios por sobre todas las cosas, con amor de aprecio o efectivo, y al prójimo en general, sin exclusión de nadie; en tal sentido no puede tener mayor *extensión*, pero puede crecer en *intensidad*, arraigarse más y más en nuestra voluntad, aumentar la inclinación de esta facultad hacia Dios, y la huída del pecado.

La caridad, en efecto, no se acrecienta por adición, como un montón de trigo (1). Esta adición multiplicaría la caridad sin hacerla más intensa. Sería un crecimiento de orden cuantitativo, no cualitativo; que no es igual (2). En realidad la caridad aumenta en nosotros en tanto que se hace

(1) SANTO TOMÁS, II, II, q. 24, a. 5.

(2) Si, en efecto, el segundo grado de caridad *se añadiera* así al primero, sería igual a él o superior. Si fuera *igual*, la caridad sería multiplicada, y nada más, como los granos de trigo de un montón, pero no sería más intensa. Si, por el contrario, el segundo grado de caridad fuera *superior* al primero, éste sería inútil.

más intensa, se arraiga más en la voluntad, o, hablando sin metáforas, en tanto que se adentra mejor en nuestra voluntad y *la determina* e inclina más profundamente hacia el bien sobrenatural, alejándola del mal. Al modo como en un sabio la ciencia, sin extenderse en nuevas conclusiones, se hace más profunda, más penetrante, más cierta, del mismo modo la caridad se desarrolla haciéndonos amar *más profundamente, con mayor pureza* a Dios y al prójimo por él. Si se llegase a comprender bien esta doctrina, tal como la enseña Santo Tomás, se vería con mayor claridad la necesidad de la *purificación pasiva* del espíritu, de la que trata San Juan de la Cruz, purificación que tiene por objeto desembarazar de toda falsificación las más altas virtudes y poner de relieve con toda precisión su objeto formal: la verdad y la bondad divinas.

La caridad aumenta, pues, como una cualidad, como el calor, haciéndose más intenso, y esto de muchas maneras: por los méritos, por la oración, y por los sacramentos.

El aumento de la caridad por nuestros propios méritos

El acto meritorio es un acto que procede de la caridad, o de una virtud inspirada, vivificada por la caridad, y que da derecho a una recompensa sobrenatural y principalmente al acrecentamiento de la gracia y de la misma caridad.

Los actos meritorios no producen directamente el aumento de la caridad; porque ésta no es una *virtud adquirida*, producida y aumentada por la repetición de actos, sino una *virtud infusa.* La caridad nos fue otorgada en el bautismo, y como Dios solo puede producirla en nosotros, ya que es una participación de su vida íntima, sólo a él corresponde el aumentarla. El acrecentamiento de la caridad y de las virtudes infusas, que a ella van unidas, es como una producción continuada. A este propósito dice San Pablo: "Yo planté, Apolo regó; pero *Dios ha hecho crecer.* El que planta no es nada, ni el que riega; sino *Dios que hace crecer* (lo es todo)... Somos operarios con Dios. Vosotros sois el campo de Dios, el edificio de Dios" (I Cor., III, 6-9). "Él hará que crezcan más y más los frutos de vuestra justicia" (II Cor., IX, 10).

Aunque es cierto que *nuestros actos* de caridad *son incapaces de producir* aumento en la caridad, *concurren* sin embargo *a este aumento* de dos maneras: Moralmente, *mereciéndola*, y físicamente, *disponiéndonos* a recibirla.

El mérito es un derecho a la recompensa que él no produce, pero la obtiene. El justo, por sus buenas obras sobrenaturales, merece el aumento de la caridad [1], como lo definió el Concilio de Trento (ses. 6, can. 24 y 32). El Señor le concede ya aquí abajo como recompensa, mientras llega la del cielo, el crecimiento en el amor divino, es decir, tener un amor más puro y más intenso. El quietismo, que menospreciaba la recompensa divina con pretexto de desinterés absoluto, olvidaba que *cuanto el alma es más desinteresada, más desea esta recompensa: amar con mayor pureza y ardor a su Dios;* cosa que siempre va junto al correspondiente acrecentamiento de la esperanza y de las otras virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

Los actos de caridad y de las virtudes por ella inspiradas no sólo merecen, desde el punto de vista moral, el aumento de la caridad, sino que disponen físicamente a recibirla, en el sentido de que abren, por decirlo así, nuestras facultades, para que pueda entrar en ellas con menos dificultad, y las ahondan, en cierto modo, a fin de que la vida divina pueda penetrarlas mejor y elevarlas haciéndolas más puras [2].

Esto es una realidad sobre todo tratándose de los actos intensos o muy fervientes de caridad; un acto generoso de amor de Dios decide a las veces de toda una vida, y merece gran adelantamiento en la caridad, *disponiéndonos* a recibirla inmediatamente. Es como si uno fuera elevado a un plano superior y desde esa altura tuviera una nueva y superior visión de las cosas de Dios y nuevas ansias de él. El que anteriormente poseía dos talentos obtiene así otros dos nuevos o quizá más, y, como dice Santo Tomás, el Espíritu Santo nos es enviado de nuevo, al hacérsenos presente de un modo nuevo, más íntimo y radiante [3].

Pero este punto plantea un difícil problema que los teólogos han discutido largamente y es de gran importancia

(1) SANTO TOMÁS, I, II, q. 114, a. 8.
(2) *Ibid.*, II, II, q. 24, a. 7, corp. et ad 2.
(3) I, q. 43, a. 6, ad 2.

práctica. Si está fuera de duda que un acto de *intensa y ferviente* caridad nos *dispone* a recibir *inmediatamente* un aumento de esta virtud infusa y de las que con ella están en conexión, es muy dudoso que un *acto tibio* de caridad, un acto de poca intensidad, poco generoso *(remissus)*, obtenga en el acto un aumento en la vida de la gracia.

Uno que tenga cinco talentos y obre con tibieza y flojedad, como si no poseyera más que dos, ¿obtendrá *inmediatamente*, por este imperfecto y remiso acto, un acrecentamiento en la caridad?

Muchos teólogos modernos, siguiendo a Suárez están por la afirmativa ([1]). No es ésta la opinión de Santo Tomás y de los antiguos teólogos en general. El santo Doctor escribe: "*Cada acto de caridad* (aun imperfecto) *es merecedor* de un aumento de esa misma caridad; *sin embargo no siempre lo obtiene inmediatamente*, sino cuando por un esfuerzo generoso se dispone uno a ese aumento" ([2]).

La razón está en que el acrecentamiento de la gracia santificante y de la caridad no es conferido por Dios sino *según la disposición* del sujeto que la ha de recibir; de la misma manera que, en el instante de la conversión o justificación, se otorga la gracia santificante en un grado más o menos elevado, que depende del fervor de la contrición del convertido ([3]).

Cosa manifiesta es, en efecto, que aquel que, teniendo cinco talentos, obra como si no tuviera más que dos, ese tal *no está* dispuesto *todavía* a recibir el sexto; porque el acto realizado es, aunque bueno, notablemente inferior al grado de virtud de la cual procede. Hay en este terreno bastante analogía entre los actos sobrenaturales y los naturales: un hombre muy inteligente, pero poco estudioso, hace menguado adelanto en las ciencias, mientras que otro de menos talento, pero diligente y trabajador, alcanza notables resultados.

De la misma manera, en el orden natural, una amistad no llega a ser íntima sino a través de actos de generosidad; de otra forma, esa amistad no progresa. Parece pues que de-

(1) Suárez, *De Gratia*, l. VIII, c. iii.

(2) II, II, q. 24, a. 6, ad 1. — *Item*, I, II, q. 114, a. 8, ad 3.

(3) I, II, q. 112, a. 2; II, II, q. 24, a. 3.

bemos concluir, con Santo Tomás, que los actos imperfectos *(remissi)* de caridad, aunque sean meritorios, *no consiguen inmediatamente* el aumento de gracias que merecen (1).

Esta doctrina debe movernos a hacer con frecuencia generosos actos de caridad; en particular un día de retiro mensual o el primer viernes del mes, hanse de multiplicar los actos filiales y generosos de amor de Dios, no maquinalmente, como haciendo un recuento de ellos, sino a medida que la ocasión se presenta, a fin de conservar el espíritu en el fervor y evitar la tibieza.

No olvidemos que el Espíritu Santo mueve generalmente a las almas según el grado de sus virtudes infusas y dones, y en la medida de su docilidad habitual. No es imaginable pensar que mueva *sin razón a actos imperfectos*, porque en ese caso las almas habrían recibido en vano un alto grado de las virtudes infusas y de los dones. Si, pues, el justo *no pone obstáculos* a la acción divina, irá recibiendo normalmente gracias cada vez más elevadas de conocimiento

(1) *¿En qué momento la obtienen?* Es difícil responder a esta cuestión, en la que los mismos tomistas están divididos.

Algunos de ellos, Báñez, Contenson, etc., opinaron que los actos meritorios imperfectos obtienen el aumento de caridad *en el instante que el justo hace un acto ferviente* que le dispone a tal aumento; pero añaden que ese aumento, que sigue a esta última disposición, sería igualmente grande aunque los actos meritorios imperfectos no hubieran precedido al acto ferviente.

Los demás tomistas, en general (Juan de Santo Tomás, los carmelitas de Salamanca, Gonet, Billuart, etc.), responden: En tal caso los actos meritorios imperfectos realizados ya se verían *privados* del aumento de la gracia que merecieron; y ya no sería un verdadero mérito *de condigno* en toda justicia. Mediante estos actos buenos imperfectos, el justo no aumentaría en caridad, lo cual es contra la declaración del Concilio de Trento, ses. 6, c. x: "El justo, por sus buenas obras, crece en gracia y caridad." Si uno, que tiene diez talentos, se comporta durante largos años como si no tuviera más que ocho, pero, al morir, hace un acto de caridad como de diez, parece justo que obtenga mayor *recompensa esencial*, que no el otro, que, en el momento de la muerte hace idéntico acto, pero después de haber pasado toda la vida en pecado mortal. Los buenos actos imperfectos parece justo que merezcan *especial* acrecentamiento de gracia, aparte la que es debida al acto ferviente de última hora.

Pero en tal caso, ¿cuándo recibe el justo ese aumento *especial* de caridad por los actos meritorios imperfectos, que tan frecuentes son en la vida?

Difícil es admitir que eso suceda en la tierra, en el momento de realizar ese acto de fervor; porque en tal caso ese acrecentamiento

y de amor para subir con toda generosidad hasta el Señor.

Como enseñan algunos buenos teólogos (1), es Dios más glorificado por un solo acto de caridad equivalente a diez talentos, que por diez actos de un talento cada uno. De igual manera *un solo justo muy perfecto agrada más a Dios que muchos otros que se arrastran en la mediocridad y en la tibieza.* La calidad importa más que la cantidad. Por esta razón la plenitud de gracia en María sobrepasaba, desde su primer instante, a la de todos los santos, como el diamante vale, solo, más que muchas piedras preciosas juntas.

La caridad debe, pues, por nuestro esfuerzo, ir en auge hasta la muerte; junto con esta virtud infusa se va acrecentando nuestra aptitud para recibir nuevos aumentos (2). El corazón espiritual se dilata, por decirlo así, cada vez más y

correspondería solamente a la disposición realizada por ese último acto (cf. SALMANTICENSES, *de Caritate,* disp. V, dub. III, § 2).

Atribúyese a veces a Cayetano la opinión de que el aumento debido a los actos imperfectos de caridad puede ser concedido *en el momento de una ferviente comunión,* porque la gracia se concede ahí según las disposiciones del sujeto, disposiciones en las cuales van incluídos los méritos de los *actos imperfectos.*

Algunos excelentes tomistas, como Juan de Santo Tomás, los carmelitas de Salamanca, Gonet, Billuart, estiman que el justo, si pasa por el purgatorio, allí recibe tal acrecentamiento de gracia, al realizar intensos actos de caridad que no son ya meritorios, por haber pasado ya el tiempo de merecer; pero que *disponen* al alma a recibir el aumento merecido anteriormente, mas no conseguido aún por carecer de suficiente disposición. Esta teoría es muy probable.

Según estos mismos teólogos, si el justo en cuestión no tuviera que pasar por el purgatorio, el acrecentamiento de caridad debido a sus actos imperfectos le es concedido *en el instante de su entrada en la gloria*; porque en este instante, el alma separada que ya no está en condición de hacer méritos, realiza el más intenso acto posible de amor, que corresponde a todos los méritos juntos de su vida. Tal manera de ver está conforme con el principio general: la última disposición para una forma o perfección se realiza en el mismo instante indivisible en que esa perfección es realizada; como sucede en la justificación de un adulto.

En asuntos tan elevados y misteriosos, no puede la teología dar otra cosa que soluciones seriamente probables.

(1) SALMANTICENSES, *de Caritate,* disp. V, dub. III, § 7, n. 76, 80, 85, 93, 117.

(2) S. Tomás, II, II, q. 24, a. 7: "Semper, caritate excrescente, super excrescit habilitas ad ulterius augmentum." *Ibid.*, ad 2: "Capacitas creaturae rationalis per caritatem augetur; quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud II ad Cor., VI, II: *Cor nostrum dilatatum est.* Et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad majus augmentum."

nuestra capacidad divina se ensancha, según aquello del Salmo CXVIII, 32: "*Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum.* Corrido he en el camino de tus mandamientos, porque has dilatado mi corazón." "Mi corazón se ensancha por el afecto que os tengo, dice también San Pablo..., dilátese por mí también el vuestro, *dilatamini et vos*" (Cor., VI, 11).

Con frecuencia echamos en olvido que nos encontramos en viaje a la eternidad, y buscamos modo de instalarnos en esta vida, como si hubiera de durar eternamente. Somos semejantes a esos viajeros que se instalan en los grandes trenes internacionales, donde se duerme y se come como en un hotel; a veces se olvidan de que están de viaje, hasta que, al asomarse a la ventanilla, se dan cuenta de que algunas personas dejan el tren y entonces se acuerdan de que está cerca el término de su recorrido. La presente vida es a modo de uno de esos trenes; nos olvidamos a veces que en ella estamos de paso hasta que vemos a algunos descender, es decir, morirse, y entonces nos acordamos que también nosotros debemos apearnos; pero nos acontece que, aunque veamos a muchas personas desaparecer de este mundo, difícilmente llegamos a persuadirnos de que un día nos ha de llegar el turno. Vivamos, por el contrario, con los ojos fijos en el término del viaje, y de esta manera no perderemos el tiempo que nos ha sido concedido y se irá así enriqueciendo en méritos para la eternidad.

El aumento de la vida de la gracia por la oración

El acrecentamiento de la caridad y de las virtudes infusas y dones que la acompañan, se obtiene no sólo por los méritos, sino también por la oración. Todos los días pedimos, en efecto, que en nosotros aumente el amor de Dios, cuando decimos: "Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre, venga a nos el tu reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo." El Concilio de Trento (ses. 6, cap. x), enseña que esta misma petición hace la Iglesia cuando pide: "*Da nobis, Domine, fidei, spei et caritatis augmentum* (Dom. 13 post. Pent.) Concédenos, Señor, que aumente nuestra fe, esperanza y caridad."

Conviene recordar aquí la diferencia que hay entre la oración de petición y el mérito. El pecador que ha perdido la gracia santificante, no puede merecer, en este estado; porque la gracia santificante es principio donde radica el mérito sobrenatural; puede, sin embargo, el pecador, por una gracia actual, transitoria, pedir; puede suplicar la gracia de la conversión, y si la pide humildemente, con confianza y perseverancia, la obtendrá. Mientras que *el mérito*, que es derecho a una recompensa, hace relación a la justicia divina, *la súplica* va dirigida a la misericordia de Dios, que con frecuencia escucha y levanta, sin ningún mérito de parte de éstas, a las almas caídas (1). Y la más miserable, desde el fondo del abismo donde yace postrada y donde no le es posible merecer, puede levantar su grito a la Misericordia; y eso es la oración. El abismo de la miseria llama al de la misericordia, *abyssus abyssum invocat*, y si el pecador pone su corazón en esta súplica, su llamamiento es escuchado; su alma es levantada de donde yacía y Dios glorificado, como en el caso de María Magdalena. La virtud impetratoria de la plegaria no supone el estado de gracia, mientras que el mérito lo supone.

Después de la conversión o justificación, nos es dado obtener el aumento de la vida de la gracia, tanto por el mérito como por la oración. Esta última, si es humilde, confiada y perseverante, nos alcanza una fe más viva, una más firme esperanza y una más ardiente caridad; que es justamente lo que pedimos en las tres primeras peticiones del *Padre Nuestro* (2). La oración mental del justo, que se detiene a meditar esa oración divina, se nutre abundantemente de cada una de sus peticiones, y permanece a veces largo rato saboreando amorosamente cualquiera de ellas; esa oración es a la vez meritoria e impetratoria (3). Da derecho a una mayor caridad, virtud de donde procede, y, por su fuerza impetratoria, *con frecuencia obtiene más de lo que merece*. Además, en el caso de ser fervorosa, lo obtiene inmediatamente. Por ahí se echa de ver cuán provechosa puede ser la oración, cómo y con qué fuerza atrae a Dios

(1) Santo Tomás, II II, q. 83, a. 16, c. et ad 2.
(2) *Ibid.*, a. 2, 9, 15.
(3) *Ibid.*, a. 16.

hacia nosotros obligándole a entregársenos íntimamente y forzándonos a entregarnos a Él. Repitamos con frecuencia la hermosa plegaria del B. Nicolás de Flüe: "Herr Jesu, nimm mich mir, und gib mich Dir. Señor Jesús, tómame, sacándome de mí mismo y guárdame en ti". En ella se encierra *un ferviente acto meritorio* que obtiene en el acto el aumento de caridad que merece, y *una súplica* que obtiene *más* de lo que merece. En tal caso el corazón se dilata para recibir más abundantemente la divina gracia, el alma se desprende de todo lo creado y se hace más ávida de Dios; en el que encuentra eminentemente todo bien digno de ser amado. Todo recogimiento sería poco para gustar estas cosas suficientemente; a veces nos es dado conseguirlo en el silencio absoluto de la noche, cuando todo está callado y el alma se concentra a solas con su Dios, con Jesucristo su Salvador. Experimenta entonces que Dios es infinitamente bueno, y a través de la oración, que es a la vez un mérito y una invocación, se ofrenda totalmente a él y le recibe en una prolongada comunidad espiritual que tiene sabor de vida eterna. Es la vida eterna comenzada, *quaedam inchoatio vitae aeternae*, como dice Santo Tomás (1).

Muchas veces, pues, la virtud impetratoria de la oración únese al mérito para obtener el acrecentamiento de la caridad, un amor de Dios más puro y más intenso.

Además, *puede el justo obtener por la oración ciertas gracias que sin ella no sabría merecer*, particularmente el don de la perseverancia final. Este don nunca lo podemos merecer, ya que no es otra cosa que la perseverancia hasta la muerte en el estado de gracia, que es principio de todo mérito. Y es evidente que el principio mismo del mérito no puede ser merecido (2). Sin embargo, la perseverancia final o la gracia de la buena muerte puede ser obtenida por la oración humilde, confiada y perseverante. Por eso la Iglesia nos invita a rezar todos los días con fervor, en la segunda parte del *Ave María:* "Santa María, madre de Dios, ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte. Así sea."

La plegaria va en este caso más lejos que el mérito, al

(1) II, II, q. 24, a. 3, ad 2; I, II, q. 69, a. 2; *De Veritate*, q. 14, a. 2.
(2) Santo Tomás, I, II, q. 114, a. 9.

dirigirse, no a la divina Justicia, sino a la infinita Misericordia.

Del mismo modo podemos pedir a Dios la gracia de conocerle de una manera más íntima y profunda, con aquel conocimiento que se llama contemplación infusa, que da lugar a una unión con Dios más estrecha y fecunda. En este sentido se dice en el libro de la Sabiduría, VII, 7: "*Invoqué al Señor, y el espíritu de sabiduría descendió sobre mí.* La he preferido a los cetros y a las coronas, y estimé de ningún precio las riquezas junto a ella. Todo el oro del mundo no es en su comparación sino un poco de arena; y la plata, a su lado, no vale más que el lodo."

Igualmente está escrito en el Salmo LIV, 23: "*Jacta super Dominum curam tuam, et ipse te enutriet:* Pon tu suerte en manos del Señor y Él te dará de comer; y nunca consentirá que vacile el justo." No solamente acudirá a sostenernos, sino que vendrá a alimentarnos con su misma carne y cada día se nos entregará más íntimamente.

Y en el Salmo XXVI, v. 4: "*Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini...* Una cosa pedí al Señor y la deseo ardientemente: habitar en su casa todos los días de mi vida, y gozar de su bondad", ver cada vez con más claridad cuán bueno es para los que le buscan y para los que le han encontrado.

Es, pues, claro, que la oración dirigida a la infinita Misericordia, sobrepasa al mérito; y puede obtener, aun para un pecador incapaz de merecer, la gracia de la conversión; y para el justo consigue con frecuencia gracias que no le sería posible merecer, tal como la perseverancia final y demás gracias eficaces que a ella conducen.

El aumento de la vida de la gracia por los sacramentos

Conviene, en fin, recordar en este lugar, que la caridad y demás virtudes infusas, así como los siete dones, aumentan en nosotros mediante los sacramentos; el justo crece de esta forma en el amor de Dios por la absolución y sobre todo por la comunión.

Mientras que el mérito y la oración del justo obtienen los dones de Dios *ex opere operantis*, en razón de la fe, de la

piedad y de la caridad del que merece, los sacramentos producen la gracia *ex opere operato* en aquellos que no le oponen obstáculo; es decir que la producen *por sí mismos*, desde el momento que fueron instituídos por Dios para aplicarnos los méritos del Salvador. Los sacramentos producen la gracia independientemente de las oraciones y los méritos, ya del ministro que los confiere, o de los que los reciben. Así es cómo un mal sacerdote, y aun un infiel, puede administrar válidamente el bautismo, con tal que tenga intención de hacer lo que hace la Iglesia al concederlo.

Mas si los sacramentos producen por sí mismos la gracia en quienes no ponen obstáculo, la producen en mayor o menor abundancia, según el fervor del que los recibe.

El Concilio de Trento, ses. 6, c. VII, dice así: "Todos reciben la justicia según la medida deseada para cada uno por el Espíritu Santo y según la propia disposición." Como lo hace notar Santo Tomás, en el orden natural, aunque un foco calienta por sí mismo, tanto más se aprovecha uno del calor cuanto se acerca más a él; de la misma forma, en el orden sobrenatural, tanto mayor provecho se saca de los sacramentos cuanto uno se acerca a ellos con fe más viva y mayor fervor de voluntad.

De modo que, según Santo Tomás y otros muchos antiguos teólogos, de que el pecador reciba la absolución con mayor o menor arrepentimiento, depende que recobre, o no, el grado de gracia que había perdido. "*Acontece*", dice Santo Tomás (1), "*que la intensidad del arrepentimiento en el penitente sea superior, igual o inferior al grado de gracia perdido; y según el arrepentimiento, recobre la gracia en grado superior, igual o inferior.*"

Puede suceder que un cristiano que tenía cinco talentos y los pierde por un pecado mortal, no tenga luego contrición sino como de dos talentos; en tal caso recobra la gracia en un grado notablemente inferior al que antes poseía. Es posible, por el contrario, que, gracias a un profundo arrepentimiento, la recupere en un grado superior, como indudablemente sucedió a San Pedro cuando tan amargamente llo-

(1) III, q. 89, a. 2.

ró el haber negado a Nuestro Señor [1]. Esta consideración es de gran importancia en espiritualidad para aquellos que tienen la desgracia de caer en el curso de su ascensión; pueden inmediatamente levantarse y continuar con fervor su carrera en el punto donde la habían abandonado. Pero también podrían no volverse a levantar sino tardíamente y sin energía; entonces sucede que quedan a medio camino en vez de continuar subiendo.

Síguese también de estos principios que una comunión ferviente vale mucho más que muchas comuniones tibias juntas. Cuanto se acerca uno con fe más viva, esperanza más firme y mayor fervor de la voluntad, a ese centro de gracias que es Nuestro Señor presente en la Eucaristía, más se beneficia de su influencia, por las gracias de ilustración, amor y fortaleza.

La comunión de un San Francisco, de un Santo Domingo y de una Santa Catalina de Sena fué en ciertas ocasiones grandemente fervorosa, y fructuosa en proporción; estos santos se acercaban al Salvador con sus almas llenas de santo ardor para recibir de él abundante y sobreabundantemente, y luego en el apostolado, hacer partícipes a los demás de aquellos dones.

Puede acontecer, por el contrario, que el fruto de la comunión sea mínimo; y es cuando uno se acerca a la comunión apenas con las disposiciones suficientes para no impedir los efectos del sacramento. Esto nos debe hacer reflexionar seriamente, si acaso no vemos en nosotros verdadero adelanto

(1) Los méritos que quedan muertos por el pecado mortal, reviven así en la medida del fervor del penitente, y *reviven en verdad* con derecho a una esencial recompensa especial.

Si, por ejemplo, un cristiano, que generosamente ha servido al Señor durante setenta años, cae en pecado mortal, mas se convierte antes de morir con contrición equivalente a cinco talentos, este tal tendrá en el cielo mucho mayor gloria que aquel que, habiendo estado en pecado mortal durante toda su vida, hace antes de morir un acto de contrición equivalente asimismo a cinco talentos. Los grandes méritos de la vida del primero reviven, y como le dan derecho a la vida eterna y a la beatitud esencial, este derecho revive con ellos. Esto es una prueba más de la infinita misericordia. Cf. BILLUART, *Cursus Theol., de poenitentia,* disc. III, c. V: de reviviscentia meritorum per poenitentiam.

espiritual, después de muchos años de comunión frecuente y aun cotidiana (1).

Podría suceder también que, como consecuencia de un apego creciente a tal pecado venial, los efectos de nuestra comunión cotidiana fueran cada vez más pequeños. ¡Pluguiera a Dios que nunca nos acontezca tal desgracia!

Debería haber, por el contrario, en nuestras almas, generosidad suficiente para que se realizara aquella ley superior que se puede comprobar en la vida de los santos; cada una de nuestras comuniones, ya que no sólo debe conservar, sino *aumentar* nuestra caridad, habría de ser *sustancialmente más ferviente y más provechosa que la anterior;* porque cada una, al aumentar en nosotros el amor a Dios, debe disponernos a recibir al día siguiente a Nuestro Señor con un fervor de voluntad no sólo igual, sino superior. Pero con demasiada frecuencia, la negligencia y la tibieza impiden que esta ley tenga aplicación en nuestras almas. Los cuerpos se atraen más, cuanto más se acercan. Las almas deben correr con tanta mayor rapidez hacia Dios, cuanto es mayor su proximidad y son más fuertemente atraídas por Él.

Se comprende por lo dicho el sentido de las palabras del Salvador: "*Si quis sitit, veniat ad me et bibat, et flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ.* Si alguien tuviere sed, venga a mí y beba; y ríos de aguas vivas correrán de su corazón" (2); los ríos de aguas vivas que van a desembocar en el infinito océano que es Dios, conocido como él se conoce, y amado como se ama él, por toda la eternidad.

(1) Hay que tener en cuenta, ciertamente, el hecho de que el alma que va adelante tanto mejor ve su miseria cuanto mejor comprende la grandeza de Dios.

(2) Joan., VII, 37.

CAPÍTULO OCTAVO

LA PERFECCIÓN CRISTIANA. SU VERDADERA NATURALEZA

I. Conceptos erróneos o incompletos. — II. La perfección según el Evangelio explicado por San Pablo. — III. Aclaraciones teológicas sobre la naturaleza de la perfección: el amor de Dios es aquí abajo, más perfecto que el conocimiento; ¿por qué no tiene la continuidad que tendrá en el cielo?

Hemos tratado hasta aquí de las fuentes de la vida interior, es decir de la gracia santificante, de las virtudes infusas, de los siete dones, de la SSma. Trinidad que habita en nosotros, de la influencia de Cristo Redentor y de María mediadora sobre nuestras almas, para hacernos crecer en el amor de Dios. Ahora consideraremos cuál es el fin de esa vida interior; no el fin último, del cual hemos hablado al decir que la vida interior es en cierto sentido la vida eterna comenzada [1], sino el fin realizable en la tierra, o sea la perfección cristiana que aquí podemos alcanzar.

Examinaremos en primer lugar los conceptos erróneos o incompletos que acerca de la perfección se han enseñado, y después la verdadera naturaleza de la perfección cristiana. Igualmente la consideraremos en cuanto es accesible en esta vida, comparándola con la del cielo; y veremos si es para todos un deber, o sólo un consejo, el tender a la perfección. Discurriremos, en fin, sobre las diversas edades de la vida espiritual, de las que se tratará después separadamente, y nos preguntaremos si la total perfección de la vida cristiana es sólo de orden ascético, o más bien de orden místico.

CONCEPTOS ERRÓNEOS O INCOMPLETOS ACERCA DE LA PERFECCIÓN

Para formarse una idea precisa acerca de la perfección cristiana tal como nos la da a conocer el Evangelio, y para

(1) Cf. supra, cap. I.

bien comprender su grandeza, no es inútil recordar primero otros dos conceptos que los hombres se han formado sobre la perfección humana, según que hayan concedido más o menos importancia a tal o cual forma de sus actividades.

Se pueden distinguir tres principales conceptos de la perfección humana, que tienden siempre a reaparecer. En la antigüedad, los bárbaros la hacían consistir sobre todo en *la fuerza.* La mayor parte de los filósofos griegos la ponían en *la sabiduría.* El Evangelio nos enseña que está especialmente en *la caridad* o amor de Dios y del prójimo por Dios.

Estas tres palabras: fuerza, sabiduría y caridad, expresan el elemento predominante en esos tres diferentes conceptos de la vida. Examinemos con brevedad los dos primeros, subrayando las formas que a veces toman entre nosotros; por ese camino comprenderemos mejor la elevación y grandeza del tercero, tanto más cuanto que los otros dos contienen alguna partícula de verdad que, dirigida por la caridad, puede tener gran valor.

En *la fuerza,* en el coraje y la valentía ponían principalmente la perfección del hombre los héroes de los pueblos bárbaros, según nos lo recuerdan sus leyendas, particularmente los nibelungos. El orgullo nacional de los pueblos tiende con frecuencia a resucitar este ideal. Se exalta la virtud de fortaleza que tiene por objeto las cosas difíciles *(ardua),* que exigen gran energía y en frente de las cuales corre riesgo la vida del hombre, como en los combates. Encierra esa concepción su parte de verdad, tanto más cuanto que, en circunstancias no trágicas pero sí penosas que con frecuencia se presentan, es necesaria la paciencia, la constancia, la longanimidad; y como lo nota Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles (1), es más difícil *aguantar* por largo tiempo, mantenerse firmes frente a las dificultades y las contrariedades, que lanzarse al ataque en un momento de entusiasmo.

Poner la perfección humana en la fuerza, podrá ser un concepto de guerreros, de soldados, de exploradores o avia-

(1) II, II, q. 123, a. 6: "Principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quam aggredi."

dores, concepto que muchas veces encierra orgullo y aun injusticia; pero esa idea no alcanza a colocar al hombre en su verdadero lugar, en relación a Dios y al prójimo.

Ciertas almas ardientes y fervorosas purifican ese ideal elevándolo al orden sobrenatural, y conciben al cristiano como *al soldado de Cristo*, que debe, dice San Pablo (Efes., VI, 10), "vestirse la armadura de Dios para resistir a los días malos, permanecer firme, revestido de la coraza de la justicia..., teniendo en las manos el escudo de la fe, contra los dardos inflamados del maligno". Así considerado, se comprende fácilmente la grandeza del martirio. Pero esa grandeza no la recibe precisamente de un acto de fortaleza, sino principalmente de una heroica acción de maravillosa caridad, como enseña Santo Tomás (1). Los tres siglos de persecución de la primitiva Iglesia fueron ciertamente tiempos de valor, de heroica fortaleza, pero aun lo fueron más de ardiente amor de Dios. ¿No es esta caridad, precisamente, lo que distingue a los mártires cristianos, de los héroes del paganismo?

Desde un punto de vista parecido al que acabamos de ver, algunas personas parecen hacer consistir la perfección en *la austeridad*, los ayunos, la vigilias y otras prácticas difíciles. Estas cosas pueden entenderse muy bien y en muy recto sentido, en una orden religiosa particularmente dedicada a la oración y a la inmolación, o a la reparación, que es signo cierto de ardiente amor de Dios y de verdadero celo. Pero hay que cuidarse de no dar a la austeridad un valor intrínseco, como si fuera, no un *simple medio* de progreso y de reparación, sino *un fin*. Porque en tal caso, la vida religiosa más perfecta sería la más austera, la más dura y difícil, y no aquella que tuviera finalidad más perfecta y más aptos medios para conseguirla (2). El objeto propio de las virtudes, ¿es *lo difícil (arduum)*, o es *el bien (bonum honestum)?* No todo acto dificultoso es moralmente bueno; a veces no pasa de ser un alarde temerario. Y si *el bien* es con frecuencia difícil, tampoco lo es siempre. Hay actos de amor de Dios y del prójimo que se realizan sin dificultad, con gran impulso sobrenatural, y son, no obstante, muy meritorios, por proceder de una ardiente caridad.

(1) II, II, q. 124, a. 1, 2, 3.
(2) SANTO TOMÁS, II, II, q. 188, a. 7, ad I; a. 8.

¿Será la fortaleza la más elevada de las virtudes? Se puede afirmar que es la virtud más necesaria al soldado, como soldado; que el valor es su perfección; pero, ¿podemos decir que en ella consiste la perfección del hombre como hombre, del cristiano como cristiano?

La teología responde: La fortaleza y la paciencia son virtudes necesarias, indispensables a la perfección; pero sobre ellas está *la justicia* para con el prójimo; *la prudencia* que dirige todas las virtudes morales; y están sobre todo *las virtudes teologales* que tienen a Dios como objeto inmediato: fe, esperanza y caridad. Ésta es la razón por la que el martirio, que es un acto de fortaleza, debe principalmente su grandeza al hecho de ser manifestación de un ardiente amor de Dios.

No es posible, pues, admitir que la perfección del hombre y del cristiano consista principalmente en la fortaleza, o en la paciencia, por muy necesarias que sean estas virtudes. La fortaleza no es evidentemente la perfección de la inteligencia con respecto a la suprema verdad, ni de la voluntad con relación al Bien soberano; es sólo una virtud que rechaza el miedo en frente de las dificultades y peligros, a fin de no apartarse de la recta razón.

Si la perfección no está en la fortaleza, ¿consistirá más bien en *la sabiduría?* Casi todos los filósofos griegos pensaron así. Dijeron: *El hombre* se distingue de los seres inferiores por su *inteligencia;* de consiguiente, lo que hace al hombre perfecto será la perfeción de su inteligencia, es decir, la sabiduría o eminente conocimiento de todas las cosas por sus causas supremas y sus fines últimos. La perfección se encontraría, según esto, en el conocimiento o contemplación del soberano Bien y en el amor que de ella deriva.

Muchos, como Platón, pensaron aún que basta conocer el soberano Bien para amarlo eficazmente sobre todas las cosas, y que la virtud es mero conocimiento.

Tal doctrina equivale a olvidarse del libre albedrío, que, como lo hace notar Aristóteles (1), puede desviarse del bien conocido como obligatorio. El mismo Aristóteles, sin em-

(1) *Ética a Nicómaco,* I, III, c. VII y I, VII, cap. II, y comentario de S. Tomás, I, II, q. 58, a. 2.

bargo, ponía la perfección del hombre en la sabiduría acompañada de las virtudes que le están subordinadas: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

Indudablemente, la sabiduría es *indispensable para la perfección* y para la conducta de la vida, como la prudencia. Pero no es cierto que el conocimiento especulativo de Dios *vaya seguido necesariamente del amor al mismo.* Un filósofo de penetrante inteligencia, aun suponiendo que tenga idea clara de Dios, como causa primera y último fin del universo, puede, no obstante, no ser hombre de bien, puede no ser hombre de buena voluntad. Hasta es posible que sea positivamente un mal hombre. La verdad es un bien de la inteligencia, pero no es el bien de todo el hombre, ni todo el bien del hombre (1).

Puede existir la ciencia sin el amor de Dios y del prójimo; y en este caso, como dice San Pablo, produce la hinchazón del orgullo, haciendo que vivamos para nosotros mismos y no para Dios. La perfección del profesor o del doctor, como tal, no es la perfección del hombre en tanto que es hombre, ni la del cristiano como cristiano; un buen profesor que enseña con gran competencia las humanidades o la filosofía, no es siempre un hombre de bien.

No confundamos, pues, la perfección de la inteligencia especulativa con la del hombre integral. Ésta requiere *la rectitud profunda de la voluntad con relación a nuestro último fin.* La voluntad es la facultad que debe dirigirse al bien *del hombre como tal*, y no al bien de la inteligencia solamente (2). Aristóteles (3) lo había comprendido así; pero era más fácil decirlo, que vivir según esa doctrina.

En fin, aquí, durante nuestra vida en la tierra, el amor de Dios es superior al conocimiento del mismo. Este conoci-

(1) Santo Tomás, I, II, q. 57, a. 1: "Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes."

(2) Santo Tomás, I, II, q. 57, a. 4, donde se demuestra que la prudencia, que es una verdadera virtud, *supone la rectificación de la voluntad* en relación con el bien del hombre total; mientras que el arte y las ciencias no la suponen. El prudente es un hombre de bien del cual se dice pura y simplemente que es *bueno*, y no sólo que es buen pintor, buen arquitecto, buen físico o matemático.

(3) *Ética*, I, VI, c. v; como la prudencia, que es una virtud, se distingue del arte.

miento atrae en cierto modo a Dios hacia nosotros, aplicándole, en cierto modo las limitaciones de nuestras menguadas ideas, mientras que el amor de Dios nos levanta hasta él y nos hace amar en el mismo cosas que no podemos conocer de manera muy precisa, porque sabemos con certeza que su vida íntima, que está oculta a nuestros ojos, es infinitamente amable [1].

La concepción de los filósofos griegos, que pone la perfección en la sabiduría, volvemos a encontrarla hoy, mezclada de nuevos y múltiples errores, en aquellos que colocan *la cultura intelectual* sobre todo lo demás, y también en los teósofos, para quienes la perfección está en "llegar a la conciencia de nuestra identidad con Dios", en la intuición de lo que hay de divino en nosotros [2].

En lugar de dejar a la criatura en el modesto lugar que le corresponde, inferior al Creador, la Teosofía supone el panteísmo; es esa doctrina la negación del orden de la gracia y de todos los dogmas cristianos, aunque con frecuencia conserve la terminología del cristianismo, ya que al hacerlo trastorna completamente su significado. Si nos fiamos de poner el dedo en este engranaje, corremos el riesgo de que nuestro brazo y todo nuestro cuerpo queden presos en él. Es una pérfida imitación y corrupción de nuestra ascética y mística; una obra de imaginación en la que Dios y el mundo quedan confundidos, y donde pueden encontrarse, como en un baratillo, toda suerte de objetos de ocasión que atraen la curiosidad y desvían el alma de las verdades divinas y de la vida eterna. Esto hace pensar en aquel hechizo de la simpleza y necedad que oscurece la inteligencia, como se escribe en el libro de la Sabiduría, IV, 12: "*Fascinatio enim nugacitatis obscurat bona*".

Aun permaneciendo lejos de tales aberraciones, algunos cristianos de tendencia quietista se inclinan a pensar que es posible llegar rápidamente a la perfección, dándose a la lectura asidua de los grandes místicos, sin preocuparse demasiado de practicar las virtudes que esos autores recomiendan, y sin acordarse de que *la verdadera contemplación debe*

(1) SANTO TOMÁS, I, q. 82, a. 3: "Melior est amor Dei quam cognitio."

(2) Véase la obra del P. MAINAGE, O. P. *Los principios de la teosofía*, 1922 ("Revue des Jeunes").

estar penetrada de caridad sobrenatural y olvido de sí propio.

Ya veremos más adelante, que la contemplación, que es un acto de la inteligencia, no es precisamente la esencia de la perfección. Ésta consiste en la unión con Dios por la caridad; mas la contemplación amorosa de Dios es, por decirlo así, un *medio unido a este fin;* y nos dispone inmediatamente a la unión con Dios. Ahora bien, el fin al cual nos es preciso dirigirnos, no es la contemplación, sino Dios mismo que hemos de amar sobre todas las cosas.

De todo lo dicho resulta que para la perfección son necesarias, ciertamente, la fortaleza, la paciencia, la abnegación y la sabiduría; lo son igualmente las virtudes teologales y morales y los siete dones del Espíritu Santo. ¿Síguese de aquí que la perfección consiste en el conjunto de esas virtudes? En un sentido, sí; pero a condición de que este conjunto esté *coordinado* como un organismo, y de que haya una que domine en todas las otras, las inspire, las dirija, las anime, las vivifique y haga convergir todos sus esfuerzos hacia el supremo fin.

¿Y no será, por consiguiente, esta tal virtud la que *especialmente* constituye la perfección, a la cual todas las demás virtudes deben concurrir?

¿Cuál es esta suprema virtud?

¿En qué consiste especialmente la perfección según el Evangelio explicado por San Pablo?

Veamos cómo responde a esta pregunta la Revelación cristiana.

Nuestro Señor, en múltiples ocasiones y bajo las formas más variadas, nos recuerda incesantemente en el Evangelio, que el precepto supremo, el que domina a todos los demás, así como a todos los consejos, es el precepto del amor ya formulado en el Antiguo Testamento: "*Amarás al Señor Dios tuyo, de todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, con todo tu espíritu; y a tu prójimo como a ti mismo*" (1). He aquí la virtud muy superior al ideal de

(1) Lucas, x, 27, y Deuteronomio, vi, 5.

fuerza dominadora de los héroes y al ideal de sabiduría especulativa de los filósofos griegos. En ella se encierra una fortaleza de muy distinto orden y una sabiduría mucho más realista y elevada a la vez.

San Pablo nos explica esta doctrina del Salvador, cuando escribe a los Colosenses, III, 14: "Como elegidos de Dios, santos y muy amados, revestíos de entrañas de misericordia, de bondad, de humildad, de afabilidad y de paciencia. Sobrellevaos los unos a los otros, perdonándoos... como el Señor os ha perdonado. *Pero sobre todo, revestíos de caridad que es el vínculo de la perfección.* Y que la paz de Cristo a la que habéis sido llamados para formar un solo cuerpo, reine en vuestros corazones; sed agradecidos."

La caridad es *el vínculo de la perfección* porque es la primera de las virtudes, y une nuestra alma a Dios; ha de durar eternamente y vivifica a todas las demás virtudes haciendo meritorios sus actos que ordena al fin último, es decir, a su objeto: Dios amado sobre todas las cosas.

De igual modo, San Pablo está en tal forma convencido de esta superioridad de la caridad sobre todas las demás virtudes, sobre los dones del Espíritu Santo y sobre las gracias gratuitamente otorgadas, tal como la profecía, que no puede menos de decir (I Cor., XIII, 1): "Aunque yo hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tuviere caridad, soy como una campana que suena y un címbalo que tañe. Aun cuando poseyera el don de profecía, aunque conociera todos los misterios y todas las ciencias, aunque tuviera una fe capaz de transportar las montañas, *si no tengo caridad, nada soy.* Aun cuando distribuyera todos mis bienes a los pobres, aunque entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, de nada sirve todo eso."

Los más excelentes dones extraordinarios *(carismas)* no son de utilidad alguna para la vida eterna sin la caridad.

¿Por qué? Porque si no tengo caridad, ya no cumplo el primer mandamiento divino, ni conformo mi voluntad a la de Dios, vivo desviado de él y mi corazón está alejado del corazón de Dios. Luego, "si no tengo caridad, no soy nada" personalmente en orden a la salvación, ni merezco nada, aun cuando haga que otros se salven por la predicación y los milagros.

En este sentido dijo San Agustín: "*Ama et fac quod vis:* ama y haz lo que quieras"; y cualquier cosa que hagas te

valdrá para la vida eterna, con tal que en verdad ames a Dios más que a ti mismo. Es necesario desde luego que tengamos la verdadera caridad, ya que no hay cosa peor que esa virtud falseada, que no tiene de virtud sino el nombre [1].

La verdadera caridad, a diferencia de la falsa, comprende todas las virtudes, que le están subordinadas, y que, como tales, aparecen como otras tantas modalidades o aspectos del amor de Dios y del prójimo. Por eso dice San Pablo en el mismo lugar (I Cor., XIII, 4): "La caridad es paciente y benigna; la caridad no es envidiosa, no se ensalza, ni se llena de orgullo; no busca el honor, ni su propio interés, ni se irrita, ni supone mal, ni se alegra con la injusticia, sino que se regocija en la verdad; la caridad todo lo excusa, cree todo, espera todo, y todo lo soporta.".

En verdad, si, después de haber perdido la caridad, volvemos a recobrarla por la absolución, junto con ella recuperamos las demás virtudes infusas que le están subordinadas: la prudencia, la justicia, la fortaleza, la templanza y los siete dones del Espíritu Santo.

A todo esto hay que añadir con San Pablo (I Cor., XIII, 8): "*La caridad nunca perecerá.* Las profecías tendrán fin, las lenguas cesarán, la ciencia tendrá un término... Ahora vemos como en un espejo, de manera oscura, mas entonces

(1) Existe, en efecto, una *falsa caridad* que es culpable indulgencia y debilidad, como la mansedumbre de los que no chocan con nadie por el miedo que tienen a todos. Hay también una pretendida caridad, que es sentimentalismo humanitario y busca hacerse aprobar por los buenos, manchándolos con su contacto.

Uno de los principales conflictos de la hora actual es el que ha surgido entre la verdadera y la falsa caridad. Ésta hace pensar en los *falsos cristos* de que habla el Evangelio; y son más peligrosos mientras permanecen ocultos que cuando son conocidos como enemigos de la Iglesia. *Corruptio optimi pessima:* la peor de las corrupciones es la que en nosotros se enfrenta con lo que existe de más excelente, cual es la más excelsa de las virtudes teologales. El *bien aparente* que atrae al pecador es, en efecto, tanto más peligroso cuanto quiere ser simulacro del mayor bien; tal es el ideal de los pancristianos, que andan tras la unión de las iglesias en detrimento de la fe que tal unión supone.

Si, pues, por ignorancia o cobardía, aquellos que deberían ser los representantes de *la verdadera caridad* aprueban, más o menos, *las cosas que la falsa sostiene* y enseña, podría seguirse de tal actitud un mal incalculable, más grande acaso que el que harían los perseguidores declarados, con los que pronto se echa de ver que no es posible el menor contacto.

veremos cara a cara... Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más grande de las tres es la caridad." La fe desaparecerá para dar lugar a la visión; la esperanza, para ser reemplazada por la posesión; pero la caridad durará eternamente.

Por esta caridad, en fin, somos hechos templos del Espíritu Santo: "El amor de Dios se difunde en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rom., v, 5). Cuanto más amamos a Dios, mejor lo conocemos con este conocimiento sobrenatural que es la divina Sabiduría. Esto es lo que hace decir a San Pablo (Efes., III, 17): "*Estad firmes y fundados en la caridad, a fin de que podáis comprender con todos los santos cuál es la anchura, la largura, la profundidad y la altura, y conocer la caridad de Cristo, que sobrepasa a todo conocimiento, de modo que seáis llenos de toda la plenitud de Dios.*"

Habla aquí San Pablo, no sólo a las almas privilegiadas, sino a la generalidad de los fieles. Después de haber largamente meditado estas palabras en la presencia de Dios, ¿es posible afirmar que la contemplación infusa de los misterios de la fe *no entra* en la vía normal de la santidad? Débese tener mucha prudencia antes de formular una proposición *negativa* de este jaez, porque no hay que echar en olvido que la realidad, sobre todo la realidad de la vida interior tal como Dios la quiere, es más rica que todas nuestras teorías, aun las más excelentes. Los sistemas filosóficos y teológicos son con frecuencia verdaderos en lo que afirman y falsos en lo que niegan. ¿Por qué? Porque la realidad, tal como ha sido hecha por Dios, es mucho más rica que todos nuestros pobres y limitados conceptos, que fallan por donde menos lo pensamos. "Hay más realidades sobre la tierra y en el cielo que en toda nuestra filosofía." Negarlo sería perder *el sentido del misterio*, que se identifica con la contemplación. Negarlo sería empobrecer grandemente las palabras de San Pablo que acabamos de citar: "*Estad firmes en la caridad, a fin de que podáis comprender con todos los santos*, es decir con todos los cristianos que llegan a la perfección, *cuál es la anchura, la largura, la profundidad y la altura* del misterio de Cristo..., sobre todo de su amor; *y que seáis llenos de la plenitud de Dios.*" (Véase el Comentario de Santo Tomás, *in Epist. ad Ephes.*, III, 17.)

La misma doctrina nos da San Juan, particularmente en su I Epístola, IV, 16-21: "Dios es caridad, y el que permanece en la caridad, permanece en Dios y Dios en él. El que ama a Dios, ame también a su hermano." Y San Pedro en su I Epístola, IV, 8: "Sobre todo, tened gran caridad los unos con los otros; porque la caridad cubre la multitud de los pecados." El Señor había dicho de la Magdalena: "Le han sido perdonados muchos pecados porque ha amado mucho."

Según esta doctrina, la perfección no consiste *específicamente* en la humildad, ni en la pobreza, ni en los actos del culto o de la virtud de religión; sino en el amor de Dios y del prójimo, que hace que sean meritorios los actos de las demás virtudes. "La pobreza", dice Santo Tomás, "no es la perfección, sino *un medio*, un instrumento de perfección... Mas al instrumento no lo buscamos por él mismo, sino *por el fin;* y ese medio es tanto más excelente, cuanto es, no más grande, sino *mejor proporcionado a ese fin;* como el buen médico es aquel que da buenos remedios, y no el que los da muy numerosos" (1).

Otro tanto hay que decir de la humildad, que nos baja delante de Dios para que recibamos con docilidad sus influencias que nos elevan hasta Él (2).

La virtud *de la religión,* que da a Dios *el culto* debido, es también inferior a las virtudes teologales; y no es meritoria sino por la caridad que la anima (3). Si echásemos esto en olvido, llegaríamos acaso a estar más atentos al culto, a la liturgia, que al mismo Dios; más a las figuras que a la realidad; más a la manera de decir el *Padre Nuestro* o el *Credo,* que al sublime sentimiento de estas oraciones: al culto a Dios daríamos más importancia que a su amor.

Concluyamos que, según la Revelación cristiana, la caridad es "el vínculo de la perfección".

(1) II, II, q. 188, a. 7, ad 1.

(2) SANTO TOMÁS, II, II, q. 161, a. 5, ad 2: "La humildad es una virtud fundamental en cuanto aparta el principal obstáculo, la soberbia, raíz de todo pecado; mas inferior a las virtudes teologales que nos unen a Dios."

(3) La virtud de religión tiene como objeto inmediato, no a Dios mismo, sino al *culto* que le es debido. Por eso no es una virtud teologal, sino que es inferior a ellas. Santo Tomás, II, II, q. 81, a. 5.

Algunas aclaraciones teológicas sobre la naturaleza de la perfección

Las enseñanzas de la Escritura toman forma más precisa en el cuerpo de doctrina de la teología. Fundándose en el Evangelio, establece Santo Tomás que la perfección cristiana consiste en la caridad.

"Un ser es perfecto", dice (1), "en cuanto consigue su fin, que es su última perfección. Y el fin último de la vida humana es Dios, y es la caridad la que nos une a él, según las palabras de San Juan: El que permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él. En la caridad, pues, consiste especialmente la perfección de la vida cristiana."

Esa perfección no podría ponerse en la fe ni en la esperanza infusas, porque estas virtudes pueden existir en estado de pecado mortal, en una voluntad desviada de Dios, último fin del hombre. Permanecen, en efecto, en ella, como la raíz del árbol que fué cortado pero puede revivir. Pues no todo pecado mortal hace perder la fe y la esperanza, sino sólo un pecado directamente opuesto a estas virtudes. Cuando un pecador que todavía cree y espera, recobra la caridad, ésta vivifica de nuevo aquellas dos virtudes y hace que sus actos sean, no solamente provechosos, sino también meritorios, ordenándolos a Dios.

Santo Tomás añade en otro lugar: "La perfección consiste *principalmente en el amor de Dios, y en segundo lugar en el amor del prójimo*, que son objeto de los principales preceptos de la ley divina; sólo accidentalmente podemos ponerla en los medios o instrumentos de perfección, que nos son indicados por los consejos evangélicos" (2). La principal señal del amor de Dios es precisamente el amor del prójimo. Nuestro Señor mismo lo dijo, y nunca insistiríamos demasiado sobre este punto: "*Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros, como yo os he amado; en esto conocerán que sois mis discípulos, si mutuamente os amáis*" (Juan, XIII, 34).

Ésa es la gran señal del progreso del amor de Dios en

(1) II, II, q. 184, a. 1.
(2) II, II, q. 184, a. 3.

nuestros corazones; tanto que San Juan añade: "Aquel que dice estar en la luz y odia a su hermano, permanece todavía en las tinieblas" (I Joan., II, 9). "Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a nuestros hermanos... Todo el que odia a su hermano es un homicida" (I Joan, III, 14).

Más tarde hablaremos de los consejos de pobreza, castidad y obediencia; pero se comprende ya desde ahora, que están subordinados a la caridad, al amor de Dios y del prójimo.

Quisiéramos insistir en este lugar sobre dos puntos que nos harán ver la diferencia entre la perfección cristiana de la tierra y la del cielo.

Por qué la caridad es superior al conocimiento que tenemos de Dios en esta vida

Algunos intelectuales ponen una objeción a la doctrina tradicional, fundada en la Escritura, según la cual la perfección consiste especialmente en la caridad. La inteligencia, dicen, es la principal facultad del hombre, la que dirige a las demás y la que nos diferencia de los animales. ¿No será, pues, lógico concluir, que la perfección del hombre está en el conocimiento intelectual que podemos tener de todas las cosas, consideradas en su principio y en su fin, y por consiguiente en el conocimiento de Dios, suprema regla de la vida? Desde este punto de vista, un Bossuet, por ejemplo, sería superior a muchos servidores de Dios canonizados que no se han destacado de modo especial por su inteligencia, como un santo hermanito lego o un San Benito José Labre.

Virtualmente descartamos ya esta objeción, al notar antes que el conocimiento especulativo y abstracto de Dios puede existir sin que vaya acompañado de la rectitud de la voluntad; puede, en efecto, poseer ese conocimiento un hombre inteligente, pero sin corazón, y que por lo tanto no podría ser llamado "hombre de buena voluntad" en el sentido que le da el Evangelio. Por la misma razón la fe infusa puede seguir viviendo en un alma que ha perdido la caridad y está apartada de Dios. Además ya hemos dicho, con Santo Tomás, que aquí abajo *el amor de Dios es más*

excelente que el conocimiento del mismo (1). ¿Por qué? Conviene insistir sobre este punto. Santo Tomás reconoce que la inteligencia es superior a la voluntad que ella dirige. La inteligencia, en efecto, tiene un objeto más simple, más absoluto, más universal: *el ser* en toda su extensión, y por consiguiente todos los seres; el objeto de la voluntad es, en cambio, más restringido: *el bien*, que es una modalidad del ser, y, en cada cosa, la perfección que la hace digna de estima. Importa además no confundir el bien aparente con *el bien verdadero*, que la inteligencia juzga y conoce, y lo propone a la voluntad. Como *el bien supone la verdad* y el ser, *así la voluntad supone la inteligencia y es dirigida por ella.* Por consiguiente, la inteligencia diferencia al hombre de la bestia, y es la primera de sus facultades.

Santo Tomás admite igualmente que la bienaventuranza del cielo consistirá esencialmente en la visión beatífica, en la visión intelectual e inmediata de la esencia divina; ya que *merced a esta inmediata visión* hemos de tomar *posesión de Dios* por toda la eternidad; e introduciremos la mirada de nuestra inteligencia en las profundidades de su vida íntima contemplada cara a cara. Dios se entregará así inmediatamente, y nosotros nos entregaremos a él; lo poseeremos y él nos poseerá, porque le conoceremos como se conoce él y nos conoce a nosotros. *El amor beatífico* será en nosotros una consecuencia de esa visión inmediata de la divina esencia; y será además una *consecuencia necesaria*, porque el amor beatífico de Dios no será ya libre, sino más que libre, por sobre toda libertad. Nuestra voluntad estará invenciblemente arrebatada por el encanto de Dios mirado cara a cara, contemplaremos tan claramente su infinita bondad y belleza, que no nos será dado dejar de amarle; ni siquiera podremos hallar *un pretexto* para dejar de amarle un solo instante con un amor más que libre, acto de amor que no será ya medido por el tiempo, sino por *la eternidad participada*, por el único instante de la inmóvil duración de Dios, instante que nunca pasa. En el cielo, el amor de Dios y el gozo en su posesión

(1) Santo Tomás, I, q. 82, a. 3: "*Melior est amor Dei quam (Dei cognitio);* e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium, quam amor (earum). Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas."

serán necesaria consecuencia de la visión beatífica, que constituirá así la esencia de nuestra bienaventuranza (1). Todo esto es cosa averiguada.

Es difícil sostener con más convicción que Santo Tomás la superioridad de la inteligencia sobre la voluntad, en principio y en la vida perfecta del cielo.

Siendo esto así, ¿cómo puede el santo Doctor sostener que *la perfección cristiana,* aquí en la tierra, consiste *especialmente en la caridad,* que es una virtud de la voluntad, y no en la sabiduría o en la contemplación, que pertenecen a la inteligencia?

A esta pregunta da él mismo una profundísima respuesta que importa meditar para la vida espiritual.

Nos dice en sustancia (2): *Bien que una facultad sea,* por naturaleza, *superior a otra,* puede suceder que *un acto de la segunda sea superior a otro de la primera.* Por ejemplo, la vista es superior al oído, nos pesa menos ser sordos que ciegos; sin embargo, aun siendo la vista superior al oído, la audición de una sinfonía de Beethoven es más estimable que la vista de un objeto ordinario. Del mismo modo, aunque la inteligencia sea por naturaleza *(simpliciter)* superior a la voluntad que dirige, *aquí abajo el amor de Dios es más perfecto que el conocimiento de Dios (melior est amor Dei quam cognitio Dei)* (3). Por consiguiente, en el amor de Dios está la perfección. Y un santo poco instruído en asuntos teológicos, pero con un gran amor de Dios, es seguramente más perfecto que un gran teólogo con poca caridad.

Esta observación, que es elemental para cualquier cristiano, se manifiesta, a poco que se la considere, como muy elevada y preciosa verdad. Podríamos confirmarla con multitud de citas de la Escritura y de los mejores autores espirituales, sobre todo de la *Imitación de Cristo.*

¿Pero dónde radica esta superioridad del amor de Dios sobre el conocimiento que de él poseemos en esta vida? "Proviene", dice Santo Tomás (4), "de que la acción de nuestra inteligencia se realiza mediante *la representación en nosotros* de

(1) Santo Tomás, I, II, q. 3, a. 4, y q. 5, a. 4.
(2) I, q. 82, a. 3.
(3) Y al contrario, vale más conocer las cosas inferiores, que amarlas.
(4) I, q. 82, a. 3.

la realidad conocida; mientras que *por el amor, nuestra voluntad se dirige al objeto amado tal como es en sí.* El bien, objeto de la voluntad, como dice el filósofo, está en las cosas, mientras que la verdad está formalmente en el espíritu."

Síguese de aquí, que acá abajo nuestro conocimiento de Dios es inferior al amor del mismo, ya que, dice también el santo Doctor, *cuando conocemos a Dios, lo atraemos en cierto modo hacia nosotros, y para representárnoslo, le comunicamos la imperfección de nuestras limitadas ideas; mientras que cuando le amamos, somos nosotros atraídos a él, elevados hacia él tal como es en sí mismo.* Un acto de amor de Dios del Cura de Ars, al enseñar el catecismo, vale más que la sabia meditación teológica inspirada en un amor más imperfecto.

Nuestro conocimiento de Dios, *lo atrae hacia nosotros,* mientras que nuestro amor a Dios *nos lleva hacia él.* Por consiguiente, mientras no poseamos la visión beatífica, en la tierra o en purgatorio, el amor de Dios es superior al conocimiento que de él podamos tener; ese amor supone el conocimiento, pero lo sobrepasa.

Más aún; ya aquí en la tierra, nuestro amor *de caridad toca a Dios inmediatamente* ([1]), *se adhiere a él,* y de él desciende a las criaturas.

"Nuestro conocimiento se levanta desde las criaturas a Dios, mientras que nuestro amor de caridad desciende de Dios a las criaturas" ([2]). En fin, *en Dios, amamos aún lo que de él desconocemos,* porque, aun sin verlo, estamos seguros de que es el mismo Bien. En este sentido *nos es dado amar a Dios más de lo que le conocemos;* hasta amamos más lo que está en él oculto, porque sabemos que en eso que ignoramos radica precisamente su vida íntima, que está sobre toda nuestra posibilidad de conocer; por ejemplo, lo que hay de más oculto en el misterio de la Trinidad y en el de la Predestinación.

El amor de Dios está, pues, en la tierra, sobre todo conocimiento. De ahí la admiración de los teólogos por ciertos santos no muy dotados de inteligencia, mas devorados por el celo del amor de Dios y de las almas, como un San Benito José Labre.

([1]) II, II, q. 27, a. 4.
([2]) Ibid., ad 2.

Es éste un caso interesantísimo que nos demuestra la superioridad de la caridad sobre la fe y la esperanza, y sobre todos los conocimientos, aun sobre el acto de la contemplación que procede de la fe iluminada por los dones de inteligencia y sabiduría. Este conocimiento casi experimental de Dios sigue siendo esencialmente oscuro, no lo comprende como es en sí, y saca su gusto del mismo amor que lo inspira ([1]).

Estas consideraciones nos hacen comprender cada vez más claramente por qué dijo San Pablo: *la caridad es el vínculo de la perfección;* ya que ninguna otra virtud nos enlaza tan íntimamente con Dios, y las demás virtudes, inspiradas, vivificadas por ella, están por ella ordenadas a Dios, amado sobre todas las cosas.

Hay que repetir, pues, con toda la Tradición: la perfección de la vida cristiana consiste especialmente en la caridad, y, mejor, *en la caridad operante*, que nos *une actualmente a Dios*, en la aridez lo mismo que en la consolación, y fructifica en toda suerte de buenas obras ([2]). *(Epist. ad Col.,* I, 9).

La caridad, pues, ha de ocupar el primer lugar en nuestra alma, por encima del amor a la ciencia y al progreso humano cualquiera que sea. Si así sucede, esa virtud centuplicará nuestro vigor intelectual y moral, poniéndolo al servicio de Dios y del prójimo. El amor de estima *(appretiative summus)* que hemos de tener por Dios se hará así más intenso, y a eso hemos de aspirar.

([1]) SANTO TOMÁS, II, II, q. 45, a. 2 y 4.

([2]) Los tomistas sostienen generalmente (cf. PASSERINI, *De Statibus hominum*, in II, II, q. 184, a. 1), que la perfección consiste formalmente, no en el *hábito* o virtud de caridad, sino en *la actividad de esta virtud*, que en los perfectos es moralmente continua. Es evidente, en efecto, que la virtud se ordena a su operación, y que la perfección está en la *unión actual*, o de hecho, con Dios: "*Mihi adhaerere Deo bonum est*" (S. LXXII, 28). Santo Tomás dice: "Perfectorum studium est, ut homo ad hoc principaliter intendat, ut Deo inhaereat et eo fruatur", II, II, q. 24, a. 9.

Los quietistas, en cambio, entregados a la inacción, se inclinan a decir que la perfección consiste, no en los actos de caridad, sino en el *hábito* de la caridad; porque para ellos, "velle operari active est Deum offendere, qui vult esse ipse solus agens" (Denzinger, nº 1222). Caían así en un estado *seudo pasivo*, no *infuso* sino *adquirido*, no

EL AMOR DE CARIDAD NO ES NECESARIAMENTE CONTINUO AQUÍ ABAJO, COMO LO SERÁ EN EL CIELO

Comparando la perfección cristiana en la tierra con la del cielo, nota Santo Tomás (1) que sólo Dios es capaz de amarse *infinitamente* tanto como es amable, del mismo modo que sólo él puede poseer la visión comprehensiva de su esencia, pero que los santos del cielo, aun sin amar a Dios en ese grado, *le aman hasta donde alcanza su posibilidad, con amor siempre actual*, sin ninguna interrupción. Esta absoluta continuidad en el amor no es posible en la tierra; hay momentos de sueño y de distracción.

La única perfección posible en la tierra es la que *excluye todo lo que sea contrario al amor de Dios*, es decir, el pecado mortal; *y todas aquellas cosas que impiden a nuestro amor elevarse hacia el Señor.* Así los justos, en la época que se llama de los principiantes y adelantados, aspiran a esta unión con Dios que es propia de los perfectos (2).

Según estos principios formulados por Santo Tomás, la perfección de la caridad, en los perfectos, excluye, no solamente *el pecado mortal y los pecados veniales deliberados*, sino también *las imperfecciones voluntarias*, como sería una menor generosidad en el servicio de Dios, y *el hábito de obrar de manera imperfecta (remissa) y de recibir los sacramentos con poco fervor de la voluntad.*

Aquel que teniendo caridad como de cinco talentos, operase como si sólo tuviera dos, realizaría seguramente actos meritorios, pero flojos; y estos actos de caridad, llamados

mediante los actos, sino por la *cesación de todos ellos;* por una especie de piadosa somnolencia. Dos graves errores había en esa actitud: de un plumazo suprimían la ascesis, y desnaturalizaban la mística.

Un exceso opuesto al quietismo hace, principalmente, consistir la perfección en la actividad externa de la caridad con el prójimo; por ese camino se llegaría con facilidad a olvidar que el amor de Dios es superior al amor del prójimo, que sólo es efecto y manifestación del primero. Y acaso sin pretenderlo se acabaría por invertir el orden de la caridad.

Otros, más atentos a la vida interior y su actividad, buscan de preferencia *multiplicar los actos*, que no aspirar a la oración afectiva simplificada, que es como la continuación de un solo e idéntico acto, como una prolongada comunión espiritual.

(1) II, II, q. 184, a. 2.

(2) Véase *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 201 y ss.

remisos, no obtienen tan rápidamente el aumento de caridad que merecen (II-II, q. 24, a. 6), y no son propios ni dignos del alma perfecta que está obligada a caminar con paso más apresurado hacia Dios, ya que cuanto más las almas se acercan a él, tanto más son atraídas por el Señor (1).

Santo Tomás nota igualmente (2) que, en los perfectos, *la caridad para con el prójimo*, que es la mejor señal de la sinceridad de nuestro amor a Dios, *se extiende* no sólo a todos en general, sino también, en cuanto se presenta la ocasión, a cada uno de aquellos con quienes los perfectos tienen alguna relación; no sólo a los amigos, sino aun a los extraños y enemigos. Además, esta caridad es en ellos *intensa* y fuerte hasta el sacrificio de los bienes externos y de la propia vida en favor de las almas, ya que Nuestro Señor ordenó: "Amaos los unos a los otros, como yo os he amado" (Joan., xv, 12). Esto acaeció con los Apóstoles después de Pentecostés, cuando iban "*alegres por haber sido juzgados dignos de sufrir oprobios por el nombre de Jesús*" (Act., v, 41). Esto es lo que hacía exclamar a San Pablo: "*En cuanto a mí, me sacrificaré y volveré a sacrificarme todo entero en favor de vuestras almas*" (II Cor., xii, 15) (3).

Se necesita para llegar a estas alturas una recia labor sobre sí mismo, seria lucha y espíritu de abnegación y renuncia de sí propio, para que nuestro afecto, dejando de bajar hacia las cosas de la tierra, se eleve siempre más puro y decidido hacia el Señor. Es necesaria la oración, el recogimiento habitual, una gran docilidad al Espíritu Santo, y la aceptación de la cruz que purifica. En tal caso, desde que *la vida del alma deja de bajar, comienza a subir hacia Dios.* No le es posible permanecer estacionaria; y su ley, como la de la llama que la simboliza, no es de descender sino de subir más y más.

Por la misma razón, y aun sin poseer la absoluta continuidad del amor del cielo, la caridad de los perfectos en la tierra, es una admirable y casi incesante actividad.

El autor de la *Imitación*, l. III, c. v, la ha explicado admirablemente al decir: "Como mi amor es todavía débil y va-

(1) Santo Tomás, *in Epist., ad. Haeb.*, x 25.

(2) II, II, q. 184, a. 2, ad 3.

(3) Santa Catalina de Sena, *Diálogo*, c. lxxiii-lxxiv: El amor perfecto y sus señales.

cilante mi virtud, tengo necesidad de ser fortalecido y consolado por vos; visitadme, pues, frecuentemente y dirigidme con vuestras divinas instrucciones... Grande cosa es el amor, y un bien sobre todo bien. Sólo el amor hace ligero lo pesado y por él soportamos con ecuanimidad todas las vicisitudes de la vida. El amor lleva su carga sin sentir el peso y hace dulces las cosas más amargas. El amor de Jesús es generoso; nos hace emprender grandes cosas y siempre nos mueve a más grande perfección. El amor tiende a elevar y ningún bien terreno le detiene, ni le abate la adversidad.

"No hay cosa más dulce que el amor, nada más fuerte, más elevado, más extendido, más delicioso... porque el amor nace de Dios y no puede reposar sino en Dios, sobre todas las criaturas.

"Todo el que ama corre, vuela; vive en la alegría, es libre y nada le detiene. Renuncia a todo para poseerlo todo en Aquel que es la fuente de todo bien. El amor no conoce términos medios, y como el agua hirviente se desborda por todas partes... Vela sin cesar, y aun durante el sueño, no está dormido. No hay fatiga que le canse... mas como llama viva y penetrante se lanza hacia el cielo y se abre paso seguro a través de todos los obstáculos" ([1]).

Así es en verdad la vida de los santos. A ella estamos todos llamados, ya que lo estamos a la vida del cielo donde no ha de haber más que santos. Para conseguirla, preciso es santificar todos los actos del día, acordándonos que sobre la continuidad de los pequeños hechos cotidianos, agradables o penosos, previstos o imprevistos, corre la *serie paralela de las gracias actuales*, que en cada instante se nos ofrecen, para sacar de esos hechos insignificantes gran provecho espiritual. Si en ello paramos mientes, comprenderemos esos acontecimientos no sólo desde el punto de vista del sentido, o de

([1]) Santo Tomás enseña que no somos capaces de amar a Dios tanto como se merece, ni esperar ni creer en él como sería justo. Cf. I, II, q. 64, a. 4: "*Virtutes theologicae non consistunt per se in medio, earum enim regula est ipse Deus infinitus... Unde nunquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet.*" *Item*, II, II, q. 27, a. 5.

Véase también en Taulero, *Sermones*, la distinción entre hombre honesto y hombre interior o espiritual, y la descripción del estado de los perfectos. Cf. *Sermons de Tauler*, Théry, 1927, t. I, p. 200-204, 218-224, 265-269, 284, 296, 357.

nuestra razón, muchas veces desviada por el amor propio, sino desde el punto de vista sobrenatural de la fe. Entonces esas menudas acciones de cada día serán como breves lecciones que nos da el Señor, la aplicación práctica del Evangelio, y poco a poco entre él y nosotros se establecerá una conversación casi ininterrumpida que será la verdadera vida interior y como la vida eterna comenzada.

CAPÍTULO NOVENO

GRANDEZA DE LA PERFECCIÓN CRISTIANA Y LAS BIENAVENTURANZAS

I. Las bienaventuranzas de la liberación del pecado. — II. Las de la vida activa. — III. Las de la vida contemplativa.

La perfección cristiana, según el testimonio del Evangelio y de las Epístolas, consiste especialmente en la caridad que nos une a Dios (1). Esta virtud corresponde al supremo precepto del amor. Está escrito: "El que está en caridad, está en Dios y Dios en él" (2). "Revestíos ante todo de caridad que es el vínculo de la perfección" (3).

Algunos teólogos se han preguntado si para conseguir la perfección propiamente dicha, no la de los principiantes o adelantados, sino la que caracteriza a la vía unitiva, es necesaria una caridad elevada, o si será suficiente un menor grado de esta virtud.

Los unos dudan (4). Y hasta afirman que no es necesaria esa elevada caridad para la perfección propiamente dicha, porque, según el testimonio de Santo Tomás, "aun la caridad en grado inferior puede vencer todas las tentaciones" (5).

La mayoría de los teólogos responden, por el contrario, que la perfección no se consigue sino después de muy largo

(1) Santo Tomás, II, II, q. 184, a. 1.
(2) I Joan., IV, 16.
(3) Col., III, 14.
(4) Entre ellos hay que citar a Suárez, *de Statu perfectionis*, l. I, c. 4, n. 11, 12, 20. Compréndese que los que no quieren admitir que la perfección cristiana requiere elevada caridad y los dones del Espíritu Santo en grado proporcionado, rehusen igualmente conceder que la *contemplación infusa*, que procede de la fe viva esclarecida por los dones, esté dentro de la vía normal de la santidad y sea como el normal preludio de la visión beatífica.
(5) Cf. *III Sent.*, q. 31, q. I, a. 3, y III, q. 62, a. 6, ad 3.

ejercicio de las virtudes adquiridas e infusas, ejercicio mediante el cual se acrecienta su intensidad (1). El que ya es perfecto, antes de llegar a ese estado, ha debido pasar por el de principiante y el de adelantado. Y donde ahora se encuentra, su caridad no sólo *puede* vencer muchas tentaciones, sino que *de hecho* las vence, y con eso se acrece notablemente. No se concibe, pues, la perfección cristiana propiamente dicha, o sea la de la vía unitiva, sin una elevada caridad (2).

Creeríamos soñar si leyéramos lo contrario en las obras de San Juan de la Cruz, por ejemplo; y pensaríamos en un error de imprenta. Parece pues, fuera de duda que, así como en la edad adulta se necesita mayor vigor físico que en la infancia (aunque accidentalmente ciertos adolescentes excepcionalmente vigorosos sean más fuertes que algunos adultos), de la misma manera, en los perfectos es indispensable una caridad más elevada que en los principiantes (aunque, por excepción, algunos santos hayan tenido ya en los principios más excelente caridad que muchos perfectos de edad avanzada).

La enseñanza común de los teólogos sobre este punto parece estar claramente fundada en la misma predicación del Salvador, sobre todo al hablar de las bienaventuranzas (S. Mat., c. v). Esta página del Evangelio expresa admirablemente toda la elevación de la perfección cristiana, a la que Jesús nos llama a todos. El Sermón de la montaña es un compendio de la doctrina cristiana, la solemne promulgación de la nueva Ley, otorgada para perfeccionar la ley mosaica y enmendar erróneas interpretaciones. Las ocho bienaventuranzas con que comienza son a su vez una síntesis de ese sermón, y condensan de modo admirable los principios que constituyen el ideal de la vida cristiana y revela toda su sublimidad.

Comienza Jesús prometiendo la felicidad y señalando los medios de conseguirla. ¿Por qué comenzará Nuestro Señor hablando de la felicidad? Porque en todos los hombres existe una tendencia irresistible a ser felices; éste es el fin que en todos sus actos se proponen; pero muchas veces buscan la felicidad donde no se encuentra, donde no hallarán sino miseria. Oigamos al Señor que nos muestra dónde se halla

(1) Santo Tomás, II, II, q. 24, a. 9.
(2) II, II, q. 184, a. 2.

la felicidad verdadera, dónde *el fin* de nuestra vida y cuáles son *los medios* de alcanzarla.

El fin nos es enseñado en cada una de las bienaventuranzas; es, con distintos nombres, la eterna beatitud, cuyo principio pueden gustar los justos desde esta vida; es el reino de los cielos, la tierra de promisión, la consolación perfecta, la satisfacción de todos nuestros santos y legítimos deseos, la suprema misericordia, la visión de Dios nuestro Padre.

Los medios son el polo opuesto de lo que nos enseñan las máximas del mundo, que busca un fin totalmente distinto

El orden de estas ocho bienaventuranzas está admirablemente explicado por San Agustín y Santo Tomás; *van en orden ascendente*, a diferencia del *Padrenuestro* que desciende de la consideración de la gloria de Dios a la de nuestras necesidades personales, incluso al pan de cada día. Las tres primeras *miran a la felicidad que se encuentra en la huída y liberación del pecado*, en la pobreza sobrellevada por amor de Dios, en la mansedumbre y en las lágrimas de la contrición. Las dos bienaventuranzas siguientes pertenecen *a la vida activa* del cristiano: se refieren a la sed de justicia y a la misericordia con el prójimo. Vienen luego las referentes a *la contemplación de los misterios divinos:* la limpieza de corazón que dispone a ver a Dios, y la paz que acompaña a la verdadera sabiduría. En fin, la última y más perfecta de las bienaventuranzas, es la que concentra o reúne las anteriores en el centro mismo de *la persecución* sufrida por la justicia; son las últimas pruebas, condición indispensable de la santidad (1).

Seguiremos este orden ascendente, para formarnos idea exacta de la perfección cristiana, evitando empequeñecerla. Y veremos que sobrepasa los límites de ascética o ejercicio de las virtudes, realizado por nuestra propia actividad o industria, y que supone el ejercicio eminente de los dones del Espíritu Santo, que, en su *actividad sobrehumana*, cuando es frecuente y manifiesta, caracteriza la vida mística o de docilidad al Espíritu Santo.

Santo Tomás, después de San Agustín, enseña que las

(1) En San Lucas, VI, 20-22, sólo se mencionan cuatro bienaventuranzas; entre ellas la más alta de todas: la de los que sufren persecución por la justicia; y viene después la bienaventuranza de los pobres, la de los que tienen hambre y sed de justicia y la de los que lloran

bienaventuranzas son actos que proceden de los dones del Espíritu Santo o de las virtudes perfeccionadas por ellos (1).

Las bienaventuranzas que se refieren a la liberación del pecado

Éstas corresponden a la vía purgativa, propia de los incipientes, y que se prolonga en los adelantados y perfectos.

Mientras que el mundo dice que la felicidad está en la abundancia de bienes externos, en las riquezas y en los honores, Nuestro Señor proclama sin ambages ni preámbulos, con la serena firmeza de quien es la verdad absoluta: *bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos.*

Cada bienaventuranza tiene *grados diversos:* bienaventurados los que viven en pobreza, sin murmuración, sin impaciencias, sin codicia, aunque les llegue a faltar el pan, y que trabajan, puesta la confianza en Dios. Bienaventurados aquellos que, aun poseyendo bienes de fortuna, no tienen el alma puesta en las riquezas, el fasto y el orgullo, sino que viven desprendido el corazón de los bienes de la tierra. Más dichosos todavía los que hubieren abandonado todo por seguir a Jesús, se redujeren a pobreza voluntaria y vivieren según el espíritu de esta vocación; porque recibirán el ciento por uno en la tierra, y después la vida eterna.

Estos pobres son aquellos que, bajo la inspiración del *don de temor,* siguen el camino, estrecho al principio, pero que después se convierte en real avenida del cielo, en la que el alma se dilata cada vez más; mientras que el anchuroso y alegre camino del mundo conduce a la Gehena y a la perdición. Nuestro Señor dice en otro lugar: "¡Ay de vosotros los que estáis hartos de los bienes de la tierra, porque padeceréis hambre!" (2). Por el contrario, bienaventurada po-

(1) I, II, q. 69, a. 1. Item *Commentarium in Mat.*, c. v, 3: "Ista merita (beatitudinum) vel sunt *actus donorum*, vel *actus virtutum secundum quod perficiuntur a donis*". Siguiendo a San Agustín, Santo Tomás indica el don que corresponde a cada una de las bienaventuranzas. Lo mismo hace en la *Summa*, al tratar de cada uno de los siete dones en particular. Resumiremos aquí sus enseñanzas.

(2) Luc., vi, 25.

breza que, como lo enseña la vida de San Francisco, abre el reino de los cielos, infinitamente más excelente que todas las riquezas en las que el mundo busca en vano la felicidad.

Bienaventurados los pobres o humildes de corazón, que no se enamoran de los bienes del cuerpo, ni de los del espíritu, ni de la reputación, ni del honor, y que sólo buscan el reino de Dios.

Mientras que el deseo de riquezas divide a los hombres, engendra querellas, procesos, violencias y hasta la guerra entre las naciones, Jesús dice: "*Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la tierra.*" Bienaventurados los que no se irritan contra sus hermanos ni buscan vengarse de sus enemigos, ni el dominio sobre los demás. "Si alguien te da en la mejilla derecha, preséntale la izquierda" (Mat., v, 38).

Bienaventurados los mansos, que no juzgan temerariamente, que no ven en su prójimo a un rival a quien hay que hacer a un lado, sino a un hermano a quien socorrer, a un hijo de su mismo Padre celestial. Es *el don de piedad* el que nos inspira esta benignidad que camina de la mano con un muy filial afecto a Dios nuestro Padre común.

Los mansos no se obstinan con terquedad en el propio juicio; sino que sencillamente dicen: así es, así no es, sin jurar por el cielo ni por ninguna cosa de la tierra (Mat., v, 27).

Para conservar esa mansedumbre, aun con los desabridos, preciso es una estrecha unión con aquel que dijo: "Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón", con aquel que no ha roto la caña a medio quebrar, ni apagado la mecha que aun humea. Esa caña medio rota es con frecuencia, dice Bossuet, el prójimo encolerizado, quebrantado por su propia cólera; no acabes de romperlo con la venganza. Jesús ha sido comparado al corderillo que se deja arrastrar al matadero sin dar un solo balido.

La mansedumbre de que aquí se trata no es la blandura que no choca con nadie por tener miedo de todos; es una virtud que supone un gran amor de Dios y del prójimo; es, como dice San Francisco de Sales, la flor de la caridad. Ella dobla el valor del favor hecho al prójimo que desde ese momento está vencido, y acepta consejos y aun reproches, porque sabe que proceden de un gran amor. Bienaventura-

dos los mansos, porque ellos poseerán la tierra, la verdadera tierra prometida, siendo dueños ya de antemano de los corazones de los que a ellos se han confiado.

Mientras que el mundo dice: la felicidad consiste en los placeres, Jesús enseña: "*Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.*" Y al rico malo se le dijo: "Tú recibiste bienes en este mundo, y Lázaro el mendigo recibió males; por eso él recibe ahora refrigerio y tú estás en el tormento" (Luc., XVI, 25).

Bienaventurados aquellos que, como Lázaro, sufren con paciencia y sin consuelo de parte de los hombres; sus lágrimas las ve Dios caer. Más dichosos todavía *aquellos que lloran sus pecados,* y que, por una inspiración del *don de ciencia,* comprenden que el pecado es el mayor mal, y con sus lágrimas obtienen el perdón. Más felices, en fin, dice Santa Catalina de Sena (1), los que derraman lágrimas de amor a la vista de la infinita misericordia, de la bondad del Salvador, de la ternura del buen Pastor que se sacrifica por sus ovejas. Estos tales reciben ya aquí abajo consuelo infinitamente superior al que el mundo puede dar.

Éstas son las bienaventuranzas que se obtienen con la huída y la liberación del pecado.

LAS BIENAVENTURANZAS DE LA VIDA ACTIVA DEL CRISTIANO

Hay igualmente otras alegrías que halla el justo cuando, alejado del mal, se inclina al bien con todo el ímpetu de su corazón.

El hombre de acción, que se deja llevar por el orgullo, proclama: bienaventurado el que vive y obra según su capricho, no está sometido a nadie y se impone a los demás.

Jesús dice: *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos.* La justicia, en el más elevado sentido de la palabra, consiste en dar a Dios lo que se le debe, y al prójimo, por amor de Dios, todo lo que le corresponde; y en este caso el Señor se da a nosotros en recompensa. De ahí resulta el orden perfecto, en la perfecta obediencia, inspirada por el amor que dilata el corazón.

(1) *Diálogo,* c. LXXXIX.

Bienaventurados quienes desean esta justicia hasta tener de ella *hambre y sed.* Porque quedarán satisfechos, ya en esta vida, llegando a ser más justos y más santos.

Bienaventurada sed aquélla de la que se ha escrito: "El que tenga sed, venga a mí y beba, y ríos de aguas vivas manarán de su corazón" (1). Mas para no perder esta sed, cuando el entusiasmo sensible se ha apagado, para no perder esta sed y esta hambre de justicia en medio de las contradicciones y de las desilusiones, preciso es recibir dócilmente las inspiraciones del *don de fortaleza* que impide ceder y dejarse abatir, y hasta levanta nuestro valor en medio de las dificultades.

"El Señor", dice Santo Tomás (2), "nos quiere hambrientos de esta justicia y que nunca nos sintamos hartos de ella en esta vida, como el avaro nunca se sacia de oro..." Estos hambrientos "sólo en la eterna vida se sentirán hartos, y en esta vida", añade, "en los bienes espirituales". Y dice luego: "Mientras los hombres están en estado de pecado, no sienten esta hambre espiritual; mas cuando quedan libres de pecado, luego comienzan a sentirla."

Esta hambre y sed de justicia no deben ir acompañadas, en las acciones del cristiano, de celo amargo para con el culpable. Añade Jesús: *Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia.* En nuestra vida, como en la de Dios, han de unirse la justicia con la misericordia. No es posible ser perfectos, sin ir, como el buen Samaritano, en socorro del enfermo y el afligido. El Señor dará el ciento por uno a los que dieren un vaso de agua por amor suyo, a los que invitan a su mesa a los pobres, a los lisiados y a los ciegos que se mencionan en la parábola de los convidados. El cristiano se ha de sentir más dichoso de dar que de recibir. Debe perdonar al que le ha ofendido,

(1) Joan, VII, 38.

(2) S. Tomás, *in Mat.*, v, 6, dice: "Vult Dominus quod ita, anhelemus ad istam justitiam, quod nunquam quasi satiemur in vita ista, sicut avarus numquam satiatur... *Saturabuntur* in æterna visione... et in præsenti in bonis spiritualibus... Quando homines sunt in peccato, non sentiunt famem spiritualem, sed quando dimittunt peccata tunc sentiunt."

olvidar las injurias, y, antes de presentar su ofrenda ante el altar, ir a reconciliarse con su hermano. *El don de consejo* nos inclina a la misericordia, nos hace atentos a los sufrimientos del prójimo, y nos inspira el remedio eficaz, la palabra que consuela y levanta.

Si nuestras actividades se inspirasen en estas dos virtudes de justicia y misericordia, y en los dones correspondientes, nuestra alma encontraría ya aquí abajo muy santa alegría, y se dispondría plenamente a entrar en la intimidad de Dios Nuestro Señor.

Las bienaventuranzas de la contemplación y de la unión con Dios

Algunos filósofos han pensado que la felicidad consiste en el conocimiento de la verdad, sobre todo de la verdad suprema. Esto enseñaron Platón y Aristóteles. Pero muy poco se preocuparon de la limpieza del corazón, y sus vidas estuvieron, en más de un punto, en contradicción con sus enseñanzas. Jesús nos dice: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.* No dice: bienaventurados los que poseen una gran inteligencia y tienen medios y holgura para cultivarla; no, sino que dice: bienaventurados los que tienen *un corazón puro*, aunque su capacidad intelectual sea menor, porque ellos verán a Dios. Un corazón puro es como el agua trasparente de un lago donde el azul del cielo viene a reflejarse, como un espejo espiritual en que se reproduce la imagen de Dios.

Mas para que el corazón sea verdaderamente limpio, es necesaria una generosa mortificación: "Si tu ojo te escandalizare, sácatelo; si tu mano derecha te es ocasión de caída, córtala" (Mat., v, 29). Preciso es sobre todo velar por la *pureza de intención*, no dar limosna por ostentación, ni orar para captarte la estima de los hombres, sino buscar únicamente la aprobación del "Padre que ve los secretos del corazón". Entonces se cumple al palabra del Maestro: "Si tu ojo es puro, será trasparente todo tu cuerpo" (Mat., vi, 22).

Ya en esta vida, en alguna forma, el cristiano *verá a Dios* en su prójimo, aun en las almas que a primera vista parecían sus enemigas; lo verá en la Sagrada Escritura, en la vida de

la Iglesia, en mil circunstancias de su propia vida y hasta en las contrariedades en las que contemplará lecciones de la divina Providencia, como una aplicación práctica del Evangelio. Ahora bien, en eso está, bajo la inspiración del *don de inteligencia*, la verdadera contemplación que nos dispone a aquella otra en que propiamente *veremos a Dios* cara a cara, su bondad y su belleza infinita; y entonces todos nuestros deseos se verán satisfechos y viviremos como embriagados en un torrente de delicias espirituales.

Ya desde aquí abajo, esta contemplación de Dios ha de ser fecunda; ella nos trae la paz, una paz radiante, como lo dice la séptima bienaventuranza: *Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios.* Esta bienaventuranza, dicen San Agustín y Santo Tomás, corresponde al *don de sabiduría* que nos da a gustar los misterios de salud y ver, en alguna forma, todas las cosas en Dios. Las inspiraciones del Espíritu Santo, a las que este don hace que seamos dóciles, nos aclaran poco a poco el orden admirable del plan providencial, aun y precisamente en aquellas cosas que antes nos dejaban desconcertados, en los casos dolorosos e imprevistos, permitidos por Dios en vista de un bien superior. Ahora bien, no nos sería posible contemplar y entrever así los designios de la Providencia que dirige nuestra vida, sin que antes haya descendido a nuestras almas la paz, que es la tranquilidad en el orden.

Para no dejarse turbar por sucesos dolorosos e inesperados, para recibir todas las cosas de la mano de Dios, como un medio u ocasión de ir a él, es indispensable una gran docilidad al Espíritu Santo, que quiere otorgarnos progresivamente el don de la contemplación de las cosas divinas, condición de nuestra unión con Dios. Por esta razón recibimos en el bautismo el don de sabiduría, que ha ido ensanchándose en nosotros por la confirmación y por la frecuente comunión. Las inspiraciones del don de sabiduría nos traen una paz radiante, no sólo para nosotros, sino para el prójimo; hacen de nosotros hombres *pacíficos;* nos ayudan a tranquilizar a las almas turbadas, a amar a nuestros enemigos, a encontrar palabras de reconciliación con que dar fin a las querellas. Esta paz que el mundo no puede dar, es la señal

de los *verdaderos hijos de Dios* que jamás se desvían, por decirlo así, del pensamiento del Padre celestial. Santo Tomás dice también de estas bienaventuranzas: "*Sunt quædam inchoatio imperfecta futuræ beatitudinis:* son como el preludio de la futura beatitud" (1).

En la octava bienaventuranza, la más perfecta de todas, nos enseña Nuestro Señor que todo lo que acaba de decir queda soberanamente confirmado por las pruebas soportadas con amor: *Bienaventurados los que sufren persecución por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos.* Se trata sobre todo de las últimas pruebas, condición de la santidad.

Estas sorprendentes palabras jamás habían sido oídas. No sólo prometen la futura felicidad, sino que proclaman que debemos estimarnos dichosos *en medio de las aflicciones y persecuciones* sufridas por la justicia. Bienaventuranza totalmente sobrenatural, que no es prácticamente comprendida sino por las almas iluminadas por Dios. Existen por lo demás, en esta virtud, diversos grados espirituales: desde el buen cristiano que comienza a sufrir por haber obrado bien, obedecido, dado buen ejemplo, hasta el mártir que muere por la fe. Esta bienaventuranza se aplica a aquellos que, convertidos a una vida mejor, no encuentran oposición entre los que les rodean; se aplica igualmente al apóstol cuya acción es entorpecida por los mismos a quienes quiere salvar, que no le perdonan el haber expuesto con meridiana claridad la verdad evangélica. Países enteros sufren a las veces esta persecución: Francia en la Revolución, Armenia, Polonia, Méjico, España.

Esta bienaventuranza es la más perfecta porque es la propia de aquellos que están mejor conformados con la imagen de Jesús crucificado. Continuar siendo humildes, mansos y misericordiosos en medio de la persecución, aun para con los mismos perseguidores, y, en la tormenta, no sólo conservar la paz, sino ofrecerla también a los otros, en eso está verdaderamente la total perfección de la vida cristiana. Y se pone de manifiesto sobre todo en las últimas pruebas que soportan las almas perfectas que Dios purifica, haciendo que se sacrifiquen por la salvación del prójimo. No todos los santos han

(1) I, II, q. 69, a. 2.

sido mártires, pero todos, en diversos grados, *han debido sufrir persecución por la justicia;* y todos han conocido algo del martirio interior de María, la Madre de los dolores.

Hace hincapié Jesús en la recompensa prometida a los que así sufren por la justicia: "*Felices* vosotros, cuando se os insultará, se os perseguirá, y falsamente se diga mal de vosotros por causa mía. Regocijaos y llenaos de alegría, porque vuestra recompensa será grande en el reino de los cielos."

De esta parábola nació en el alma de los apóstoles el deseo del martirio, que inspiró las sublimes palabras de un San Andrés o San Ignacio de Antioquía. Esa parábola se hizo vida en San Francisco de Asís, Santo Domingo y San Benito José Labre. Por eso fueron "*sal de la tierra*", "*luz del mundo*", y sus casas edificadas, no sobre arena, sino sobre la dura peña, fueron capaces de soportar todos los embates y, a pesar de ellos, mantenerse en pie.

Estas bienaventuranzas, que son, según Santo Tomás (1), actos superiores de los dones y de las virtudes perfeccionadas por los dones, superan la simple ascesis y se encuadran en el orden místico. En otros términos, la *total* perfección en la vida cristiana es normalmente de orden místico, es el anticipo de la vida del cielo, donde el cristiano será "*perfecto como es perfecto el Padre celestial*", viéndolo como él se ve, y amándole como se ama él.

Santa Teresa escribe: "Ven en todos los libros que están escritos de oración, poner cosas que ellos no las pueden luego acabar consigo, como es: *un no se nos dar nada que digan mal de nosotros, antes tener mayor contento* que cuando dicen bien; una poca estima de honra; un desasimiento de sus deudos...; otras *cosas* de esta manera muchas, *que a mi parecer las ha de dar Dios, porque me parece son ya bienes sobrenaturales,* o contra nuestra natural inclinación..." (2), es decir que están más allá de la simple ascética o ejercicio de las virtudes según nuestra propia industria o actividad; que son frutos de una gran docilidad a las inspiraciones del Espíritu Santo. Dice también la Santa: "Pero si todavía se aposenta en el corazón el apego a la honra y a los bienes temporales, sería

(1) I, II, q. 69, a. 2; et *in Mat.*, v, 1 y s.

(2) *Vida*, c. XXXI; *Obras*, t. I, p. 257.

cosa perdida el haber practicado años la oración, o mejor dicho la meditación; no se acaba de adelantar cosa; al contrario, la perfecta oración libra de estos defectos" (1).

Es decir, que sin perfecta oración no se llegará nunca a la total perfección de la vida cristiana.

Esto es lo que dice también el autor de la *Imitación*, l. III, c. xxv, hablando de la paz verdadera: "Si alcanzareis *absoluto menosprecio de vosotros mismos,* gozaréis de la mayor paz que es posible en esta vida de destierro." Por eso, en el mismo libro de la *Imitación*, l. III, c. xxxi, el discípulo pide *la gracia superior de la contemplación:* "Tengo necesidad, Señor, de una gracia más perfecta, si he de llegar a aquel estado en que ninguna criatura me sirva de impedimento... A esta libertad aspiraba aquel que decía: ¡Oh quién me diera alas como de paloma! Con ellas volaría hasta encontrar mi reposo. (Salm. LIV, 7.) Mientras uno no se desembaraza de todas las criaturas, no es posible aplicar con libertad el espíritu a las cosas divinas. *Por esto existen pocos contemplativos, porque son pocos los que saben alejarse enteramente de las criaturas perecederas.* Para llegar a esto es necesaria una gran gracia que enajene el alma y la levante sobre sí misma. Mientras el hombre no se encuentre elevado así en el espíritu, desprendido de las criaturas y totalmente unido a Dios, todo lo que sabe y todo lo que posee no vale gran cosa." Este capítulo de la *Imitación* pertenece propiamente al orden místico, y demuestra que sólo ahí se encuentra la verdadera perfección del amor de Dios.

Santa Catalina de Sena enseña lo mismo en su *Diálogo* (cap. 44 a 49). Y es, lo hemos visto ya, la doctrina misma de Nuestro Señor al predicarnos las bienaventuranzas, sobre todo en la forma que las han comprendido San Agustín (2) y Santo Tomás, es decir, como los actos más elevados de los dones del Espíritu Santo, o de las virtudes sublimadas por esos dones. Y en eso está en verdad el perfecto desenvolvimiento normal del organismo espiritual o de "la gracia de las virtudes y de los dones"; y eso se nos enseña en las bienaventuranzas, no en forma teórica y abstracta, sino concreta, práctica y vivida.

(1) *Camino de perfección*, c. XII; *Obras*, t. III, p. 61.

(2) San Agustín: *In sermonem Domini in monte* (Mat., V). Item *De quantitate animæ*, l. I, c. XXXIII; *Confessiones*, IX, c. X; *Soliloquia*, I. c. I, 12, 13.

CAPÍTULO DÉCIMO

PERFECCIÓN Y HEROÍSMO

Como complemento de lo que acabamos de decir acerca de la grandeza y elevación de la perfección cristiana, vamos a ver si *por su naturaleza* exige caridad elevada y aun la heroicidad en las virtudes.

¿EXIGE LA PERFECCIÓN NECESARIAMENTE UNA GRAN CARIDAD?

Algunos teólogos, como Suárez (1), han afirmado que se puede ser perfecto sin una elevada caridad (2). Esta proposición espantaría si se la encontrase en las obras de Santo Tomás o de San Juan de la Cruz, ya que tan poco conforme está con sus principios. Ha sido, sin embargo defendida, porque, se ha dicho, la caridad más imperfecta es capaz, según Santo Tomás, de vencer todas las tentaciones; y porque lo que faltase en intensidad a esa virtud, lo suplirían sin dificultad las virtudes adquiridas. Por consiguiente, y siempre dentro de esta opinión, podría uno ser perfecto aun desprovisto de elevada caridad; e inversamente, un alma dotada de gran caridad podría no ser perfecta, por no refrenar bastante sus pasiones.

Pero, por el contrario, la doctrina común sostiene que la perfección cristiana es imposible sin poseer esa virtud en alto grado.

¿Por qué? Porque el alma no llega a conseguirla sino

(1) *De statu perfectionis*, l. I, c. IV, n. 11 y 12.

(2) Dice Suárez, loc. cit.: "Perfectio in quadam *convenienti dispositione* seu habilitate proxima ad perfecte operandum juxta Christi præcepta et consilia posita est; hæc autem bona dispositio cum majori et minori caritatis intensione obtineri et subsistere potest; quia nec ex sola intensione provenit, et, licet intensio (caritatis) multum juvet, *quod ex ea parte defuerit facile poterit aliunde suppleri.*" Estas últimas palabras que nos admiraría no poco encontrarlas en un artículo de Santo Tomás, significan, así parece al menos, que las virtudes adquiridas pueden fácilmente suplir la falta de intensidad en la

después de *un prolongado ejercicio de las virtudes infusas y de las adquiridas;* ejercicio mediante el cual van aumentando progresivamente esas virtudes. Y si al principio, "la caridad más pequeña *podría* ya vencer todas las tentaciones" (1), más adelante triunfa de ellas *efectivamente*, y se va intensificando sin cesar. No se concibe pues, que un cristiano sea perfecto, es decir, que vaya más adelante que los principiantes y adelantados, sin estar adornado de una gran caridad.

No obstante, la perfección no exige un grado de tal intensidad, es decir matemáticamente determinado, y conocido sólo por Dios. No es posible en esta materia la precisión matemática que fija, por ejemplo, el punto de fusión de un metal.

Hay que juzgar de la perfección espiritual por analogía con la edad adulta, que normalmente requiere mayor vigor físico que la adolescencia, sin que sea posible, sin embargo, determinarlo con exactitud.

Se funda esta doctrina, además, en el hecho de que *la caridad aumenta, hablando con propiedad, de manera intensiva,* más bien que extensiva (2). Porque, en efecto, esta virtud, aun en el más mínimo grado, se debe referir a Dios y a todos los hombres, al menos confusamente, sin excluir a ninguno.

En fin, según Santo Tomás, y esto lo hemos dicho ya, *los tres grados de caridad* que convienen a los principiantes,

caridad. ¿No equivale esto a disminuir enormemente el carácter sobrenatural de la perfección cristiana?

Añade Suárez, *ibid.*, n. 12: "Potest aliquis apud Deum esse sanctior et nihilominus imperfectior... Nec hoc est inconveniens, quia vera sanctitas apud Deum et jus ad æternam beatitudinem attenditur secundum gradum caritatis et gratiæ; perfectio autem hujus vitæ attenditur secundum affectum et dispositionem hominis ad operandum in hac vita, cum promptitudine, facilitate et puritate actionis."

Un tomista dirá: Con un grado igual de caridad habitual, éste es actualmente más generoso que tal otro que se contenta con actos imperfectos (*remissi*), o que teniendo cinco talentos vive como si sólo poseyera tres. Además, a igual grado de caridad habitual y de generosidad actual, uno encuentra menos dificultades interiores y exteriores que el otro que evita fácilmente cualquier mal paso, por caminar por una ruta más llana. Mas son éstas cosas accidentales relativas a tal o cual individuo; mientras que aquí tratamos de la perfección en sí y en general, y nos preguntamos si no exige muy notable caridad, muy superior a la de los principiantes y a la de los aprovechados.

(1) Santo Tomás, III, d. 31, q. 1, a. 3; y III, q. 62, a. 6, ad 3.

(2) Santo Tomás, II, II, q. 24, a. 4, ad 1, 2; a. 5, ad 2.

a los adelantados y a los perfectos, *son grados en intensidad* de esta virtud infusa, que excluye, cada vez más, los pecados veniales deliberados, y hace que nos desprendamos de las cosas terrenas, para unirnos más intensamente a Dios. Se sigue de ahí que la perfección cristiana exige, por naturaleza, *(per se loquendo et non solum per accidens)* muy elevada caridad.

Accidentalmente, sin embargo, puede acaecer que tal cristiano perfecto tenga menos caridad que un gran santo en sus comienzos. Santa Magdalena, en seguida de su conversión, pudo tener ya caridad más perfecta que muchos perfectos llamados a menos elevada santidad.

Asimismo, en el orden corporal, puede suceder que un adolescente, extraordinariamente vigoroso, sea más fuerte que muchos adultos.

Pero tratándose de la edad adulta en general, prescindiendo de tal o cual individuo, sucede lo contrario.

No hay que echar en olvido que, con idéntico grado de caridad habitual, un alma evita más que otra el pecado venial; ya porque su generosidad actual es más perfecta, o ya por encontrar menos dificultades en su temperamento, o menos trabajo, o menos contradicción de parte de los hombres. Santa Teresa escribió en alguna parte que, cuando dejaba su monasterio para alguna fundación, le acaecía, en circunstancias imprevistas, cometer más faltas veniales; pero igualmente adquirir más méritos, en razón de las dificultades vencidas.

Es como cuando se emprende la ascensión a una montaña; se tropieza de vez en cuando, cosa que no sucede al que camina por el llano; pero al fin se tiene la visión maravillosa de la cumbre.

Demuestran estas razones que, aunque accidentalmente, un alma perfecta pueda tener menor caridad que la de un principiante llamado a extraordinaria santidad, la perfección requiere, sin embargo, *por naturaleza*, una gran caridad. Y ésta no se consigue sino después de haber vencido muchas tentaciones y adquirido abundantes méritos. Como se dice en el libro de Tobías, XII, 13: "*Porque eras grato a los ojos de Dios, era preciso que la tentación te probase.*" Y también:

"La tentación prueba a los justos, como el horno los vasos del alfarero" (Ecli., XXVII, 6). Nuestro Señor añade al fin del Sermón de la montaña (Mat., VII, 24): "Todo el que escucha estas parábolas y vive según ellas es semejante al hombre prudente que construye su casa sobre la roca. Cae la lluvia, soplan los vientos y se desencadenan contra esta casa, pero ésta se mantiene en pie, por estar fundada sobre duro cimiento." Con esto se demuestra claramente que una débil caridad *puede* en un caso particular resistir a las tentaciones; pero que *de hecho*, y ordinariamente, no sale victoriosa, sino cuando crece y se hace más y más ardiente. La verdadera perfección cristiana requiere, pues, por sí misma, una elevada caridad.

De esto no cabe duda, según los principios comúnmente recibidos.

Las enseñanzas de San Juan de la Cruz confirman claramente esta doctrina. En la *Subida del Monte Carmelo* l. II, c. VII, escribe: "Entienden (muchos) que basta cualquier manera de retiramiento y reformación en las cosas; y otros se contentan con, en alguna manera, ejercitarse en las virtudes, y continuar la oración y seguir la mortificación; mas no llegan a la desnudez y pobreza, o enajenación o pureza espiritual... De donde les nace que en ofreciéndoseles algo de esto sólido y perfecto, que es la aniquilación de toda suavidad en Dios, en sequedad, en sinsabor, en trabajo, lo cual es la cruz pura espiritual, y desnudez de espíritu pobre de Cristo, huyen de ello como de la muerte, y sólo andan a buscar... comunicaciones sabrosas con Dios... En lo cual, espiritualmente, se hacen enemigos de la Cruz de Cristo...; buscarse a sí mismo en Dios es harto contrario al amor. Y así, querría yo persuadir a los espirituales, cómo este camino de Dios no consiste en multiplicidad de consideraciones, ni modos, ni maneras, ni gustos, aunque esto, en su manera, sea necesario a los principiantes; sino en una cosa sola necesaria, que es saberse negar de veras, según lo exterior e interior, dándose al padecer por Cristo, y aniquilarse en todo. Porque ejercitándose en esto, todo esotro y más que ello se obra y se halla en ello. Y si en este ejercicio hay falta, que es el total y la raíz de las virtudes, todas esotras maneras es andar

por las ramas y no aprovechar, aunque tengan tan altas consideraciones y comunicaciones como los ángeles... Y cuando (el espiritual) viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto grado a que en esta vida se puede llegar."

Ahora bien, este estado, que es la perfección, requiere manifiestamente elevada caridad junto con la perfecta humildad de que se habla aquí.

San Juan de la Cruz dice asimismo (*Noche oscura*, l. II, c. XVIII): "*El estado de perfección consiste en perfecto amor de Dios y desprecio de sí mismo.*"

Esta doctrina es muy conforme a lo que dice Santo Tomás de los siete grados de humildad; los enumera así, según San Anselmo: "1º, creerse despreciable; 2º, sufrir el serlo; 3º, confesar que se es tal; 4º, desear que el prójimo lo crea así; 5º, suponer pacientemente que así se dice; 6º, soportar ser tratado como digno de menosprecio; 7º, contentarse de ser tratado así." (1) En eso consiste verdaderamente la perfección, o, como dice Santo Tomás, el "estado de aquellos que ante todo aspiran a unirse con Dios, a gozar de él, y desean morir para morar con Cristo" (2), y no se echan atrás delante de las empresas difíciles, pero conducentes a la gloria de Dios y salud de las almas (3).

Es evidente que la perfección así concebida requiere muy subido amor de Dios.

¿Será posible llegar a esa *perfecta caridad habitual* sin grande esfuerzo y generosidad, y sólo mediante largos años de comunión diaria y mínimo esfuerzo en realizar actos meritorios, de tal suerte que, a pesar de esta subida caridad, quede el alma en un estado de notable imperfección, merced a la falta de generosidad en combatir las pasiones desordenadas?

Algunos teólogos se han inclinado a pensarlo, y principalmente Suárez en los pasajes citados al principio de este capítulo.

Esta manera de pensar se funda en que, para Suárez, en

(1) II, II, q. 161, a. 6.
(2) II, II, q. 24, a. 9.
(3) III, Sent., d. 29, a. 8, q. 1.

la cuestión *De augmento caritatis*, los actos imperfectos *(remissi)* de caridad obtienen *inmediatamente*, respecto a esa virtud, el acrecentamiento que merecen. Por la misma razón se inclina a admitir que la comunión, aun cuando sea recibida con poca devoción, obtiene asimismo notable aumento de caridad; y que, por la absolución, los méritos perdidos reviven en el mismo grado, aunque la atrición del penitente sea apenas suficiente.

Acerca de todas estas cuestiones, Santo Tomás y los teólogos antiguos tienen mucho más en cuenta *las disposiciones fervorosas de la voluntad* necesarias en el alma para que se produzca ese notable aumento de gracia. Según todos ellos, los actos imperfectos de caridad no obtienen inmediatamente el acrecentamiento que merecen de esa virtud, sino sólo en el momento en que realicen un serio esfuerzo hacia el bien (1). Asimismo la comunión hecha con poca devoción no obtiene sino muy débil aumento de caridad; tanto más recibimos la influencia de un foco de calor, cuanto más nos acercamos a él en vez de permanecer a distancia (2). En fin, según Santo Tomás, los méritos perdidos no reviven en el grado de antes, si el penitente no tiene contrición proporcionada a su pecado y a las gracias que perdió (3).

Síguese de ahí que no es posible obtener subida caridad sin un esfuerzo proporcionado, sólo mediante la comunión diaria repetida y débiles actos meritorios. Podrá eso bastar para conservarse en estado de gracia o levantarse rápidamente después de haber caído en pecado mortal, pero nunca para llegar a un alto nivel en la caridad.

¿Exige la perfección la heroicidad en las virtudes?

Si es indudable que el patriotismo exige el heroísmo cuando la patria está en peligro, es igualmente cierto que la perfección cristiana supone la heroicidad de las virtudes, al menos *in praeparatione animi*, en el sentido de que el cristiano debe estar dispuesto, con la ayuda de Dios, a sufrir el martirio, en el caso de encontrarse ante la disyuntiva de renegar

(1) II, II, q. 24, a. 6, ad 1; q. 114, a. 8, ad 3.
(2) III, q. 79, a. 8.
(3) III, q. 89, a. 2.

de su fe o morir por ella. Esto es aun de necesidad absoluta para salvarse ([1]), y, con mayor razón, es un requisito para la perfección. En otros términos, el cristiano, si es fiel a sus obligaciones cotidianas, puede y debe estar seguro que Nuestro Señor le dará, en circunstancias difíciles, la ayuda proporcionada a la grandeza del deber. En el Evangelio está escrito: "*El que es fiel en las cosas pequeñas, lo es también en las grandes*" (Luc., XVI, 10). "*No temáis a aquellos que matan al cuerpo pero no pueden matar el alma*" (Mat., X, 28). "*No os preocupe cómo os defenderéis ni qué responderéis, porque el Espíritu Santo os enseñará, llegada la ocasión, qué es lo que habéis de decir*" (Luc., XII, 12). "*Todos los que quieren vivir piadosamente en Cristo, habrán de sufrir persecución*" (II Tim., III, 12). Igualmente debemos amar a nuestros enemigos y correr en su auxilio si se encuentran en grave necesidad.

También enseña Santo Tomás ([2]) que los dones del Espíritu Santo son necesarios para disponernos a recibir con prontitud y docilidad las especiales inspiraciones del mismo Espíritu divino, principalmente cuando las virtudes adquiridas y aun las infusas no son suficientes, es decir, en las circunstancias más difíciles.

Si, según estos principios, está el cristiano obligado a sufrir el martirio antes de renegar de su fe o de ponerla en duda, ¿qué diremos del sacerdote que tiene cargo de almas? Este tal debe, aun con peligro de su vida, llevar los sacramentos a aquellos de sus subordinados que se hallen en grave necesidad; debe ir, por ejemplo, a oír la confesión de los apestados. Con mayor razón está obligado el obispo, en algunas circunstancias, a dar la vida por su rebaño.

No obstante, poseer la heroicidad de las virtudes *in praeparatione animi*, en el sentido de que acabamos de hablar, no significa *tener las virtudes en grado heroico*.

Para que la heroicidad de las virtudes sea cierta, según lo explica Benedicto XIV ([3]) cuatro condiciones son necesarias: 1º, la materia, objeto de la virtud, ha de ser ardua o

([1]) II, II, q. 124, a. 1, ad 3; q. 152, a. 3, ad 2.
([2]) I, II, q. 68, a. 2.
([3]) *De Servorum Dei beatificatione*, l. III, c. XXI y ss.

difícil, sobre las fuerzas ordinarias de los hombres; 2º, sus actos deben ser pronta y fácilmente cumplidos; 3º, con cierta alegría de ofrecer un sacrificio al Señor; 4º, con alguna frecuencia, siempre que la ocasión se presentare.

¿Requiere la perfección cristiana esta heroicidad en las virtudes?

Según la doctrina de San Juan de la Cruz, como lo veremos en el capítulo siguiente, esa perfección requiere la purificación pasiva de los sentidos y del espíritu, que hacen que desaparezcan los defectos de los principiantes y los adelantados (1). Mas en estas purificaciones o pruebas interiores, no es raro que el alma deba hacer frente heroicamente a las tentaciones contra la castidad y la paciencia, y luego contra las de la fe, esperanza y caridad. Parece pues cierto, desde este punto de vista, que *la perfección cristiana requiere en cierto modo la heroicidad de las virtudes*, que aun habrán de ir progresando en lo sucesivo.

Y parece ser éste el sentimiento de Santo Tomás (2) al describir las *virtutes purgatoriæ* y las *virtutes purgati animi*; unas y otras son muy elevadas y en forma alguna inferiores a lo que Benedicto XIV llama virtudes heroicas (3).

Es cierto, en fin, que *la caridad cristiana*, que está ordenada a asemejarnos a Cristo crucificado, *ha de aspirar*, por la misma razón, *a dicha heroicidad.*

Es esto una consecuencia de lo precedente; si, en efecto, debe el cristiano poseer la heroicidad de las virtudes *in praeparatione animi*, y estar presto, con la ayuda de Dios, a sufrir el martirio antes de renegar de la fe, no está este acto heroico por encima de aquello a que va *ordenada* la caridad, o sea el amor de Dios sobre todas las cosas. Este amor, por

(1) *Noche oscura*, 1. I, c. II-X; 1. II, c. I-V. San Juan de la Cruz describe en estos capítulos esta purificación tal como acaece entre los contemplativos llamados a la más alta perfección por el camino más directo; pero también en otros sucede cosa parecida, cuando tales purificaciones interiores van acompañadas de las penas y dificultades del apostolado.

(2) I, II, q. 61, a. 5, y III, q. 7, a. 2, ad 2.

(3) Santo Tomás describe así (I, II, q. 61, a. 2, ad 2) las *virtutes purgatoriæ:* "Ita quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animæ cogitationem in divina sola di-

su misma naturaleza, antepone a Dios a la vida corporal y debe, en consecuencia, estar dispuesto al sacrificio de esa vida, cuando en ciertas circunstancias pueda serle exigida.

La misma conclusión se deduce de la enumeración de los grados de caridad dada por San Bernardo y explicada por San Juan de la Cruz (*Noche oscura*, l. II, c. XIX y XX): "*Amor Dei facit operari indesinenter et sustinere infatigabiliter.*" Esto es lo que nos dan a entender sobre todo las penas interiores y exteriores que soportan los siervos de Dios, tanto en el proceso de su purificación personal, como cuando trabajan, a ejemplo del Salvador, por la salud de las almas.

Podría objetarse que, si esta doctrina fuera verdadera, mucho mayor número de cristianos alcanzaría la heroicidad; porque el fin a que se ordena la caridad debería ser obtenido normalmente. Pero es un hecho que los héroes son muy pocos (1).

A esto respondemos que igualmente es cosa rara mantenerse toda la vida en estado de gracia, y sin embargo la gracia santificante está, por su propia naturaleza, *ordenada a la vida eterna* y en consecuencia *a durar siempre*, sin jamás ser destruída por el pecado mortal. Pero hemos recibido este preciosísimo tesoro en un frágil vaso, y la sensualidad y el orgullo nos lo pueden hacer perder. Cuántas son las

rigat; temperantia vero relinquat, in quantum natura patitur, quæ corporis usus requirit; fortitudinis autem est, ut anima non terreatur propter recessum a corpore, et accessum ad superna; justitæ vero est, ut tota anima consentiat ad hujusmodi propositi viam."

Las *virtutes purgati animi* (ibidem) son todavía más elevadas, y son propias de algunos siervos de Dios muy perfectos: "aliquorum in hac vita perfectissimorum".

Santa Catalina de Sena habla en el mismo sentido en su *Diálogo*, c. LXXIV, al mencionar las señales de caridad en los perfectos.

(1) Santo Tomás responde a una objeción parecida, a propósito del número de los elegidos (I, q. 23, a. 7, ad 3). "El bien proporcionado al estado común de la naturaleza humana lo obtienen los hombres ordinariamente; pero no sucede lo mismo con los bienes que sobrepasan a este común estado. Por eso, en el orden natural, los hombres poseen ordinariamente la prudencia indispensable al desenvolvimiento de su vida individual; pero son pocos los que llegan al conocimiento profundo de las cosas, que son, sin embargo, accesibles a la razón." No es que la humana inteligencia sea incapaz de conocerlas, mas son pocos los que alcanzan ese profundo conocimiento.

almas que apenas viven sino de la sensibilidad y poquísimo de la razón; y sin embargo, el alma humana es, *por naturaleza,* racional e inmortal, y debería la gracia hacerla vivir de una vida propiamente divina; que esto es lo que *normalmente* exige el estado de gracia.

Igualmente la caridad, que reside en todo cristiano, siendo, como es, el germen de la vida eterna, *semen gloriæ* tiende, por su propia naturaleza, a la heroicidad y, si las circunstancias lo exigen, al sacrificio de la presente vida para permanecer fiel a Dios. Lo que el amor de la patria exige en determinadas circunstancias, el amor de Dios y de las almas lo imponen con mucha más razón.

Volviendo a la santidad elevada, ésta se manifiesta sobre todo en la conexión y *armonía de las virtudes más diversas.* Tal individuo está inclinado, por naturaleza, a la fortaleza, pero no lo está a la mansedumbre; otro, al revés. La naturaleza está en cierto modo determinada *ad unum,* y tiene necesidad de ser completada con las diferentes virtudes, bajo la dirección de la sabiduría y la prudencia. La elevada santidad es, de este modo, la unión eminente de todas las virtudes adquiridas e infusas, aun las más diversas, que sólo Dios es capaz de fusionar en el alma. La unión de una gran fortaleza con la más perfecta mansedumbre; un ardiente amor de la verdad y la justicia con una gran misericordia hacia los descarriados; y eso supone una muy íntima unión con Dios, porque lo que en el reino de la naturaleza está dividido se unifica en el de Dios, y sobre todo en Dios mismo. Por esa razón la santidad es muy bella imagen de la unión de las divinas perfecciones aun las más diversas: de la infinita Justicia con la infinita Misericordia, en la sublimidad de la Deidad o de la vida íntima de Dios. Así los mártires cristianos revelan a la vez gran fortaleza en los tormentos y aun mayor mansedumbre, orando por sus verdugos (1); es que están señalados por la imagen de Jesús crucificado.

(1) Los falsos mártires, por el contrario, no ruegan por sus verdugos; ni se ve en ellos la conexión de las más diversas virtudes, antes bien su voluntad resiste, soberbia, a los sufrimientos, en vez de abandonarse en las manos de Dios para salvar las almas.

CAPÍTULO UNDÉCIMO

LA PLENA PERFECCIÓN CRISTIANA Y LAS PURIFICACIONES PASIVAS

Hemos visto que la perfección cristiana consiste *específicamente* en la *caridad*, la cual nos une a Dios y al prójimo en Dios más que cualquier otra virtud. Réstanos exponer cómo supone igualmente los actos de las demás virtudes y de los siete dones del Espíritu Santo [1].

¿Cuáles son esos actos de las demás virtudes que la perfección requiere?

Requiere *necesariamente los actos de las virtudes que son de precepto*, y que deben ir inspiradas, vivificadas y convertidas en meritorias por la caridad [2]. Por eso los actos de

(1) Aquí, como en la cuestión precedente, dos desviaciones son posibles. *Los quietistas* quitaron mucha importancia a las virtudes distintas de la caridad. El quietismo propiamente dicho suprimía la mortificación (que es el ejercicio de las virtudes de penitencia, templanza y paciencia), y el ejercicio de las virtudes relacionadas con el prójimo, y cayó en un falso misticismo, al decir que es preciso permanecer en la fe oscura y en el puro amor, absteniéndose de dar gracias a Dios, de dirigirle oraciones de súplica, de ganar indulgencias y de resistir positivamente a las tentaciones. Cf. Denzinger nº 1232-1238, 1241, 1255, 1257-1275, 1327.

Y hay, por el contrario, autores que insistieron sobre el ejercicio de la virtud de penitencia, sobre los actos interiores y exteriores del culto y de la caridad fraterna, hasta el punto de olvidarse prácticamente de la superioridad del amor de Dios. Por ahí se llegaría a un ascetismo antimístico, o bien a una vida de apostolado demasiado exterior; no hay que olvidar que la vida interior es la vida de todo apostolado.

(2) Passerini, O. P., *De statibus hominum*, in II, II, q. 184, a 1. nº 8: "Perfectio actualis consistit *essentialiter* non in solo actu caritatis, sed etiam in actibus aliarum virtutum a caritate imperatis, prout sunt de præcepto."

Ibid., nº 10: "Perfectio actualis consistit *specialiter et principaliter*

fe, de esperanza, de religión, la oración, la asistencia a la santa misa, la santa comunión pertenecen *a la esencia* de la perfección. Es cierto que la perfección cristiana requiere también *esencialmente* los actos de prudencia, de justicia, de fortaleza, de paciencia, de templanza, de mansedumbre, y de humildad; los actos, al menos, de las virtudes que son de precepto; y veremos que el supremo precepto del amor nos obliga a crecer constantemente en estas virtudes, lo mismo que en la caridad.

En cambio, lo que sólo *accidentalmente* pertenece a la perfección, es la práctica de los tres consejos evangélicos: pobreza, castidad y obediencia (1). Son estas tres virtudes medios utilísimos para llegar con más facilidad y rapidez a ella; pero no son indispensables. Es posible conseguir la santidad en el matrimonio, como la beata Ana María Taïgi, y lo mismo conservando la propiedad y el libre uso de los bienes de este mundo. Si bien es cierto que no se puede prescindir del *espíritu de los consejos*, ni dejarse ligar el corazón por estos bienes terrenos, antes, según expresión de San Pablo, "usar de ellos como si no se los usase" (2). Los tres consejos evangélicos nos invitan a renunciar a ciertas cosas lícitas que, sin ser contrarias a la caridad, impiden más o menos su actividad y su total desenvolvimiento (3). Aunque la práctica efectiva de estos consejos no sea pues necesaria

in sola caritate, prout caritas perficit simpliciter, aliæ virtutes secundum quid... Imo perfectio actualis *formaliter* in sola caritate est, quæ est vinculum perfectionis... Aliæ tamen virtutes ad essentiam perfectionis pertinent, sicut materia ad essentiam compositi naturalis." *Ibid.*, p. 23, nº 20 ss.: "Actus aliarum virtutum, ut sunt *de consilio*, sunt accidentia perfectionis."

Mediante esta distinción entre lo que es *de precepto* y lo que es *de consejo* en las virtudes inferiores a la caridad, Passerini hace una aclaración y precisión mayor, que Cayetano había olvidado (in II, II, q. 184, a. 1), y traduce muy bien el pensamiento de Santo Tomás. Cayetano había escrito: "Corrigendi videntur codices."

(1) Santo Tomás, II, II, q. 184, a. 3: "Perfectio *essentialiter* consistit in præceptis...; secundario autem et *instrumentaliter* (al principio del artículo: accidentaliter) perfectio consistit in consiliis."

(2) Cf. I Cor., VI, 31: "Qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur." Com. de Santo Tomás sobre esta Ep.

(3) Santo Tomás, II, II, q. 184, a. 3: "Consilia ordinantur ad removenda impedimenta actus caritatis, quæ tamen caritati non contrariantur sicut est matrimonium, occupatio negotiorum sæcularium et alia hujus modi."

para conseguir la perfección, es necesario, al menos. tener el *espíritu de desprendimiento* que suponen, para unirse más y más a Dios.

Es evidente, por lo que queda dicho anteriormente acerca del organismo espiritual de las virtudes y de los dones, que la total perfección de la vida cristiana exige todas *las virtudes infusas* relacionadas con la caridad, y asimismo *las virtudes morales* adquiridas que dan facilidad extrínseca para realizar actos sobrenaturales, alejando los obstáculos. Requiere también *los siete dones,* que están, como ya lo hemos visto, en conexión con la caridad (1), y que, en consecuencia, progresan con ella, y se encuentran normalmente a la altura de esta virtud.

Recordemos, además, que normalmente la caridad de los perfectos debe ser *más alta, más intensa* que la de los incipientes y adelantados, aunque accidentalmente pudiera suceder que un principiante, dotado de gran generosidad, posea más subida caridad que tal o cual perfecto. Algo de eso sucede, en las cosas naturales, con los pequeños prodigios. Hay que juzgar de las diversas edades de la vida espiritual por las modalidades que ordinariamente poseen, y no por un caso excepcional. Normalmente, el adulto posee mayor vigor que el niño; y lo mismo en el orden espiritual (2).

Se ve por aquí que la perfección es una *plenitud* que lleva consigo el ejercicio de todas las virtudes y de los dones. Ninguno puede ser perfecto sin tener, gracias al don de inteligencia, cierta penetración de los misterios de la fe; ni sin poseer el don de sabiduría en un grado proporcionado a la caridad, bien que este don se encuentre en ciertos santos en forma netamente contemplativa, mientras que en otros

(1) Cf. Santo Tomás, I, II, q. 68, a. 5.

(2) Produce por eso gran extrañeza el ver que Suárez, *De statu perfectionis,* l. I, c. IV, nº 11, 12, 20, haya sostenido que sólo *accidentalmente* es propio de los perfectos un elevado grado de caridad, y que es posible que un hombre más santo que otro por la intensidad de la caridad, sea *menos perfecto* que este otro. Normalmente no sucede tal cosa, aunque puede acontecer que el más santo encuentre *accidentalmente* dificultades de temperamento u otras externas que no se interpongan en el camino del otro. Y además se trata aquí de la perfección delante de los ojos de Dios, y no según el juicio de los hombres que llaman humilde, a veces, al pusilánime, y orgulloso al magnánimo.

aparece, más bien, orientado a la acción, al apostolado y a las obras de misericordia, como en San Vicente de Paúl que de continuo veía en los pobres a miembros doloridos de nuestro Señor.

La caridad es el lazo de unión en esta plenitud de virtudes y dones, según expresión de San Pablo, "*vinculum perfectionis*". El todo es como un manojo bien ligado que se ofrece a la gloria de Dios. Preciso es concluir pues, con Santo Tomás, que la perfección consiste *especialmente en la caridad, y principalmente en el amor de Dios*, si bien exige también necesariamente las otras virtudes y los siete dones. Asimismo, aunque el cuerpo humano sea parte de la esencia del hombre, ésta está pricipalmente constituída por el alma racional que distingue al hombre de la bestia.

Es evidente que el estado de gracia y la caridad de los principiantes no son suficientes para constituir la perfección propiamente dicha que excluye el pecado mortal. Preciso es ir avanzando en la caridad, para llegar a la edad espiritual de los perfectos. Para alcanzar ésta, es preciso *la abnegación*, gran *docilidad al Espíritu Santo* por el ejercicio de los siete dones, *el abrazarse generosamente con las cruces* o purificaciones que han de hacer morir en nuestras almas el egoísmo y el amor propio, y asegurar definitivamente el primer lugar al amor de Dios y a una caridad cada vez más comunicativa.

¿Cuáles son las purificaciones que se requieren para alcanzar la total perfección de la vida cristiana?

Importa, desde ahora, insistir sobre este punto y tratar de él de un modo general, inspirándonos en lo que nos dice San Pablo y después de él, el Doctor de la Iglesia que más ha profundizado en esta cuestión de *las purgaciones del alma*: San Juan de la Cruz. Si la Iglesia nos propone sus enseñanzas como propias de un maestro, es sobre todo para que de ellas saquemos el meollo que contienen. En las mismas encontraremos, además, excelentes normas para distinguir las tres etapas de la vida espiritual: la de los principiantes, la de los progresantes o adelantados, y la de los perfectos.

No olvidemos que esta sublimidad de la perfección cris-

tiana, considerada en su plenitud normal o en su integridad, era ya contemplada por San Pablo cuando escribía a los Filipenses, III, 8: "*Por cuyo amor (de Cristo) he perdido todas las cosas*, y las miro como basura, *por ganar a Cristo*..., a fin de conocerle a él, y la eficacia de su resurrección, *y participar en sus penas*, asemejándome a su muerte; de modo que al cabo pueda arribar a la resurrección de los muertos.

"*No es que lo haya logrado ya, ni llegado a la perfección*; pero yo sigo mi carrera por ver si alcanzo aquello para lo cual fuí destinado por Jesucristo. Yo, hermanos míos, no pienso haber tocado el fin de mi carrera; mi única mira es, olvidando las cosas de atrás y atendiendo sólo y mirando a las de adelante, ir corriendo hacia el hito, para ganar el premio a que Dios llama desde lo alto por Jesucristo..., tengamos los mismos sentimientos...; poned los ojos en aquellos que proceden conforme al dechado nuestro que tenéis... Porque muchos andan por ahí, que se portan como enemigos de la cruz de Cristo... aferrados a las cosas de la tierra. *Pero nosotros vivimos ya como ciudadanos del cielo*... por lo cual, amados míos, estad firmes en el Señor."

Nos hallamos ante una perfección, no platónica o aristotélica, sino cristiana en todo el sentido de la palabra; la que San Pablo propone, no sólo a sí mismo, apóstol de Cristo, sino a los Filipenses, a quienes escribe, y a todos nosotros así como a todos los que se han de nutrir de la doctrina de sus cartas hasta el fin del mundo. Luego es claro que tal perfección supone profunda purgación del alma y docilidad poco común al Espíritu Santo.

No ha faltado quien haya afirmado que Santo Tomás habló poco de las purgaciones o purificaciones del alma; esto es olvidar lo que escribió en sus *Comentarios a las Epístolas de San Pablo y al Evangelio de San Juan*, cuando arrebatado por la palabra de Dios, se eleva hacia las cumbres de la vida espiritual que se complacen en describir los grandes místicos. Léase en particular lo que escribió sobre el capítulo III, de la epístola a los Filipenses que acabamos de citar, acerca del *deseo de conocer íntimamente a Jesucristo y de ser admitido a la participación en sus sufrimientos*, "*ad societatem passionum illius*", para no perder el fruto de nuestras cruces, ha-

cernos semejantes a él y salvar las almas en su compañía (1). Léanse igualmente sus comentarios a las palabras de Jesús en el Evangelio de San Juan, xv, 1: "Yo soy la verdadera vid, y mi padre es el labrador... *Todo sarmiento que diere fruto, lo podará para que dé más fruto.*" Santo Tomás comenta: "Para que los justos que producen fruto, produzcan aún más, corta Dios frecuentemente en ellos lo que hay de superfluo; los purifica, enviándoles tribulaciones y permitiéndoles tentaciones frente a las cuales demuestren mayor generosidad y fortaleza; *nadie es tan perfecto en esta vida, que no sea capaz de mayor pureza*" (2).

Ésta es la purificación pasiva que San Juan de la Cruz ha desarrollado con mayor amplitud.

Trataremos de estudiar aquí los requisitos para alcanzar la cima del desarrollo *normal* de la caridad. Cuando decimos *cima o cumbre*, no nos olvidemos de la palabra *normal;* y al revés, cuando decimos *normal*, no olvidemos la palabra *cumbre*. Con frecuencia se llama *normal* la altura a la que los cristianos *llegan generalmente de hecho*, sin cuidarse, ni poco ni mucho, del nivel al que deberían llegar, si fueran lo fieles y generosos que deberían ser. Del hecho de que la mayor parte de las almas cristianas no alcancen, en la vida, a vivir en una casi continua unión con Dios, no es lógico concluir que esta unión se encuentra *sobre* esa cima del desarrollo normal de la caridad.

(1) Está lleno el mundo de *cruces inútiles o estériles*, como lo fué la del mal ladrón. Mas la manera de volverlas fecundas y provechosas es saber llevarlas con paciencia y amor en unión con Nuestro Señor, según las palabras de San Pablo, que aquí se citan: *ad societatem passionum illius.*

(2) SANTO TOMÁS, *in Joannem*, xv, 1: "*Et omnem qui fert fructum, purgabit eum, ut fructum plus afferat*. Ad litteram enim in vite naturali contingit quod palmes multos surculos habens, minus fructificat propter humoris diffusionem ad omnes; et ideo cultores, ut magis fructificet, purgant eum a superfluis surculis. Ita est in homine. Nam homo bene dispositus et Deo conjunctus, *si suum affectum ad diversa inclinet*, virtus ejus minoratur, et magis inefficax fit ad bene operandum. Et inde est quod *Deus ut bene fructificet, frequenter præscindit hujusmodi impedimenta et purgat*, immitens *tribulationes et tentationes, quibus fortior fiat ad operandum;* et ideo dicit: *Purgabit eum*, etiamsi purus existat, quia *nullus est adeo purus in hac vita, ut non sit magis magisque purificandus.*"

No confundamos nunca *lo que debe o debería ser*, con lo que *de hecho* es la realidad; de hacerlo así, se debería afirmar: no es posible en la tierra la verdadera honradez, ya que, de hecho, la mayoría de los hombres se afana tras *el bien útil o deleitable*, tal como el dinero o las satisfacciones terrenas, más bien que tras *el bien honesto*, objeto de la virtud.

En una sociedad que declina y vuelve al paganismo, muchos toman por norma de conducta, no ya *el deber*, *el bien obligatorio*, que exigiría demasiado esfuerzo en un ambiente en el que todo invita a descender, sino *el menor mal;* siguen la corriente según la ley del menor esfuerzo. Y no sólo *toleran* este menor mal, sino que *lo viven*, y aun muchas veces lo defienden para continuar tranquilos en su situación. Y se justifican: Obro así para evitar un mal mayor que otro haría en mi lugar si, cayendo en desgracia, perdiera yo mi situación. Y con estas palabras, en lugar de ayudar a los demás *a subir* y ser mejores, les ayudan *a descender*, cuidando sólo de hacer más suave su caída. ¡Cuántos políticos se encuentran en esa situación! Y en el orden espiritual sucede algo parecido.

Investigaremos en este lugar *lo que debe o debería* ser *el pleno desenvolvimiento normal* de la caridad, y no el nivel al que llegan de hecho la mayor parte de los cristianos.

Para esto preciso es recordar que *la ley fundamental* de ese normal desarrollo de la caridad difiere fundamentalmente de las leyes de nuestra naturaleza caída. Mientras que ésta nuestra naturaleza, herida como está, aun después del bautismo, nos inclina a bajar y desfallecer, la gracia, que nos regenera más y más, nos invita y empuja constantemente a subir más alto, y, finalmente, "*brotar en una vida eterna*", según las palabras de Jesús.

Pero entretanto, existe en nuestra vida un claroscuro a veces muy notable: aquél de que con frecuencia nos habla San Pablo, cuando opone la carne al espíritu, la luz divina a las sombras de la muerte que quisieran hacerse dueñas de nosotros: "Caminad según el espíritu, y no satisfaréis los apetitos de la carne... *Porque la carne* (que es aquí nuestra naturaleza caída) *tiene deseos contrarios a los del espíritu; y el espíritu los tiene contrarios a los de la carne; como que son cosas opuestas entre sí*" (Gal., v, 16). *Por espíritu*

se entiende aquí el espíritu del nuevo hombre iluminado y fortalecido por el Espíritu Santo (Rom., VIII, 4); pero, aun entre los bautizados, los apetitos permanecen con sus tendencias a la sensualidad, a la vanidad y al orgullo. El amor de Dios, que hay en nosotros, no ha alcanzado aún, ni remotamente, la victoria sobre el egoísmo y el amor propio.

Y en estas circunstancias, es necesaria una purificación a fondo; no sólo la que nosotros nos debemos imponer, que se llama mortificación, sino otra que Dios nos impone cuando, según la expresión de Nuestro Señor, viene a podar, a escamondar el árbol, para que produzca mejores frutos.

Que es lo que admirablemente enseña San Juan de la Cruz, ya al principio de sus obras, al comienzo del prólogo de la *Subida del Monte Carmelo*s "Para haber de declarar y dar a entender esta *noche oscura*, por la cual pasa el alma para llegar a la divina luz de la unión perfecta del amor de Dios, cual se puede dar en esta vida... Son tantas y tan profundas las tinieblas y trabajos, así espirituales como temporales, por que ordinariamente suelen pasar las dichosas almas para llegar a este alto *estado de perfección*, que ni basta ciencia humana para saberlo entender, ni experiencia para saberlo decir; porque sólo el que por ello pasa, lo sabrá sentir, mas no decir." El sarmiento que Dios corta o poda, es un sarmiento no sólo vivo, sino consciente; y para saber lo que es este corte, semejante al de los árboles, necesario es haber pasado por él. Cada uno debe llevar *su cruz*, y nadie sabe lo que pesa hasta después de haber cargado con ella con amor.

No son pocos los trabajos que hay que pasar hasta haber vencido *completamente* el egoísmo, la sensualidad, la pereza, la impaciencia, la envidia, la injusticia en los juicios, el amor propio, las necias pretensiones, *el buscarse a sí mismo* en la misma piedad, el deseo inmoderado de consolación, el orgullo intelectual y espiritual, y, en fin, todo lo que se opone al espíritu de fe y confianza en Dios, para llegar a amar al Señor *perfectamente*, "con todo el corazón, alma, fuerzas y espíritu (1)", y *al prójimo*, amigo o enemigo, *como a sí*

(1) Luc., x, 27.

mismo (1). Necesaria es también gran constancia, firmeza, paciencia y longanimidad para perseverar en la caridad, a pesar de las dificultades, como dice el Apóstol: "Todos los que quieren vivir virtuosamente según Jesucristo, han de padecer persecución" (2).

No nos hemos de extrañar de que San Juan de la Cruz, al describir el camino que con más seguridad y rapidez conduce a la *total perfección* de la vida cristiana, diga que no es posible llegar a ella sin pasar por la *purificación pasiva de los sentidos*, que señala, según él, la entrada en la vía iluminativa, y por la purificación pasiva del espíritu, que se halla en el umbral de la vía unitiva, a condición de entenderla no como rebajada, sino en su pleno desenvolvimiento normal, en los siervos de Dios que la Iglesia nos pone por modelos.

San Juan de la Cruz, para demostrarnos que la *purificación activa* que nos imponemos a nosotros mismos no basta, escribe, en efecto: "Porque por más que el alma se ayude, *no puede ella* activamente *purificarse* de manera que esté dispuesta en la menor parte *para la divina unión de perfección de amor, si Dios no la toma* y la purga en aquel *fuego oscuro para ella*, cómo y de la manera que habemos de decir" (3). Por ahí se echa bien de ver la necesidad de la cruz, afirmada por el Evangelio y por toda la espiritualidad cristiana. Aquí, como en toda la obra, queremos emplear términos sobrios, pero tradicionales, para evitar toda exageración.

"En esta noche oscura, continúa el santo, comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando de *estado de principiantes*, que es de los que meditan en el camino espiritual, y las comienza a poner *en el de los aprovechantes*, que es ya el de los contemplativos, para que, pasando por aquí, lleguen al estado de *perfectos*, que es el de la divina unión del alma con Dios" (4).

(1) Dícenos asimismo Nuestro Señor: *Amaos los unos a los otros* (aun a vuestros enemigos) *como yo os he amado*" (Joan., xv, 12). Cuando uno cumple este precepto aun teniendo ocasión de vengarse de su enemigo, si alguien preguntase "si esto es ascética o mística", tal pregunta parecería ridícula y pedante, por querer clasificar en tal o cual categoría una acción que es un ferviente vuelo de la vida hacia el Señor.

(2) II Tim., III, 12.

(3) *Noche oscura*, l. I, c. 3.

(4) *Ibid.*, l. I, c. 1.

Al principio queda el alma destetada de los consuelos sensibles, útiles en un momento, pero perjudiciales cuando se los busca por ellos mismos. De ahí la necesidad de la purificación pasiva de los sentidos, que conduce al alma a la aridez sensible y la eleva a una vida espiritual mucho más desprendida de los sentidos, de la imaginación y del razonamiento. Mediante *los dones del Espíritu Santo* uno recibe aquí un conocimiento intuitivo que ,a pesar de cierta muy penosa oscuridad, nos inicia maravillosamente en las cosas de Dios. Nos las hace penetrar, a veces, en un momento, como no nos lo haría la meditación durante meses y aun años. Para resistir a las tentaciones contra la castidad o la paciencia, que se presentan con frecuencia en esta noche de los sentidos, son a veces necesarios heroicos actos de esas virtudes, que resultan extremadamente fructuosos.

Hay en esta noche de los sentidos un *claroscuro* muy sorprendente. La sensibilidad entra en la oscuridad y aridez por la desaparición de las gracias sensibles, en las que el alma se demoraba con egoísta complacencia. Mas las facultades superiores comienzan, en medio de esta oscuridad, a ser esclarecidas por una lumbre de vida, que sobrepasa a la meditación razonada e inclina a dirigir la mirada amorosa y prolongada a Dios, durante la oración.

Después de haber tratado de esta purgación, San Juan de la Cruz hace notar: "Salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu, que es el de *los aprovechantes y aprovechados,* que por otro nombre llaman *vía iluminativa o de contemplación infusa*" (1). Es este texto uno de los más importantes de todas las obras de San Juan de la Cruz. Ya tendremos ocasión de volver sobre él y comprender toda su importancia y alcance.

Pero, aun después de todo esto, para que el alma quede libre de los defectos de los aprovechantes, y de la disimulada soberbia que en ellos subsiste, es necesaria otra *purificación pasiva*, que es la del espíritu (2).

Ésta se encuentra en ciertas almas mucho más adelantadas

(1) *Noche oscura,* l. I, c. XIV: "Vía iluminativa o de contemplación infusa."

(2) *Noche oscura,* l. II, c. I y II: En este capítulo II, se dice, a

que desean ardientemente el bien, pero que pretenden que ese bien sea hecho por ellas o a su manera. Y deben quedar purificadas de este humano apego a su propio juicio, a su demasiado personal manera de ver, querer y obrar, a esta exagerada inclinación a las obras en las cuales se sacrifican. Esta purificación, si la saben sobrellevar con paciencia, en medio de las tentaciones contra las tres virtudes teologales, centuplica su fe, su esperanza y su amor de Dios y del prójimo.

Esta purificadora prueba se presenta en muy variadas formas en la vía puramente contemplativa y en la que se entrega al apostolado. También difiere según que tenga por fin el levantar, ya desde aquí abajo, a una elevada perfección, o que se produzca solamente al fin de la vida, para ayudar a las almas a pasar, en parte al menos, su *purgatorio antes de la muerte,* haciendo méritos, *creciendo en el amor,* en vez de hacerlo después de la muerte, sin merecer.

El dogma del purgatorio confirma así la necesidad de esta purgación pasiva de los sentidos y del espíritu (1).

En este punto se presenta de nuevo el *claroscuro,* superior al de la noche de los sentidos. El alma parece despojada de las ilustraciones y de la facilidad de orar u obrar; cosas

propósito de las imperfecciones de los aprovechados, que son "más *incurables* por tenerlas ellos por más espirituales que las primeras... Por tanto, para venir a ella (a la divina unión), *conviénele al alma entrar* en la segunda noche del espíritu, donde desnudando el sentido y espíritu perfectamente de estas aprensiones y sabores, le han de hacer caminar en oscura y pura fe, que es propio y adecuado medio por donde el alma se une con Dios." Ítem, *Noche oscura,* l. II, c. XVIII: acerca de las fluctuaciones, subidas y bajadas, antes de llegar el alma "*al estado de paz definitivo y a estado de perfección,* que consiste en *el perfecto amor de Dios y menosprecio propio.*"

(1) *Noche oscura,* l. II, c. XX, donde se dice: "Porque éstos, que son pocos, por cuanto ya por el amor están purgadísimos, no entran en el purgatorio."

Para San Juan de la Cruz, *la plena perfección posible en esta vida* no se encuentra sino en la unión trasformante. Cf. *Cántico espiritual,* p. III, est. 22, fin: "Porque en este estado ni demonio, ni carne, ni mundo, ni apetitos molestan. Porque aquí se cumple lo que también se dice en los *Cantares:* Ya pasó el invierno y se fué la lluvia, y parecieron las flores en nuestra tierra." Encuentra entonces el alma muy santa alegría en los sufrimientos en unión con Nuestro Señor (estr. 24), y *todas las virtudes* llegan a perfecto desarrollo (estr. 24), como también *los dones del Espíritu Santo* (estr. 26 y *Subida del Monte Carmelo,* l. III, c. I).

en las que se complacía demasiado por un resto de amor propio y de soberbia. Pero en esta noche del espíritu amanece una gran claridad; en medio de las tentaciones contra la fe y la esperanza, comienzan a resaltar, poco a poco, los motivos formales de las tres virtudes teologales. Y son como tres estrellas de primera magnitud: la verdad primera revelante, la misericordia auxiliadora y la soberana bondad de Dios. El alma llega a amar a Dios con gran pureza y con todas sus fuerzas; y le adora en espíritu y en verdad.

Ya volveremos sobre este tema con mayor detenimiento (1). Pero lo que acabamos de decir era necesario para no rebajar la elevación del *completo* desenvolvimiento *normal* de la vida cristiana. Esta *cima*, accesible ya aquí abajo, es, como lo hemos visto, la misma que expuso Nuestro Señor, desde el principio de su ministerio, en las *ocho bienaventuranzas evangélicas* predicadas en el Sermón de la montaña. Ahora bien, estas bienaventuranzas se encuentran sobre el orden de la simple ascesis; son verdaderamente de orden místico, como *la purgación pasiva* de que acabamos de hablar (2).

La total perfección cristiana y la contemplación

Esta afirmación de San Juan de la Cruz: que la plena perfección cristiana supone las purgaciones pasivas de los sentidos y del espíritu está preñada de consecuencias.

De ahí se sigue que *la contemplación infusa* de los misterios de la fe está dentro de la vía normal de la santidad, porque, como lo muestra el santo (3), comienza con la purgación pasiva de los sentidos, en la aridez de la sensibilidad. Dícese comúnmente que las raíces de la ciencia son amargas, y los frutos dulces. Lo mismo hay que decir de las raíces y los frutos de la contemplación infusa; y sería grave error

(1) Al principio de la III y IV parte de esta obra.

(2) El carácter *pasivo* de esta purgación —lo iremos viendo más adelante— pertenece a un orden superior a la simple ascesis o ejercicio de las virtudes según nuestra propia actividad. En otro lugar hemos tratado más detenidamente esta cuestión. Cf. t. I, p. 176-214, de *Perfection chrétienne*, y *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. II, p. 458-657.

(3) *Noche oscura*, l. I, c. IX: Las tres señales de la purgación pasiva de los sentidos.

confundir ésta con las consolaciones, que no siempre la acompañan.

Hoy no hay nadie que sostenga que la contemplación infusa de los misterios de la fe sea una gracia *gratis data*, como la profecía o el don de lenguas. En opinión de todos, aquélla corresponde al orden de la gracia santificante o "gracia de las virtudes y dones", y procede de la fe iluminada por los dones de inteligencia y de sabiduría, de la fe penetrante y sabrosa.

En fin, si bien no es posible merecer *de condigno* la gracia actual eficaz de la contemplación infusa, no se sigue de ahí que tal gracia no se encuentre en el camino normal de la santidad. Tampoco es capaz el justo de merecer la gracia de la perseverancia final (o el estado de gracia en el momento de la muerte, ya que tal estado es el principio mismo del mérito), y sin embargo, la gracia de la perseverancia final es necesaria para conseguir la vida eterna. De la misma manera, podemos merecer la gracia eficaz que preserva del pecado mortal y nos mantiene en estado de gracia (1). Pero estos dones que el justo no puede propiamente *merecer*, puede obtenerlos pidiéndolos con humildad, confianza y perseverancia. Está escrito: "*Optavi et datus este mihi sensus et venit in me spiritus sapientiæ:* rogué, y se me dió la sensatez, y el espíritu de sabiduría vino a mí" (Sabid., VII, 7).

Se comprende por lo dicho, que la contemplación infusa de los misterios de la fe es *moralmente necesaria para la perfección cristiana integral.* Así como, según el Concilio Vaticano (Denzinger, 1786), la revelación del conjunto de las verdades naturales de la religión es moralmente necesaria para que todas estas verdades "puedan ser por todos fácilmente conocidas, con firme certidumbre y sin mezcla de error", de igual manera sin la contemplación infusa, que procede de la fe iluminada por los dones, muy pocos serían los cristianos que llegasen a la perfección; y aquella que alcanzasen sería una *perfección rebajada,* y, en forma alguna, *la completa perfección cristiana* de que habló Jesús en el Sermón de la montaña, al predicar *las bienaventuranzas*. Éstas, en efecto, son, como lo enseñan San Agustín y Santo Tomás, los más elevados actos de las virtudes cristianas per-

(1) Cf. *Perfection chrétienne et contemplation,* t. II, p. 512 ss.

feccionadas por los dones (1). La doctrina de San Juan de la Cruz traída más arriba es pues del todo conforme con lo que en el Evangelio se dice de las bienaventuranzas, y a la manera como lo han entendido San Agustín y Santo Tomás.

El autor de la *Imitación* dice igualmente, l. III, c. XXXI: "*¿Por qué razón hay tan pocos contemplativos? Porque muy pocos saben separarse enteramente de las criaturas perecederas*". Hay en esto, como dice Santa Teresa, "*muchos llamados y pocos elegidos*" (V. Morada, c. I).

No confundamos, por lo demás, la cuestión: "¿Entra la contemplación en el camino normal de la santidad?", con esta otra: "¿Pueden llegar a ella todas las almas justas, en cualquier ambiente, con cualquier formación y dirección?"

Asimismo, no hay que confundir la cuestión: "¿Es la gracia habitual, *por su naturaleza*, el germen de la vida eterna?", con esta otra: "¿Se salvan todos los bautizados, o, al menos, la mayor parte?", o con ésta: "¿Se salva la mayoría de aquellos que han perseverado durante algunos años?"

Aun en el caso de tener las almas interiores buena voluntad, puede acaecer que no tengan la suficiente generosidad para llegar a la *perfección absoluta*. Estas últimas palabras designan no sólo la esencia, sino también la integridad de la perfección. Para alcanzarla, son de suma utilidad una buena formación y dirección, aunque Dios suple a ellas en favor de las almas generosas.

Tampoco podemos echar en olvido que el llamamiento a la intimidad con Dios, como a la vida cristiana, puede ser, ya general o remoto, ya particular o próximo. Este último, a su vez, puede ser suficiente o eficaz; y éste, eficaz con relación a los grados inferiores, o a los grados superiores de la unión con Dios.

En fin, en las obras de autores como Santa Teresa o San Juan de la Cruz, es preciso distinguir aquello que es principio general o al menos conclusión principal, de lo que sólo es respuesta a una dificultad accidental. De lo contrario, se

(1) Apenas se encontraría un tomista que osara negar esta proposición: "Plena actuatio normalis doni sapientiæ haberi nequit sine contemplatione infusa, quæ proprie dicitur infusa prout non potest esse sine speciali inspiratione Spiritus Sancti."

confundiría lo que debe ser con lo que de hecho es la perfección ideal, y con lo que está lejos de ella.

No hay que rebajar la elevación de *la meta* a la que se debe aspirar y conseguir; preciso es considerarla tal como nos la expuso Nuestro Señor al predicar las bienaventuranzas. En cuanto a los *medios*, la prudencia ha de proponerlos con la moderación que considera las diversas condiciones en que se encuentran las almas, según estén entre los principiantes o los adelantados.

Así se mantiene a salvo la elevación del fin que hay que alcanzar, no menos que el realismo de una dirección verdaderamente práctica. Importa sobre todo no perder de vista la grandeza del fin.

CAPÍTULO DUODÉCIMO

LA PERFECCIÓN Y EL PRECEPTO DEL AMOR DE DIOS

I. ¿El precepto fundamental, es ilimitado? — II. El amor de Dios no está en un justo medio. — III. El deber de avanzar en el camino de la eternidad. — IV. Consecuencias que se siguen.

Hemos visto que la perfección cristiana consiste especialmente en la caridad, y que nos ha sido descrita en toda su elevación, por Nuestro Señor, en las ocho bienaventuranzas. Conviene preguntarse ahora si la perfección cristiana, así entendida, es sólo *aconsejada* a los cristianos, o si, por *el precepto supremo*, deben todos tender a ella. Esto equivale a preguntarse cuál es el sentido exacto y el alcance del doble precepto del amor de Dios y del amor del prójimo.

¿El precepto fundamental es ilimitado?

Han creído algunos que para observar a la perfección el precepto supremo del amor de Dios y del prójimo, no es necesario poseer una gran caridad. Según esa opinión, la perfección no caería dentro del alcance de este precepto, antes bien *lo superaría*, ya que consistiría en el cumplimiento de ciertos consejos de caridad, superiores al mismo precepto fundamental (1).

(1) Tal es el modo de ver de Suárez, *de Statu perfectionis*, c. XI, nº 15-16, quien, aun reconociendo que es lo más cierto que San Agustín y Santo Tomás enseñan que la perfección no es sólo *de consejo*, sino *de precepto*, por estar ordenada por el supremo mandamiento como *el fin* al cual todos debemos tender, responde por la negativa: "Respondeo nihilominus, si proprie et in rigore loquamur, perfectionem supererogationis non solum non præcipi, *ut materiam* in quam obligatio præcepti cadat, verum etiam neque per modum finis in præceptis contineri."

A continuación admite Suárez por sobre el precepto del amor a

Como consecuencia, y siempre dentro de esa opinión, el precepto supremo tendría un límite.

Esto parecería cierto si se mirasen las cosas superficialmente. Santo Tomás, al plantear este problema, se dió cuenta perfecta de esa apariencia que podría inducir a error, al notar a modo de dificultad u objeción: "Si la perfección fuera de precepto, todos estarían *obligados* a ella; pero es falso que todos estén obligados a la perfección" ([1]).

Y da una respuesta tan sencilla como profunda: Todos *tienen obligación*, de manera general, de *tender* a la perfección, cada uno según su condición, sin *estar obligados* a ser ya perfectos de hecho.

Queda uno sorprendido al ver que algunos teólogos modernos, y no de los de menor categoría, desconociendo, sobre este punto fundamental en espiritualidad, la doctrina de los más grandes maestros, hayan hecho de esta objeción su propia tesis.

Santo Tomás hace ver con toda claridad que el precepto supremo nos *obliga a todos, de un modo general, a tender* a la perfección de la caridad al menos *según la vía ordinaria*, si bien los votos de religión no obligan sino a aquellos que los han hecho a tender a ella según *el modo especial de su vocación.*

Dios, que en su opinión es limitado, ciertos consejos de caridad superiores a los de pobreza, castidad y obediencia, virtudes que ciertamente son inferiores a la caridad.

Según este autor, la perfección consiste *esencialmente* en estos consejos de caridad, e instrumentalmente en los otros tres que les están subordinados como medios (cf. ibid., nº 16).

Esta doctrina de Suárez fué extensamente criticada por el gran canonista Passerini, O. P., que fué a la vez profundo teólogo, siempre fiel a Santo Tomás. Véase su obra *De hominum statibus et officiis*, II, II, q. 184, a. 3, nº 70 y 106, donde demuestra que la doctrina de Suárez es contraria a la de San Agustín y Santo Tomás, conservada por San Antonino, Cayetano y Valencia. Aunque Santo Tomás habla alguna vez de *perfectio supererogationis*, es en distinto sentido que Suárez, enseñando que los tres consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia no son obligatorios.

Se echará bien de ver cuánta razón tenía Passerini, si se examina el artículo de Santo Tomás, II, II, q. 184, a. 3, que vamos a traducir.

([1]) II, II, q. 184, a. 3, 2 obj.: *¿En qué consiste la perfección: en el cumplimiento de los preceptos, o en el de los consejos?*

He aquí cómo se expresa el santo Doctor ([1]): "Se dice en el *Deuteronomio*, VI, 5: *Amarás al Señor Dios tuyo con todo tu corazón;* y en *el Levítico*, XIX, 18: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo.* Y Nuestro Señor añade: *En estos dos preceptos se resume toda la ley y los profetas.* Ahora bien, la perfección de la caridad, que es la perfección de la vida cristiana, consiste precisamente en amar a Dios de todo corazón y al prójimo como a nosotros mismos. Por consiguiente la perfección consiste primaria y esencialmente en el cumplimiento de los preceptos (y no en el cumplimiento de los consejos de pobreza, castidad y obediencia).

"Para comprender esto bien, hay que notar que la perfección consiste primaria y esencialmente en una cosa, y secundaria y accidentalmente en otra.

"*Esencialmente* (o especialmente) la perfección de la vida cristiana consiste *en la caridad;* principalmente en el amor de Dios, y luego en el amor del prójimo; éste es el objeto de los dos principales *preceptos* de la ley divina. Pero se engañaría quien creyera que el amor de Dios y del prójimo no constituye el objeto de una ley sino en cierta manera, es decir *hasta cierto grado* más allá del cual este amor no sería ya sino simple *consejo.* No. El enunciado del mandamiento es claro y nos enseña en qué consiste la perfección: *Amarás al Señor de todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, con todo tu espíritu.* (¿Dónde está la limitación?) Las dos expresiones *todo* y *entero o perfecto* son sinónimas. Igualmente se nos dice: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo,* y todos nos amamos, por decirlo así, sin límites *(maxime)* ([2]).

"Y esto es así, porque, según la enseñanza del Apóstol (I Tim., I, 5), *la caridad es el fin del mandamiento y de todos ellos.* Pero el *fin* no se presenta a la voluntad según tal grado o límite, sino en su totalidad, y en eso difiere de los medios. Se quiere el fin o no se lo quiere; *no es posible quererlo a medias,* como enseña Aristóteles (I *Polit.*, c. III).

([1]) *Ibid.*, Sed contra y corp. art.

([2]) Todos deben, en efecto, por caridad, desear para sí la salvación y la vida eterna; y no sólo en tal o cual grado inferior de gloria, sino la vida eterna sencillamente, sin fijarle ningún límite, porque ignoramos a qué grado quiere Dios elevarnos.

¿Busca el médico curar a medias al enfermo? Claro que no; a lo que pone medida es al medicamento, no a *la salud que se busca y procura toda entera.* Evidentemente, pues, la perfección consiste esencialmente en los preceptos. También San Agustín nos dice en su libro *De perfectione justitiæ*, c. VIII: ¿Por qué, pues, no se impondría al hombre esta perfección, aunque nadie la consiga (plenamente) en esta vida? (1).

"*Secundariamente* la perfección consiste en la práctica de los consejos, en cuanto son *instrumentos* preciosos (mas no indispensables) para alcanzarla. En efecto, todos los consejos, igual que los preceptos, están ordenados a la caridad, con una diferencia sin embargo. Los preceptos inferiores al gran mandamiento del amor tienen como fin apartar lo que es *contrario* a la caridad y la destruiría; mientras que los consejos evangélicos tienen como fin hacer a un lado lo que *estorba* el perfecto ejercicio de la caridad, sin ser, sin embargo, contrario a ella, tal como el matrimonio, la necesidad de ocuparse de negocios seculares, y cosas de este jaez. Que es lo que enseña San Agustín (*Enchiridion*, c. XXI): «Preceptos... y consejos... son bien observados cuando se los practica con el fin de amar a Dios y al prójimo por Dios, en este mundo y en el otro»."

Así se expresa Santo Tomás y añade:

Por lo cual en las *Conferencias de los Padres*, I, c. VII, el abad Moisés dice: "Los ayunos, las vigilias, la meditación de las Escrituras, la desnudez y la privación de los bienes externos no son la perfección, sino *instrumentos o medios* de perfección; no la hacen ellos, pero por su medio se llega a la perfección" con mayor rapidez y seguridad (2). Se puede ser voluntariamente pobre por motivos no religiosos, por

(1) "Cur ergo non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat?" San Agustín quiere decir que aun la perfección del cielo cae bajo el precepto del amor de Dios, no como cosa que inmediatamente se ha de conseguir, sino como el fin al cual *todos deben* tender, según lo explica Cayetano, in II, II, q. 184, a. 3.

(2) En este sentido dijo Nuestro Señor al joven rico: "Si quieres ser perfecto, vete, *vende lo que tienes*, dalo a los pobres, *y tendrás un tesoro en el cielo;* después ven y sígueme" (Mat., XIX, 21). Como lo nota Santo Tomás (loc. cit. ad 1), éste es el camino que conduce a la perfección, que consiste en seguir a Jesús por el amor.

desprecio filosófico de las riquezas; y asimismo se puede serlo por amor de Dios, como San Francisco, pero eso no es indispensable para la perfección.

Por eso es posible alcanzar la santidad en el matrimonio sin la práctica efectiva de los consejos, aunque a condición de poseer *el espíritu de ellos*, que es el espíritu de desasimiento de los bienes terrenos por amor de Dios.

Demuestra todo esto que la perfección consiste sobre todo en el cumplimiento cada vez más generoso del mandamiento supremo, que es ilimitado. No sería posible fijar límites al texto definitivo del *Deuteronomio:* "Amarás al Señor Dios tuyo de todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, con todo tu espíritu" (1), y no a medias. Es decir que todos los cristianos a quienes se dirige este precepto *tienen el deber*, si no ya de poseer la perfección de la caridad, sí, al menos, de *tender* a ella, cada uno según su condición: éste en el matrimonio, aquél en el estado sacerdotal o religioso. Para todos, no sólo es *mejor* aspirar a esta perfección de la caridad, sino que es un deber que se identifica con el de caminar siempre hacia el cielo, donde reinará plenamente el amor de Dios, amor que nadie ni nada será capaz de destruir o empequeñecer.

El amor de Dios no consiste en el justo medio

La doctrina según la cual el mandamiento supremo es universal e ilimitado, la veremos plenamente confirmada, si consideramos que el fin, del que aquí se trata, no es un fin intermedio o relativo, como la salud, por ejemplo, sino que es el fin último, Dios mismo, que es *el bien infinito*. Si el enfermo desea la salud íntegra y completa, con cuánta más razón no deberemos nosotros desear el amor de Dios sin limitar ese deseo a tal o cual grado; porque ignoramos el nivel o altura a la que nos quiere Dios elevar, y nos elevará, sin duda, si le somos fieles y aspiramos a el con generosidad.

"*El hombre*", dice Santo Tomás, "*nunca puede amar a Dios tanto como éste debe ser amado; tampoco es posible*

(1) *Deuteronomio*, VI, 5; Luc. X, 27.

creer ni esperar en Él tanto como debemos" (1). Al revés, en efecto, de lo que sucede con las virtudes morales, las virtudes teologales no consisten esencialmente en un justo medio: su objeto, su motivo formal su medida esencial es el mismo Dios, su verdad y bondad infinitas.

Estamos lejos de la *aurea mediocritas* de que hablaba Horacio. En su calidad de epicúreo, ya disminuía grandemente el justo medio de las virtudes morales. El verdadero justo medio de estas virtudes no es solamente el de un cálculo interesado que, sin amor de la virtud, huye los inconvenientes de los vicios opuestos entre sí; el verdadero justo medio es ya una *altura o cima:* el de la recta razón y del bien honesto buscado por su propio valor, por encima de lo útil y deleitable. Pero esta *cumbre o altura* no tiene elevación infinita, es la regla racional que gobierna nuestros actos en el uso de los bienes externos y en nuestras relaciones con nuestros semejantes. Por ejemplo, en presencia de ciertos peligros, se impone tener valor, y aun no tener miedo a la muerte, cuando la patria está en peligro. Pero exponerse a la muerte sin motivo justificado, eso no sería valor, sino temeridad. Y hay además sacrificios que la patria nunca nos puede exigir.

La patria no es Dios, y no nos puede exigir que la amemos sobre todas las cosas, sacrificándole nuestra fe cristiana, la práctica de la verdadera religión y nuestro porvenir eterno. Esto sería amar a la patria demasiado.

En cambio, por encima de las virtudes morales, las virtudes teologales, que tienen a Dios como objeto y motivo inmediato, no pueden consistir esencialmente en un justo medio. *Nunca podemos amar a Dios demasiado, crear o esperar en él más de lo debido;* nunca podemos amarle como debe ser amado. Por aquí se echa de ver que el precepto fundamental no tiene límites: nos obliga a todos a aspirar a Dios, ya aquí en la tierra, con un amor purísimo e ilimitado.

Si la esperanza se encuentra en el punto medio entre la desesperación y la presunción, no es que el presuntuoso espera demasiado en Dios, sino que desplaza el motivo de la esperanza confiando en lo que Dios nunca puede prometer, como el perdón sin verdadero arrepentimiento. De igual

(1) I, II, q. 64, a. 4: *¿Consisten las virtudes teologales en un justo medio?*

manera, la credulidad no consiste en creer demasiado en Dios, sino en tomar como revelado por él lo que sólo es producto de la humana fantasía (1).

Nadie podría, pues, creer demasiado en Dios, esperar en él o amarle más de lo justo. Olvidar con los epicúreos que el justo medio racional es ya una cumbre o cosa perfecta, y querer hacer consistir las virtudes teologales esencialmente en un justo medio, como sucede con las virtudes morales, es cosa propia de la *mediocridad* o de la tibieza, erigida en sistema, bajo pretexto de moderación. Lo mediocre es un intermedio entre el bien y el mal, más cercano al mal que al bien; el justo medio razonable es ya una altura: el bien moral; el objeto de las virtudes teologales es la Verdad y el Bien infinitos.

Esta verdad la han puesto muy bien de relieve algunos autores, haciendo el parangón del hombre mediocre con el cristiano verdadero (2).

La obligación de adelantar en el camino de la eternidad

Otro motivo, en fin, por el cual se demuestra que el precepto del amor no tiene límites, es que nos encontramos *en viaje hacia la eternidad*, y que en él avanzamos cuando aumentamos en el amor de Dios y del prójimo; por consiguiente, nuestra caridad *debe ir siempre en aumento* hasta el término del viaje; esto no es sólo un consejo, una cosa mejor; no, es una cosa que así *debe ser*, y aquel que no tu-

(1) Santo Tomás, I, II, q. 64, a. 4: "*Per accidens* (non per se) *potest in virtute theologica considerari medium, et extrema ex parte nostra*" (v. gr. fides est per accidens inter incredulitatem et credulitatem, spes inter desperationem et præsumptionem).

(2) Cf. Ernesto Hello, *L'Homme*, II, c. viii: El hombre mediocre. "El hombre verdaderamente mediocre siente un poco de admiración por todas las cosas; pero ninguna admira con entusiasmo... Encuentra insolente toda afirmación, porque ésta excluye la proposición contradictoria. Y si eres un poco amigo y otro poco enemigo de todas las cosas, te admirará por sabio y reservado. El hombre mediocre proclama que todas las cosas tienen su lado bueno y su parte mala, y que no se debe ser absoluto en los juicios. Si resueltamente afirmas la verdad, el mediocre dirá que tienes demasiada confianza en ti mismo. El hombre mediocre lamenta que existan dogmas en la religión cristiana; su deseo sería que enseñase *sólo la moral;* y

viere voluntad de crecer en la caridad, ofendería a Dios Nuestro Señor. El camino o la ruta a la eternidad no se hizo para que nos instalemos en ella y nos durmamos; se hizo para caminar sin descanso. Para el viajero que todavía no ha llegado al término de su peregrinación, existe un mandato, no un consejo, que le obliga a ir siempre adelante; de la misma manera que un niño *debe* ir creciendo, según *ley* de la naturaleza, si no quiere quedar en enanillo ridículo y deforme (1).

Ahora bien, cuando se trata de caminar hacia Dios, no es el cuerpo, sino el espíritu el que avanza *gressibus amoris*, a paso de amor, dice San Gregorio Magno, progresando en la caridad, que debe llegar a ser amor siempre más puro y más ardiente. Y esto es lo que principalmente hemos de pedir en la oración; y en eso se resumen las primeras peticiones del *Padre nuestro*.

¿Se seguirá de aquí que *quebranta* este precepto aquel que no lo cumpla con toda perfección?

De ningún modo; porque, como dice Santo Tomás (2), "para no incurrir en esta transgresión basta con observar la ley de la caridad en alguna forma, como lo hacen los principiantes.

"La perfección del amor divino está incluída, es cierto, *toda entera (universaliter)* en el objeto del precepto; ni siquiera la perfección del cielo está excluída, ya que es el fin hacia el cual *es preciso* aspirar, como dice San Agustín (3); pero la transgresión del precepto se evita practicando, aunque sea de manera imperfecta, la perfección de la caridad.

"Ahora bien, el grado *más imperfecto* del amor de Dios

si le dices que la moral radica en los dogmas, te responderá que exageras... Si la palabra exageración no existiera, el hombre mediocre la inventaría.

"El mediocre parece habitualmente modesto; no puede ser humilde, a no ser que deje de ser mediocre. El hombre humilde desprecia todas las mentiras, aunque todo el mundo las ensalce; y cae de rodillas ante la verdad... Si un hombre naturalmente mediocre se hace cristiano de verdad, deja en absoluto de ser mediocre... El que ama no es mediocre jamás."

(1) II, II, q. 184, a. 3, ad 3.

(2) *Ibid.*, ad 2.

(3) *De perfectione Justitiæ*, c. VIII; *De Spiritu et littera*, c. XXXVI.

consiste en no amar ninguna cosa *más que a Dios*, o *contra Dios*, o *tanto como a Dios;* y el que no alcanzare este grado de perfección, en ninguna forma cumple el precepto. Hay, por el contrario, otro grado en la caridad que no puede ser alcanzado aquí abajo, y consiste en amar a Dios con todas nuestras posibilidades, de tal forma que ese amor *tienda siempre actualmente*, en acto y realidad, hacia él. Tal perfección sólo es posible en el cielo, y no es posible, por consiguiente, transgredir un precepto que no nos obliga aquí en la tierra. Tampoco lo traspasamos por el hecho de no alcanzar los grados medios de la perfección, con tal que lleguemos al ínfimo grado."

Es claro, sin embargo, que aquel que se contentase con poseer ese mínimo de caridad, sin pasar adelante, no cumpliría en toda su perfección el mandamiento supremo: "Amarás al Señor de todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas, con todo tu espíritu."

Sería un error pensar que *sola* la caridad imperfecta es de precepto, y que los grados de esta virtud, superiores al grado ínfimo, son solamente de consejo. Éstos también caen bajo el precepto, si no como cosa que se ha de realizar inmediatamente, al menos como término al que se debe aspirar: *si non ut materia, saltem ut finis* (1). Así, en virtud de la ley de su desarrollo, ha de crecer el niño para hacerse un hombre y no quedarse en niño perpetuo o en lastimoso enano. Lo mismo en el orden espiritual (2). *La ley del crecimiento* tiene graves exigencias; si la semilla divina que fué echada en nosotros por el bautismo, no germina, corre grave riesgo de perecer y ser ahogada por las malas hierbas, como se narra en la parábola del sembrador. En el camino de la salvación, los anormales no son seguramente los verdaderos místicos, sino que son *los retardados y los tibios.*

La perfección es la meta a la cual todos deben aspirar, cada uno según su condición.

Este punto capital de la doctrina espiritual, olvidado por algunos teólogos modernos, ha sido puesto de relieve en 1923 por S. S. Pío XI en su Encíclica *Studiorum ducem*, en la que

(1) Así se expresan Cayetano, in II, II, q. 184, a. 3, y Passerini, *De hominum statibus et officiis*, in II, II, q. 184, a. 3, nº 70, 106.

(2) SANTO TOMÁS, *loc. cit.*, ad 3.

Santo Tomás es proclamado maestro indiscutible, no solamente en dogmática y moral, sino también al sentar las bases y principios de la ascética y la mística. Pío XI insiste particularmente sobre este punto: que, como lo enseñó el angélico Doctor, la perfección cristiana de la caridad cae bajo el mandamiento supremo, como el fin hacia el cual debemos aspirar todos, cada cual según su género de vida (1).

S. S. Pío XI recordaba el mismo año, en otra Encíclica, que San Francisco de Sales enseñó idéntica doctrina (2).

De ahí derivan tres consecuencias que desarrollaremos luego:

1º *En el camino hacia Dios, el que no avanza retrocede.* ¿Por qué? Porque es una ley fija que es preciso avanzar sin descanso; y que el que no avanza es un *alma retrasada,* como un tren que se detiene demasiado en las estaciones y no llega a su debida hora, o como un niño que, al no desarrollarse convenientemente, se torna en un anormal.

(1) Encíclica *Studiorum ducem,* 29 de junio de 1923: "Illa hinc erat certissima doctrina, amorem Dei numquam non oportere crescere "ex ipsa forma præcepti: *Diliges Dominum tuum ex toto corde tuo;* totum enim et perfectum idem sunt... Finis præcepti caritas est, ut Apostolus dicit, I Cor., XII, 8; in fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quæ sunt ad finem" (II, II, q. 184, a. 3). Quæ ipsa est causa quare *sub præceptum perfectio caritatis cadat tanquam illud quo omnes pro sua quisque conditione niti debent.*"

(2) En esta Encíclica escrita con motivo del tercer centenario de San Francisco de Sales, 26 de enero de 1923, se lee: "Cristo constituyó la Iglesia santa y fuente de santidad; y todos los que la toman por guía y maestra deben, por voluntad divina, tender a la santidad de vida: "*Es voluntad de Dios,* dice San Pablo, *que os santifiquéis.*" ¿Qué clase de santidad es necesaria? El mismo Señor lo declara diciendo: "*Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial.*" Que a nadie pase por las mientes que tal invitación se dirige a un pequeño número de elegidos, y que a todos los demás es lícito contentarse con inferior grado de virtud. Esta ley obliga claramente a todos sin excepción. Por lo demás, todos los que llegaron a las cumbres de la vida cristiana, y en todas las edades y de todas las clases son innumerables, según el testimonio de la historia, todos ellos conocieron las mismas debilidades de la naturaleza que los demás y pasaron por los mismos peligros. En efecto, San Agustín dice magníficamente: "Dios nunca ordena lo imposible, mas al dar algún precepto, nos manda cumplirlo en la medida de nuestras fuerzas y pedir lo que nuestras fuerzas no pueden." Acerca de esta enseñanza, véase San Francisco de Sales, *Tratado del amor de Dios,* l. III, c. I.

2º *El progreso en la caridad debería ser más rápido* a medida que nos acercamos a Dios. Así el movimiento de la piedra que cae es más acelerado cuando se acerca más a la tierra que entonces la atrae con más fuerza.

3º En fin, si tanta es la grandeza del mandamiento fundamental, no es posible dudar de que *las gracias actuales se nos van dando, constante y progresivamente, para ayudarnos a llegar a ese fin;* porque Dios no manda lo imposible. Nos ama más de lo que nos imaginamos, y es preciso corresponderle.

Después de amarle *con todo nuestro corazón*, aun sensiblemente, con un amor afectivo, debemos amarle *con toda nuestra alma,* con amor operante; *con todas nuestras fuerzas*, cuando llega el momento de la prueba; y finalmente, *con todo nuestro espíritu,* progresivamente desprendido de las fluctuaciones de la sensibilidad, a fin de que, una vez espiritualizados, seamos verdaderos "adoradores en espíritu y en verdad".

Toda esta doctrina demuestra que no es posible separar santificación y salvación, como los que dicen: "Yo nunca llegaré a santo, me basta con salvarme." Hay en esa manera de ver las cosas un error de perspectiva; la santificación progresiva es en realidad el camino de la salvación; en el cielo no habrá más que santos, y por eso todos y cada uno debemos aspirar a la santidad.

CAPÍTULO DÉCIMOTERCERO

LA PERFECCIÓN Y LOS CONSEJOS EVANGÉLICOS

I. Los tres consejos y las heridas del alma. — II. Los tres consejos y la restauración de la armonía original.

Hemos visto ya que, en virtud del supremo mandamiento, todos los fieles *deben* tender a la perfección de la caridad, cada cual según su condición y género de vida; y que no es posible conseguir esta perfección cristiana sin poseer *el espíritu de los consejos evangélicos*, que es el mismo espíritu de desasimiento de que nos habla San Pablo, al advertirnos que debemos usar los bienes de este mundo "*como si no los usásemos*", es decir sin detenernos en ellos, sin instalarnos en la tierra como si en ella debiéramos permanecer eternamente; no nos es permitido olvidar que somos *todos* peregrinos que vamos camino de la eternidad, y que *tenemos la obligación* de crecer en la caridad hasta el término de nuestro viaje. Es ésta una *obligación general* que deriva del precepto fundamental.

Pero además tienen algunos, como consecuencia de su vocación, *obligación especial* de aspirar a la perfección según un género de vida particular; por ejemplo el sacerdote, para ser digno ministro de Nuestro Señor, los religiosos, aun los que no son sacerdotes, y las religiosas, en razón de sus votos; todos éstos han de vivir, no sólo según el espíritu de los consejos, sino en *la práctica efectiva* de la pobreza, castidad absoluta y obediencia. Trataremos aquí de esa práctica efectiva de los tres consejos, con relación a la perfección cristiana y al remedio de nuestras heridas morales.

Los tres consejos evangélicos y las heridas del alma

Nuestro Señor dijo al joven rico del que habla el Evangelio de San Mateo, XIX, 21: "*Si quieres ser perfecto, anda,*

vende lo que tienes y da su precio a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; y ven luego y sígueme." El evangelista añade: "Al oír estas palabras, el joven se alejó triste, porque tenía grandes posesiones."

La práctica efectiva de los tres consejos evangélicos no es obligatoria ni indispensable para llegar a la perfección a la cual todos debemos aspirar; pero es un medio muy conveniente para conseguir más segura y rápidamente el fin, y no exponernos a quedarnos a mitad del camino.

Hemos dicho, en efecto, que no es posible alcanzar la perfección sin tener el *espíritu de los consejos,* o sea el espíritu de desasimiento. Pero es difícil adquirir tal espíritu sin la práctica efectiva de ese desasimiento que tan duro pareció al joven del evangelio.

Es posible alcanzar la santidad en el estado matrimonial, como Santa Clotilde, San Luis, la beata Ana María Taigi; pero es más difícil llegar a ella por ese camino. Es difícil estar poseído del espíritu de desprendimiento de los bienes terrenos, de los placeres no pecaminosos, y de la propia voluntad, si de hecho, no nos separamos de esas cosas. El cristiano que vive en el mundo está expuesto a dejarse absorber desmesuradamente por la preocupación de adquirir una situación o conservarla para sí o para los suyos, y olvidarse un tanto de que va camino de otra patria que no está en la tierra; y que para conquistarla se necesita, no precisamente talento en los negocios, sino la ayuda divina que obtenemos por la oración, y el fruto de la gracia, que son los méritos.

Se ve inclinado igualmente, en la vida de familia, a entretenerse en afecciones en las que encuentra legítima satisfacción a la necesidad de amar, olvidando que sobre todas las cosas debe amar a Dios, con todo su corazón, alma, fuerzas y espíritu. Y con frecuencia acaece que la caridad no es en él la llama viva que se levanta hacia Dios, vivificando todas las otras afecciones, sino una pequeña brasa que poco a poco se extingue bajo las cenizas. De ahí la facilidad con que tantos cristianos caen en el pecado, sin reflexionar apenas que el pecado es infidelidad a la divina amistad, que debería ser el más profundo sentimiento del corazón.

En fin, el cristiano que vive en el mundo está constantemente expuesto a hacer su voluntad, al margen, por decirlo así, de la de Dios; y después de haber concedido al-

gunos instantes a la oración, el domingo y acaso cada día por la mañana, a ordenar su vida desde un punto de vista puramente natural, con la razón más o menos deformada por el propio amor y los prejuicios o convenciones de su ambiente. Y así resulta que la fe se reduce prácticamente a unas cuantas verdades sagradas, aprendidas de memoria, pero que para nada influyen en su vida. La inteligencia está demasiado preocupada con los intereses terrenales y otras fruslerías; y al presentarse algunas graves dificultades que exigirían gran energía moral, cae uno en la cuenta de que el espíritu de fe está ausente; las altas verdades acerca de la vida futura, y de la asistencia con que nos socorre el Señor, resultan prácticamente ineficaces, son como verdades lejanas, perdidas entre la bruma, que nunca fueron asimiladas. Es que falta la fe práctica que haría descender la luz de los misterios en medio de las dificultades de la vida cotidiana.

Tales son los peligros con que tropieza el cristiano cuando no se esmera en practicar los consejos evangélicos en cuanto le es posible. Y si sigue resbalando por esta pendiente, se extravía y cae progresivamente en las tres enfermedades morales que radicalmente se oponen a los tres consejos; aquellas de que habla el apóstol San Juan cuando dice: "Todo lo que hay en el mundo, es *concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida:* lo cual no nace del Padre, sino del mundo" (I Joan, II, 16). Éstas son las tres llagas purulentas que destruyen las almas y les acarrean la muerte, alejándolas de Dios.

Estas tres plagas o heridas morales aparecieron en el mundo luego del pecado del primer hombre y de nuestros numerosos pecados personales. Para comprender su gravedad preciso es recordar que ellas reemplazan, a fondo, a *la triple armonía que existía en el estado de justicia original*, triple armonía que el Salvador pretende restablecer mediante los consejos evangélicos.

Allá en el primer día de la creación, existía perfecta armonía entre Dios y la criatura, entre el alma y el cuerpo, entre el cuerpo del hombre y los bienes inferiores. Existía *armonía entre Dios y el alma*, ya que ésta fué creada para

conocer a Dios, amarle y servirle, y así conseguir la vida eterna. El primer hombre, que había sido creado en "estado de santidad y de justicia original", era un contemplativo que conversaba familiarmente con Dios, como lo traen los primeros capítulos del Génesis. Su alma se nutría principalmente de las cosas divinas, "*un poco menos que los ángeles*" (Salm. VIII, 6); y a través de Dios consideraba todas las cosas y obedecía al Señor.

De esta superior armonía derivaba la que existía *entre el alma y el cuerpo* hecho para servir al alma. Como el alma estaba perfectamente subordinada a Dios, ejercía su imperio sobre el cuerpo; las pasiones o movimientos de la sensibilidad seguían dócilmente la dirección de la recta razón esclarecida por la fe, y el impulso de la voluntad vivificada por la caridad.

Había, en fin, *armonía entre el cuerpo y los bienes externos;* la tierra daba espontáneamente sus frutos, sin necesidad de gran trabajo, y los animales eran dóciles al hombre que había recibido el mando sobre ellos y no le hacían ningún mal.

El pecado vino a turbar esta triple armonía, destruyendo la más alta de las tres, e introdujo en su lugar el triple desorden, llamado por San Juan "el orgullo de la vida, la concupiscencia de la carne y la concupiscencia de los ojos".

El hombre se rebeló contra la ley de Dios, y el alma humana, *inclinada* desde este momento *a la soberbia*, va repitiendo con frecuencia: "*non serviam*, no obedeceré". Cesó en ese momento de nutrirse de la verdad divina, complaciéndose en sus pequeñas ideas, estrechas, falsas, sin fuste; pretendió crearse su propia verdad, y dirigirse solo, limitando cuanto le fué posible la autoridad de Dios, en lugar de recibir de su mano la dirección saludable que conduce a la verdadera vida.

Al rehusar someterse a Dios, perdió el alma su imperio sobre el cuerpo y sobre las pasiones, hechas para obedecer a la razón y a la voluntad. Más aun, el alma se reduce con frecuencia a la condición de esclava del cuerpo y de sus inferiores instintos; que es *la concupiscencia de la carne.* Muchas personas se olvidan de su destino divino, hasta el punto de ocuparse desde la mañana hasta la noche únicamente de su cuerpo, que viene a ser su ídolo. Las pasiones

reinan como señoras, y el alma se hace su esclava, porque las pasiones, opuestas entre sí, el amor, la envidia, la cólera y el odio, se van turnando en ella, bien a su pesar. Y el alma, en vez de dirigirlas, se siente por ellas arrastrada, como por caballos desbocados que no obedecen al freno.

El cuerpo, en fin, en vez de servirse de los bienes externos, hácese su esclavo. Se arruina a veces para procurarse esos bienes externos en abundancia, se rodea de un lujo odioso, a costa de los pobres que tienen hambre. Tiene necesidad de todo lo que brilla y le hace llamativo: y esto es *la concupiscencia de los ojos.* Y después de haber acumulado una fortuna, el cuidado de conservarla y hacerla aumentar viene a ser la ocupación absorbente de muchos hombres que, esclavos de sus negocios, nunca encuentran tiempo para orar, para leer una página del evangelio, para alimentar su alma; se instalan en la tierra como si aquí debieran permanecer eternamente, sin acordarse apenas de su salud eterna.

Esta triple esclavitud, que reemplaza a aquella triple armonía, es el desorden erigido en sistema. Pero el Salvador vino al mundo precisamente a restaurar el orden destruído, y para conseguir su intento nos enseñó los tres consejos evangélicos.

Los tres consejos evangélicos y la restauración de la armonía original (1)

La divina Providencia envió a Nuestro Señor para restaurar el orden primitivo. Esta restauración apareció primero en la persona misma de Jesús y se continúa luego en la Iglesia que debe resplandecer siempre con la aureola de la santidad.

Jesús fué en su humanidad modelo de todas las virtudes y ejemplar eminente de toda santidad. Su humanidad estuvo consagrada a Dios desde el primer instante de su concepción, por su unión sustancial al Verbo, recibiendo así una santidad innata, sustancial e increada. Imposible concebir unión más íntima con Dios, ni más indisoluble que esta unión

(1) Cr. Santo Tomás, I, II, q. 108, a. 4; y II, II, q. 186, a. 3, 4, 5, 7.

personal, hipostática, de la naturaleza humana y de la naturaleza divina en la persona del Verbo hecho carne.

En consecuencia, la humanidad del Salvador queda consagrada a Dios en todos sus actos y en todas sus facultades, en forma que su inteligencia es infalible y no puede ver las cosas sino en la divina luz; su voluntad es impecable y su purísima sensibilidad no puede conocer ningún desorden. Todos los actos del alma santa de Cristo son de Dios, vienen de Dios y van a él; en ninguna parte se ejerce con tan absoluta plenitud el soberano dominio del Altísimo.

Y estando la humanidad de Cristo tan profundamente consagrada a Dios, permanece igualmente separada del espíritu del mundo y al mundo se ha entregado para salvarlo y liberarlo del espíritu de ceguera, de concupiscencia y de orgullo.

Es su propia elevación la que separa a Jesús del espíritu del mundo y de todo lo malo o menos perfecto.

Merced a esta innata elevación, Jesús permanece desasido de los bienes terrenos, de los honores y de las inquietudes mundanales; modelo de pobreza, ni siquiera tenía donde reposar su cabeza.

Gracias a la elevación de su espíritu, Jesús está asimismo alejado de los placeres del mundo; libre de las exigencias de la familia, pudo fundar una familia universal: la Iglesia. Es en esto modelo de castidad religiosa, condición de su paternidad universal.

En fin, por su elevación sobrenatural, está Jesús desprendido de toda voluntad propia; a los doce años, declara que "ha venido a ocuparse de los asuntos de su Padre" y es "obediente hasta la muerte, y muerte de cruz".

Dado que nuestro divino Salvador vino del cielo, la misma sublimidad de su naturaleza le aleja de todo lo que es inferior; y lo separa, no para aislarlo, sino para que pueda actuar sobre el mundo desde la altura, para que su acción sea más universal y más profunda; algo así como se universaliza la acción del sol, cuando ha llegado al zenit, al punto más elevado en su carrera. Jesús, por el hecho de estar desasido de todos los lazos que atan al hombre a los bienes individuales, a la familia, a sus estrechas ideas personales, ha podido realizar su obra no en favor de los hombres de un país o de una época, sino en favor de toda la especie humana a la que

trajo la vida eterna. El Evangelio no envejece; es siempre actual, y tiene la perennidad misma de Dios; y ésa es la mejor demostración de que Jesús no era de este mundo, sino que fué dado al mundo para salvarlo.

Contemplamos así en Nuestro Señor la restauración de la triple armonía original, restauración tan espléndida, que sobrepasa, con mucho, a la perfección del primer hombre. "*Donde abundó el pecado, ha sobreabundado la gracia.*"

Y esta restauración del orden primitivo ha de continuarse en la Iglesia, que debe estar aureolada con el signo de la santidad. El Salvador quiso que la Iglesia fuera una, católica y apostólica. Su santidad debe ser notoria a todos y manifestarse, no sólo de tiempo en tiempo, en ciertas almas heroicas, como los mártires y ciertos grandes santos canonizados, sino de un modo permanente en instituciones y familias religiosas, en las que gran número de almas ingresan en la escuela de la santidad y hacen profesión de imitar a Nuestro Señor y de seguir su espíritu de desasimiento de las cosas del mundo y de unión con Dios.

A las almas que han recibido esta especial vocación, les propone el Salvador, no sólo vivir según el espíritu de los consejos evangélicos, sino el practicarlos efectivamente, y les promete el ciento por uno. Les invita a una *triple renuncia* en vista de la *triple consagración*, que les garantiza plenamente el crecimiento en las más altas virtudes: en la fe, la esperanza y la caridad, es decir, en la unión con Dios.

Y les aconseja, respecto al uso de los bienes de aquí abajo, *mantenerse alejadas de ellos, para no ser por ellos arrastradas.*

Les invita a practicar *la pobreza;* a separarse del libre uso y aun de la propiedad de los bienes exteriores, y a consagrar estos bienes a Dios, para que no les sirvan de obstáculo, sino de medios en su viaje a la eternidad.

Les invita igualmente a *la castidad absoluta*, es decir a la total renuncia al placer de los sentidos, y a consagrar sus cuerpos y sus almas a Dios, a fin de que no les sean obstáculo, antes medios vivificados por la gracia.

Les invita, en fin, a *la santa obediencia*, para librarse de

toda voluntad propia, tan caprichosa y rebelde; a fin de que esa voluntad no les sea impedimento, antes bien les sirva de medio, más y más sobrenaturalizado por la caridad, de unirse a Dios más íntimamente cada día.

La práctica de estas tres virtudes y de los correspondientes votos no carece de dificultades, pero son muchas más las que suprime. El ave lleva sus alas a cuestas, pero las alas le llevan a ella por los aires; de igual manera, las virtudes religiosas y los tres votos imponen ciertamente especiales obligaciones, pero es mucho más lo que ayudan a las almas a volar hacia la perfección de la caridad, a través de una ruta segurísima.

Estas tres virtudes de pobreza, castidad y obediencia son llamadas religiosas o santas, por estar subordinadas a la *virtud de religión* que da a Dios el culto debido. La virtud de religión, por razón de su objeto, el culto al Señor, es la primera de las virtudes morales, y está inmediatamente después de las virtudes teologales y la prudencia infusa que la dirige. Ella ofrece a Dios los actos de las tres virtudes religiosas de pobreza, castidad y obediencia. Y para rodearse de garantías de no volver atrás, el alma religiosa se liga con los tres votos correspondientes, triple promesa o compromiso de practicar estas virtudes, primero por un tiempo determinado, y luego hasta la muerte, a ejemplo de Nuestro Señor que fué "obediente hasta la muerte y muerte de cruz".

Como el Salvador hizo entrega de sí, así el alma religiosa se ofrece en unión con él, por toda una vida de oblación y sacrificio. Y como en este estado ha debido renunciar a todo: bienes externos, cuerpo, corazón, voluntad y propio juicio, si este sacrificio es hecho convenientemente, y no es revocado más adelante, merece en verdad el nombre de holocausto.

Cada día ha de ser vivido de manera más íntima, y se hace así merecedor del ciento por uno prometido por el Salvador. Dijo Jesús (Marc., x, 29): "En verdad os digo, que ninguno hay que, habiendo dejado su casa, sus hermanos, hermanas, padre, madre, sus hijos y sus campos por mí y por el Evangelio, no reciba en el tiempo presente el ciento por uno: casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y campos, aun en medio de la persecución; y en el siglo futuro la vida eterna."

Ya veremos más tarde que *la fe es el alma de la santa obediencia*, y que la práctica de esta virtud acrecienta el espíritu de fe; que *la esperanza* o confianza en Dios *es el alma de la santa pobreza*, que hace que nos pongamos en las manos de Dios; que *la caridad es el alma de la santa castidad*, la cual, si la practicamos con delicadeza, hace que en nuestras almas florezca el amor de Dios y de las almas en Dios.

CAPÍTULO DÉCIMOCUARTO

OBLIGACIÓN ESPECIAL QUE EL SACERDOTE Y EL RELIGIOSO TIENEN DE TENDER A LA PERFECCIÓN

Después de haber hablado de la obligación general por la cual todos los cristianos, cada uno según su condición, están obligados a tender a la perfección en virtud del supremo precepto del amor de Dios, vamos a tratar brevemente de la especial obligación que sobre este punto tiene el religioso y cualquier sacerdote, haya hecho o no los votos de religión.

Nos fijaremos principalmente en cómo la virtud de religión debe permanecer siempre más y más bajo la influencia de la virtud de la caridad y de un amor de Dios purísimo y ferviente.

¿EN QUÉ CONSISTE ESTA ESPECIAL OBLIGACIÓN DEL RELIGIOSO?

Esa obligación se funda en su profesión religiosa, cuya gracia, si a ella permanece fiel, no es transitoria, sino permanente. Como enseña Santo Tomás [1]: "Hablando en propiedad, un hombre se encuentra en estado de perfección; no por haber hecho un acto de perfecta caridad, sino por *obligarse* para siempre, con alguna solemnidad, *a los medios que conducen a la perfección*." "Esto es verdad tratándose de los obispos y de los religiosos. Los religiosos, en efecto, se obligan por sus votos a abstenerse de las cosas del mundo, de las que libremente hubieran podido hacer uso; y esto para darse con mayor libertad a las cosas de Dios... Asi-

(1) II, II, q. 184, a. 4.

mismo los obispos se obligan a la perfección, aceptando la carga pastoral, ya que el pastor debe dar su vida por sus ovejas" (1).

El religioso hace así, propiamente hablando, "profesión de tender a la perfección". "No que lo haya logrado ya todo", dice San Pablo, "ni llegado a la perfección; pero yo sigo mi carrera por ver si alcanzo aquello para lo cual fuí destinado por Jesucristo" (Fil., III, 12). Por consiguiente, no comete el religioso pecado de hipocresía por el hecho de no ser perfecto, pero la cometería si no aspirase sinceramente a la perfección. Esta especial obligación se identifica en él con la de observar sus tres votos y su regla (2).

Pero se la debe considerar siempre en sus relaciones con la obligación fundada en el gran mandamiento del amor de Dios y del prójimo; en tal caso, la vida religiosa conserva toda su grandeza, y se presenta, no sólo en su aspecto canónico y jurídico, sino en su más alto sentido espiritual.

Planteada así la cuestión, se comprende claramente el verdadero alcance de este principio que no hay que entender material y mecánicamente, multiplicando irracionalmente los votos: "*Es más meritorio hacer una cosa por voto que sin él*" (3). No se sigue de ahí que se hayan de multiplicar los votos para alcanzar mayores méritos, sino que el religioso debe observar sus votos cada vez con mayor perfección, penetrándose más y más de estas tres razones que da Santo Tomás, al exponer este principio:

1. *El voto es un acto de la virtud de religión o de latría*, superior a las virtudes de obediencia, castidad y pobreza, cuyos actos ofrece, como un culto, al Señor.

2. Por el voto perpetuo, sobre todo si es solemne, el hombre ofrece a Dios, no sólo el acto aislado, sino *la misma facultad;* y mejor es dar el árbol con los frutos que ofrecer los frutos solamente.

3. Por el voto, la voluntad *se afirma de manera irrevocable* en el bien; y es más meritorio obrar así, como, en sentido opuesto, es cosa más grave pecar con la voluntad obstinada en el mal.

(1) *Ibid.*, a. 5.
(2) SALMANTICENSES, *Theol. mor.*, t. IV. *De statu religioso, initio*, nº 20-25.
(3) SANTO TOMÁS, II, II, q. 88, a. 6.

Viviendo según este espíritu, se llega a comprender más clara y concretamente lo que enseña la teología: mediante los tres votos, que son de la esencia misma del estado religioso, el religioso, como lo enseña Santo Tomás (1), *se separa* de todo aquello que impediría a su afecto inclinarse hacia Dios, y, si no vuelve atrás en su camino, *ofrece todo su ser al Señor en holocausto.* Su estado es, de esa manera, estado de alejamiento del mundo, sobre todo del espíritu del mundo, quedando así consagrado totalmente a Dios.

Tres cosas en particular pueden impedir que su afecto vaya totalmente hacia Dios: la concupiscencia de los ojos o deseo de las cosas exteriores, la concupiscencia de la carne y el orgullo de la vida o amor de la independencia. El religioso renunció a ellas por los tres votos. Después ofrece a Dios los bienes externos por la pobreza, su cuerpo y corazón por la castidad, y su voluntad por la obediencia. Nada más le queda que ofrecer; y si no se vuelve atrás, antes bien practica cada vez con más perfección, y por amor de Dios y del prójimo, las virtudes correspondientes a los tres votos, con toda verdad ofrece al Señor el sacrificio perfecto que merece el nombre de holocausto. Su vida es, en tal caso, junto con el oficio divino, *como el acompañamiento diario y continuado del sacrificio de la misa;* constituye un culto y aun un culto de latría ofrecido a Dios por la virtud de la religión. Esto tiene lugar sobre todo, si el religioso renueva con frecuencia sus promesas con un mérito mucho mayor que el día que las hizo por primera vez; el mérito, en efecto, va en él en aumento junto con la caridad y las demás virtudes; y en consecuencia, su consagración a Dios se hace cada vez más íntima y absoluta.

¿Cuál es el fin de esta triple renuncia, y de esta triple oblación o consagración? Su fin, dice Santo Tomás, es la unión con Dios (2), que cada momento debería ser más íntima y como el preludio de la vida eterna. El religioso debe llegar a ella por la perfecta imitación de Jesucristo, que es "el camino, la verdad y la vida". Jesús, en cuanto hombre, estuvo totalmente *separado* del espíritu del mundo, y tan

(1) II, II, q. 186, a. 7.

(2) II, II, q. 184, a. 5: "Religiosi se voto adstringunt ad hoc quod a rebus sæcularibus se abstineant, quibus licite uti poterant, *ad hoc quod liberius Deo vacent:* in quo consistit perfectio præsentis vitæ."

unido a Dios como es posible; por la gracia de su unión personal con el Verbo, su naturaleza fué totalmente consagrada; su inteligencia, infalible; su voluntad, impecable; todos sus pensamientos, todos sus actos voluntarios y todas las emociones de la sensibilidad eran de Dios y a él se dirigían. En ninguna parte se ha ejercido tan plenamente el soberano dominio de Dios, como en la santa humanidad del Salvador.

Pues bien, el religioso hace profesión de seguirle; pero en tanto que Jesús vino del cielo, el religioso viene de la tierra, de la región del pecado, y se halla en la necesidad y obligación de separarse de todas las cosas inferiores, para consagrarse a Dios en toda intimidad. En tal caso se realiza en él lo que dice San Pablo (Col., III, 1-4): "Buscad las cosas que son de arriba, donde Cristo está sentado a la diestra de Dios; aficionaos a las cosas del cielo, no a las de la tierra. Porque muertos estáis ya, y *vuestra vida está escondida con Cristo en Dios.* Cuando aparezca Cristo, que es vuestra vida, entonces apareceréis también vosotros con él gloriosos." Comenta Santo Tomás esta Epístola y dice: "No toméis gusto a las cosas del mundo, ya que estáis muertos a él; vuestra vida está escondida en Cristo; y él está escondido para nosotros, porque está en la gloria de Dios Padre; e igualmente la vida que de él nos viene, está escondida, según las palabras de la Escritura: «*¡Qué grande es la bondad que tienes para los que te temen, y que manifiestas a los que en ti buscan refugio!*» (Salm., XXX, 20). «*Al que venciere daréle yo a comer un manjar recóndito; y le daré... un nombre nuevo. que nadie lo sabe sino aquel que lo recibe*» (Apoc., II, 17)."

Este maná espiritual, del cual el otro del desierto no era sino un símbolo lejano, es el manjar del alma; es la contemplación infusa que procede de la fe viva iluminada por los dones del divino Espíritu. De esta manera, dice Santo Tomás, la vida activa (o ejercicio de las virtudes morales) dispone a la vida contemplativa de unión con Dios (1), y particularmente "la virginidad está destinada al bien del alma según esa vida contemplativa" (2). De esta suerte, toda vida religiosa tiende al cumplimiento cada vez más acabado del

(1) II, II, q. 182, a. 4: "Vita activa disponit ad contemplativam."
(2) II, II, q. 152, a. 4.

precepto del amor divino y a la intimidad de la unión con Dios.

Preciso es, pues, considerar sin descanso la especial obligación que tiene el religioso de tender a la perfección, relacionada con la obligación general fundada en el supremo mandamiento del amor, mandamiento que es, con mucho, superior a los tres consejos evangélicos; ya que éstos no son sino *medios o instrumentos* para llegar con mayor rapidez y certidumbre a la perfección de la caridad o a la intimidad con Dios, que se difunde sobre el prójimo cada vez con mayor fecundidad (1).

Así, por inspiración de las tres virtudes teologales, se ejercitan plenamente las tres virtudes religiosas. Establécese entre ellas el más estrecho vínculo, en tal forma que, como ya queda dicho, la esperanza de la eterna felicidad es como el alma de la pobreza santa, que renuncia a los bienes de la tierra a cambio de los de la eternidad; la caridad es el alma de la castidad religiosa, que renuncia a los amores de aquí abajo por otro más excelso; la fe es el alma de la obediencia, que se somete a órdenes superiores como si le fueran reveladas por el mismo Dios. Por este camino la vida religiosa conduce, como por la mano, a la contemplación y a la más íntima unión con el Señor.

De la obligación que tiene el sacerdote de tender a la perfección

Si el religioso, aunque sólo sea hermano lego, y la religiosa están en la especial obligación de tender a la perfección, otro tanto hay que decir, y con más razón, del sacerdote, aunque no sea religioso. Es evidente que el sacerdote, que vive en el siglo, no está, propiamente hablando, en "estado de perfección"; y si se hace religioso, tendrá un nuevo mérito: el mérito de los votos de pobreza y de obediencia (2). Está, no obstante, en la obligación de tender a la perfección pro-

(1) Santo Tomás, II, II, q. 184, a. 3: "*Perfectio per se et essentialiter est in præceptis* (præsertim amoris Dei et proximi), *secundario autem et instrumentaliter in consiliis*... quibus removentur impedimenta actus caritatis."

(2) Santo Tomás, II, II, q. 184, a. 6.

piamente dicha, en razón de su ordenación y de sus sagradas funciones, las cuales exigen mayor santidad interior que la requerida por el estado religioso ([1]) a un hermano lego o a una monja.

Esta especial obligación no es distinta de la que tiene de cumplir digna y santamente los múltiples deberes de la vida sacerdotal. En virtud del mandamiento supremo, es necesario que los cumpla más y más perfectamente, con el consiguiente progreso en la caridad que ha de ir en auge hasta la muerte.

El fundamento de esta obligación es la ordenación sacerdotal y la sublimidad del ministerio que es su consecuencia. Esta ordenación requiere, no sólo el estado de gracia y especiales aptitudes, sino una perfección inicial *(bonitas vitae)* superior a la exigida para entrar en religión ([2]). El sacerdote, en efecto, debe iluminar a los demás, y sería muy conveniente que él se encontrase en la vía iluminativa, como convendría que el obispo se hallase en la vía unitiva de los perfectos.

Además, los efectos de la ordenación son el carácter sacerdotal, indeleble participación del sacerdocio de Cristo, y la gracia sacramental, que permite cumplir las funciones sacerdotales de una manera santa, como conviene a un digno ministro de Jesucristo ([3]). Esta gracia sacramental es como una modalidad que se añade a la gracia santificante, y que da derecho a obtener los socorros actuales, necesarios para desempeñar santamente, y con santidad siempre en aumento, los actos propios de la vida sacerdotal. Es como un rasgo de la fisonomía espiritual del sacerdote, que ha de ser ministro más consciente cada día de los sagrados deberes del sacerdocio.

La ordenación sacerdotal es seguramente superior a la profesión religiosa, y no es ciertamente menor la especial obligación de tender a la perfección, que en ella se funda. Por esta razón, en el mismo acto de la ordenación, el obispo amonesta al que se ordena que, en adelante, ha de "aplicarse

([1]) *Ibid.*, a. 8.

([2]) Santo Tomás, II, II, 189, a. 1, ad 3; 184, a. 7, 8; *Supplem.* q. 36. a. 1 y 3; q. 40, a. 4.

([3]) *Ibid.*, *Supplem.*, q. 35, a. 1 y 2.

a vivir santa y religiosamente, y agradar a Dios en todas las cosas".

Si, por el mandamiento supremo, debe ya cualquier fiel, dentro de su condición, tender a la perfección, muchísimo más obligado está el sacerdote. Se dice en San Mateo, XIII, 12: "Al que tiene, dársele ha más y tendrá sobrado."

La *Imitación de Jesucristo*, l. IV, c. V, dice, a este propósito, al ministro de Dios: "Fuiste hecho sacerdote y consagrado para celebrar los santos misterios: sé ahora fiel, para celebrar el sacrificio con fervor, en su tiempo conveniente, y que tu conducta sea en todo irreprensible. Tu carga no es liviana; estás, por el contrario, ligado con obligaciones más estrechas y obligado a más alta santidad. Un sacerdote ha de estar adornado de todas las virtudes, y dar a los demás ejemplo de vida pura. Sus costumbres no han de parecerse a las de la multitud: no le es lícito caminar por la vía común, antes bien, ha de vivir como los ángeles del cielo o como los santos en la tierra."

Las funciones sacerdotales, en cuanto se relacionan con el Señor, presente en la Eucaristía, y con su cuerpo místico, demuestran, todavía mejor que la misma ordenación, esa especialísima obligación de tender a la perfección.

El sacerdote, cuando celebra el santo sacrificio de la misa, es figura de aquél en cuyo nombre habla, de Jesucristo que se ofrece por nosotros. Debe ser ministro consciente de la grandeza de sus funciones, y unirse más y más, con alma y corazón, al Sacerdote principal que es también la víctima sagrada, *sacerdos et hostia.* Sería hipocresía, o cuando menos culpable negligencia, subir las gradas del altar sin una firme voluntad de ir creciendo en caridad. Debe el ministro de Cristo decir cada día con más espíritu y santidad: "*Hoc est corpus meum. Hic est calix sanguinis mei.*" Su comunión habrá de ser cada día sustancialmente más fervorosa, por una mayor disposición de la voluntad al servicio de Dios, ya que el sacramento de la Eucaristía debe, no sólo conservar, sino aumentar la caridad de nuestras almas.

Santo Tomás dice también (II-II, q. 148, a. 8.): "Para las augustas funciones por las cuales es el sacerdote ministro de Cristo en el altar, necesaria es una santidad interior más alta

que la requerida para el estado religioso." Por esta razón, añade, y en igualdad de circunstancias, el sacerdote que peca, peca más gravemente que el religioso no ordenado.

La santidad que ha de tener el ministro de Dios en el altar, la expone así la *Imitación,* l. IV, c. v: "El sacerdote revestido de los sagrados ornamentos ocupa el lugar de Jesucristo, para ofrecer a Dios humildes preces por sí mismo y por todo el pueblo. Por delante y por detrás lleva la señal de la cruz del Salvador, para tener siempre presente la memoria de su Pasión... Lleva la cruz a la espalda, *para aprender a sufrir con mansedumbre por amor de Dios el mal que los hombres pudieren ocasionarle.* Y la lleva por delante, para llorar los propios pecados; detrás, para llorar los ajenos, acordándose de que es mediador entre Dios y el pecador... Cuando el sacerdote dice misa, honra a Dios, alegra a los ángeles, edifica a la Iglesia, procura socorro a los vivos, reposo a los difuntos, y hácese participante de todos los bienes."

El sacerdote ha de recitar el Oficio divino con dignidad, atención y sincera piedad. Esta gran oración de la Iglesia es como el acompañamiento del sacrificio de la misa; le precede como un preludio y la continúa después; es el cántico de la esposa de Cristo, desde la aurora hasta la tarde, y tomar parte en él es grande honra. Y es un deber recitarlo con el pensamiento puesto en las altas intenciones de la Iglesia; por ejemplo, en la pacificación del mundo mediante la extensión del reinado del Salvador.

Tiene, en fin, el sacerdote especial obligación de tender a la perfección, para llenar con decoro sus funciones relacionadas con el Cuerpo místico de Jesucristo. Para santificar las almas, participa del cargo que primariamente es propio del obispo, del cual ha de ser fiel cooperador. Asimismo dice el Concilio de Trento, ses. 22, c. 1: "Ninguna cosa induce con mayor eficacia a los fieles a la verdadera piedad, como los buenos ejemplos del sacerdote. En él, como en un espejo de perfección, se posan los ojos de los hombres. Por eso debe ordenar su vida, modales, su exterior, gestos y palabras, de tal suerte que nunca se aparte de la gravedad, la moderación y el sentido religioso que a su profesión corresponden." El sacerdote secular no está obligado a hacer voto

de pobreza, pero ha de vivir sin apego a las cosas de la tierra, dándolas de buena gana a los pobres; debe obedecer a su obispo y ser como el servidor de los fieles, sin preocuparse demasiado de las dificultades y aun de las calumnias.

La necesidad de esta perfección es más palpable aún cuando se trata de la predicación, la confesión y la dirección de las almas.

Para que la predicación sea viva y fecunda, preciso es que el predicador hable de la abundancia del corazón. Santo Tomás dice más: que la predicación debe "derivar de la plenitud de la contemplación" (1), de una fe viva, penetrante y sabrosa del misterio de Jesucristo, del valor infinito de la misa, y del precio de la gracia santificante y de la vida eterna. El sacerdote debe predicar como un salvador de almas que es, y ha de preocuparse incesantemente por la salvación, no de algunas, sino de muchas almas. Es imprescindible que no haya recibido el sacerdocio en vano.

Igualmente, en el ministerio de la confesión y la dirección, es necesario que el sacerdote posea un alma luminosa, ardiente, que tenga "hambre y sed de la justicia de Dios"; de lo contrario, tal ministerio podría ser para él un grave peligro, y, en vez de salvar las almas, caer él en la perdición. Si la vida no se eleva, desciende; y para evitar que descienda, es preciso que se eleve como una llama. Aquí es donde más aplicación tiene aquello de que, en los caminos de Dios, el que no avanza retrocede. Al sacerdote, en fin, se dirigen, confiadas, numerosas almas a las que el Señor pide mucho; y preciso es que en él encuentren ayuda cierta y firme para caminar con seguridad por las vías del Señor; sería una pena que un día tuvieran que alejarse por no haber encontrado el apoyo que confiaron hallar.

Es mucho de tenerse en cuenta lo que a este propósito decía un amigo del Cura de Ars, el venerable P. Chevrier, sacerdote de Lyón, que hizo un bien inmenso en esta ciudad (2). Solía decir a los sacerdotes que estaban a su cargo, que siempre debían tener ante los ojos la gruta de Belén, el Calvario y el Tabernáculo.

La gruta, decía, ha de traernos a la memoria *la pobreza;*

(1) II, II, q. 188, a. 6.
(2) *Le P. Chevrier*, por Antonio Lestra. 1935.

el sacerdote ha de ser pobre en su morada, su vestido y su comida. Ha de ser humilde de espíritu y de corazón para con Dios y para con los hombres. Cuanto es así uno más pobre, más glorifica a Dios y es útil al prójimo. *El sacerdote es un hombre despojado.*

El Calvario ha de recordarle la necesidad de *la inmolación.* Debe estar muerto para su cuerpo, para su propio espíritu, para su voluntad, para su reputación, para su familia y para el mundo. Ha de inmolarse por el silencio, la oración, el trabajo, la penitencia, el sufrimiento y la muerte. Cuanto el sacerdote está más muerto para sí mismo, más alta vida tiene y comunica a los demás. *El verdadero sacerdote es un hombre crucificado.*

El Tabernáculo le recuerda *la caridad* en que ha de estar inflamado. Ha de hacer donación de su cuerpo, de su espíritu, de su tiempo, de sus bienes, de su salud y de su vida. Debe dar a los demás la vida por su fe, su doctrina, sus palabras, su oración, su autoridad y sus ejemplos. Preciso es que el sacerdote sea como el buen pan. *El sacerdote es un hombre comido.*

Así hablaba el venerable P. Chevrier, que abrió en Lyón, para los niños más abandonados, un catecismo donde, para ser admitido, bastaban tres condiciones: "No tener nada, no saber nada, no valer nada". Pero llevaba una vida tan sobrenatural, que consiguió hacer de muchos de estos niños buenos cristianos, y no pocas veces cristianos excelentes. Y obtuvo así, con una miseria de recursos materiales, un rendimiento sobrenatural verdaderamente extraordinario.

Tal es el ideal del sacerdocio que todo hombre consagrado a Dios debería traer ante los ojos, recordando lo que dijo San Pablo: "Yo, por mí, gustosísimo daré cuanto tengo, y aun me entregaré a mí mismo por la salud de vuestras almas, aunque al amaros más sea menos querido de vosotros. *Omnia impendam et superimpendar ipse pro animabus bestris*... (II Cor., XII, 15).

Recordemos las palabras del Salvador: "*Ejemplo os he dado, para que como yo he hecho con vosotros, así lo hagáis vosotros también*" (Joan., XIII, 15).

Esta página da a entender claramente cómo hay que interpretar la expresión corriente: los obispos están *in statu perfectionis exercendæ*, en estado de perfección en ejercicio;

Ideal de perfección episcopal, según San Isidoro

(Ex libro II Officiorum ad S. Fulgentium, c. 5)

Qui in erudiendis atque instituendis ad virtutem populis præerit, necesse est *ut in omnibus sanctus sit,* et in nullo reprehensibilis habeatur. Qui enim alium de peccatis arguit, ipse a peccato debet esse alienus... Primitus quippe semetipsum corrigere debet, qui alios ad bene vivendum admonere studet; ita ut in omnibus semetipsum formam vivendi præbeat, cunctosque ad bonum opus, et doctrina et opere provocet. *Cui etiam scientia Scripturarum necessaria est:* quia si Episcopi tantum sancta sit vita, sibi soli prodest, sic vivens. Porro si et doctrina et sermone fuerit eruditus, potest ceteros quoque instruere et docere suos, et adversarios repercutere, qui nisi refutati fuerint atque convicti, facile possunt simplicium corda pervertere.

Hujus sermo debet esse purus, simplex, apertus, plenus gravitatis et honestatis, plenus suavitatis et gratiæ, tractans de mysterio legis, de doctrina fidei, de virtute continentiæ, de disciplina justitiæ: unumquemque admonens diversa exhortatione, juxta professionem morumque qualitatem... Cujus prae ceteris speciale officium est Scripturas legere, percurrere canones, exempla sanctorum imitari, vigiliis, jejuniis, orationibus incumbere; cum fratribus pacem habere, nec quemquam membris suis discerpere; nullum damnare nisi comprobatum, nullum excommunicare nisi discussum. *Quique ita humilitate pariter et auctoritate* præesse debet, ut neque per nimiam humilitatem suam subditorum vitia convalescere faciat, neque per immoderantiam severitatis potestatem exerceat, sed tanto cautius erga commissos sibi quanto durius a Christo indagari formidat.

Tenebit quoque illam *supereminentem donis omnibus caritatem,* sine qua omnis virtus nihil est. Custos enim castitatis, caritas; locus autem hujus custodis, humilitas. Habebit etiam inter hæc omnia *castitatis eminentiam:* ita ut mens Christo dedita, ab omni inquinamento carnis sit munda et libera. Inter hæc oportebit eum sollicita dispensatione *curam pauperum gerere,* esurientes pascere, vestire nudos, suscipere peregrinos, captivos redimere, viduas et pupillos tueri, pervigilem in cunctis exhibere curam, providentiam habere distributione discreta. In quo etiam hospitalitas ita erit præcipua, *ut omnes cum benignitate et caritate suscipiat.* Si enim omnes fideles illud Evangelium audire desiderant: "Hospes fui et suscepisti me", quanto magis Episcopus, cujus diversorium cunctorum debet esse receptaculum?

por eso conviene, como muchas veces se ha repetido, que se hallen en la vía unitiva.

El estado religioso, en cambio, es un estado de tendencia a la perfección, *status perfectionis acquirendæ.* Para formarse justa idea acerca de esta cuestión, ayudará mucho leer y meditar las admirables páginas contenidas en la *Regla de San Benito,* acerca de la perfección religiosa y de unión con Dios.

Véase igualmente lo que escribió sobre la misma cuestión el Beato Humberto de Romans: *Opera: Expositio Regulæ B. Augustini et super Constitutiones Fratrum Prædicatorum*, ed. Berthier, Roma, 1889. Esta obra es un libro de oro para la formación de los religiosos, y prepararlos a las diversas obligaciones que habrán de cumplir bajo la obediencia.

CAPÍTULO DÉCIMOQUINTO

LAS TRES EDADES DE LA VIDA ESPIRITUAL SEGÚN LOS PADRES Y LOS PRINCIPALES AUTORES DE ESPIRITUALIDAD

Después de haber hablado de lo que constituye la perfección cristiana y de la obligación de tender a ella, ya por la vía común, ya por el camino especial de la práctica efectiva de los tres consejos evangélicos, de pobreza, castidad y obediencia, vamos a ocuparnos de la distinción de las tres edades de la vida espiritual, que comúnmente se llaman la de los *incipientes*, la de los *proficientes* y la de los *perfectos;* o de otro modo: *vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva.*

Veamos primero cómo se plantea el problema de las tres edades de la vida espiritual, y luego cómo han tratado de ellas los SS. Padres y los Doctores que han venido después.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Uno de los primeros problemas en espiritualidad es éste: ¿En qué sentido hay que entender la división tradicional de las "tres vías, purgativa, iluminativa y unitiva", según la terminología preferida por Dionisio, o de los "incipientes, proficientes y perfectos", según una terminología anterior, conservada por Santo Tomás? (1)

Como queda dicho en la Introducción, § V, VI, VII, se han dado, de esta división tradicional, dos interpretaciones que difieren notablemente, según que se haya considerado *la contemplación infusa* de los misterios de la fe y la unión con Dios, como pertenecientes a *la vía normal* de la santidad, o como *gracias extraordinarias,* no sólo de hecho, sino de derecho.

(1) SANTO TOMÁS, II, II, q. 24, a. 9; y q. 183, a. 4.

Esta divergencia de interpretación aparece clara si se compara la división de la teología ascético-mística generalmente seguida hasta la segunda mitad del siglo XVIII, con la que dan muchos autores que han escrito después de esta época. Hicimos notar ya (1) que esta divergencia es manifiesta, si se compara, por ejemplo, el tratado de Vallgornera O. P., *Mystica Theologia divi Thomæ* (1662), con las dos obras de Scaramelli S. J., *Direttorio ascetico* (1751), y *Direttorio mistico.*

Vallgornera sigue casi paso a paso al carmelita Felipe de la Sma. Trinidad, conciliando la división dada por éste con la de los autores anteriores y de ciertos textos característicos de San Juan de la Cruz, sobre la época en que generalmente aparecen las purgaciones pasivas de los sentidos y del espíritu (2).

Se vè, por la división de Vallgornera, lo que para estos autores caracteriza a las tres edades de la vida espiritual:

1º *De la vida purgativa, propia de los incipientes;* en ella se trata de *la purgación activa* de los sentidos externos e internos, de las pasiones, de la inteligencia y de la voluntad, por la mortificación, la meditación, la oración; y al fin, de *la purificación pasiva de los sentidos,* donde comienza la contemplación infusa y por la que el alma es elevada a la vía iluminativa, como lo dice San Juan de la Cruz *(Noche oscura,* l. I, c. VIII y XIV).

2º *De la vía iluminativa, propia de los proficientes;* donde, después de un capítulo preliminar acerca de las divisiones de la contemplación, se trata de *los dones del Espíritu Santo* y de *la contemplación infusa,* que procede sobre todo de los dones de inteligencia y sabiduría, y que es dicha deseable para todas las almas interiores, como moralmente necesaria para la total perfección de la vida cristiana. Esta segunda parte de la obra, después de algunos artículos referentes a las gracias extraordinarias (visiones, revelaciones, hablas interiores), se termina con un capítulo en nueve artículos relativos a *la purificación pasiva del espíritu,* que señala el paso a la vía unitiva. Que es lo que había dicho ya San Juan de la Cruz *(Noche oscura,* l. II, c. II y XI).

(1) *Introducción,* pár. V, VI, VII.

(2) Felipe de la Santísima Trinidad expone las mismas ideas en el prólogo a su *Summa Theol. mysticae* (edic. 1874, p. 17), y como él piensan muchos teólogos del Carmen.

3º *De la vía unitiva, propia de los perfectos;* o de la íntima unión del alma contemplativa con Dios, y de sus grados hasta la unión transformante.

Vallgornera, como Felipe de la SS. Trinidad y otros muchos (1) considera esta división como tradicional, verdaderamente conforme a los Padres, a los principios de Santo Tomás y a las enseñanzas de San Juan de la Cruz y de los más grandes místicos que han escrito sobre las tres etapas de la vida espiritual. Está asimismo totalmente de acuerdo con estos dos capitales textos del Doctor del Carmelo: "*La sensitiva (purgación) es común y que acaece a muchos, y éstos son los principiantes*" (Noche oscura, l. I, c. VIII). "...Salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu, que es el de *los aprovechantes y aprovechados,* que, por otro nombre, llaman *vía iluminativa o de contemplación infusa,* con que Dios de suyo anda apacentando y reficionando el alma, sin discurso ni ayuda activa de la misma" (Id., c. XIV). Según esta doctrina, la contemplación infusa de los misterios de la fe está manifiestamente en el camino normal de la santidad; lo cual nada tiene de sorprendente, ya que procede de la fe esclarecida por los dones de inteligencia y de sabiduría, que moran en las almas de todos los justos.

Muy diferente es, sin embargo, la división dada por Scaramelli y los que le han seguido.

En su *Direttorio ascetico,* Scaramelli pretende describir la vía ordinaria que conduce a la perfección cristiana, y apenas habla en él de los dones del Espíritu Santo, ni de la contemplación que de ellos procede.

En su *Direttorio mistico,* trata de la contemplación infusa como de una gracia *extraordinaria,* (tr. I, c. I, nº 10, y tr. III, c. XXXII), y sólo al final habla de la purificación pasiva de los sentidos (tr. V), siendo así que para San Juan de la Cruz, como lo acabamos de decir, dicha purificación es como una segunda conversión que señala la entrada en esta vía iluminativa.

La divergencia entre esta nueva manera de ver y la pre-

(1) Que es también la división propuesta por otro dominico, JUAN MARÍA DI LAURO, en su *Theologia mystica,* aparecida en Nápoles, 1743.

cedente proviene sin duda de que los autores antiguos, a diferencia de los modernos, sostenían *que todas las almas verdaderamente interiores pueden pedir humildemente y desear ardientemente la gracia de la contemplación infusa de los misterios de la fe,* de la Encarnación, de la Pasión del Salvador, del sacrificio de la misa, de la SSma. Trinidad presente en nosotros y de la vida eterna, misterios que son otras tantas manifestaciones de la infinita bondad de Dios. Consideraban esta contemplación sobrenatural e infusa como moralmente necesaria para la íntima unión con Dios, en la que consiste la alta perfección de la vida cristiana. Desde este punto de vista determinaban lo que caracteriza a cada una de las tres edades de la vida espiritual.

Por este camino se comprende cómo se plantea la cuestión: La concepción generalmente aceptada hasta mediados del siglo XVIII, ¿es la verdadera? ¿Está fundada en la Escritura, la Tradición y en los principios de la teología?

Esto es lo que vamos a examinar.

TESTIMONIOS DE LA SAGRADA ESCRITURA

Citaremos sólo algunos textos más importantes, después de los numerosos que ya hemos mencionado. Hemos visto ya (c. IX) cuál es, en el Evangelio, según las ocho bienaventuranzas, la grandeza de la perfección cristiana que no sería posible conseguir sin la mortificación de todo lo que hay de vicioso en nosotros (1), sin llevar la cruz con paciencia (2), sin la oración que se dirige al Padre, escondido en el fondo de nuestro corazón (3), sin la docilidad a las inspiración del Espíritu Santo (4), que caracteriza a los "*verdaderos adoradores en espíritu y en verdad*" (5). ¿No está en eso, bajo una especial influencia del Espíritu Santo, la amorosa contemplación de los misterios de nuestra salvación?

San Pablo nos señala además lo que normalmente es propio de la edad espiritual de los perfectos, cuando escribe:

(1) Mat., V, 29 ss.
(2) Mat., X, 38.
(3) Mat., VI, 6.
(4) Joan., III, 8; XIV, 16, 26.
(5) Joan., IV, 23.

"*Esto no obstante, enseñamos una sabiduría entre los perfectos*... sabiduría misteriosa y recóndita, la cual predestinó Dios antes de los siglos para nuestra gloria... Ni ojo vió, ni oreja oyó, ni pasó a hombre por pensamiento cuáles cosas tiene Dios preparadas para aquellos que le aman. A nosotros, empero, nos las ha revelado Dios por medio de su Espíritu, porque el Espíritu todas las cosas penetra, aun las más íntimas de Dios" (1). ¿No es éste el objeto de la contemplación de los perfectos?

San Pablo escribe igualmente a los Efesios, III, 14: "Yo doblo mis rodillas ante el Padre, el cual es el principio y la cabeza de toda familia que está en el cielo y sobre la tierra; para que según las riquezas de su gloria os conceda por medio de su Espíritu *el ser fortalecidos en virtud en el hombre interior*, y el que Cristo habite por la fe en vuestros corazones; a fin de que, *estando arraigados y cimentados en caridad, podáis comprender con todos los santos*, cual sea la anchura, y largura y la alteza y profundidad. Y *conocer también aquel amor de Cristo que sobrepuja a todo conocimiento*, para que seáis colmados de la plenitud de Dios." ¿No es esto lo que caracteriza la edad de los perfectos: la contemplación infusa de los misterios de Cristo y la unión con Dios que de ahí resulta? Vamos a ver que así es, justamente como los Padres griegos y latinos comprendieron esas palabras inspiradas que nunca se cansaban de repetir.

Notemos de antemano, como muchas veces se ha hecho, que *en la vida espiritual de los mismos apóstoles*, formados inmediatamente por Nuestro Señor, existen *tres fases bastante bien definidas*, que corresponden a las tres edades de la vida espiritual (2).

La primera fase de su vida interior, que es la de los incipientes, va *desde su conversión hasta la Pasión*, durante la que pasan por una profunda crisis, hasta renegar Pedro del Divino Maestro. Inmediatamente se arrepiente, y es su segunda conversión, en esta verdadera purificación pasiva que

(1) I Cor., II, 6.

(2) En otro lugar hemos desarrollado estas consideraciones que hicieron muchos autores espiritualistas: Cf. *Les trois conversions et les trois voies*, pp. 1-112.

fué la noche oscura de la Pasión. Algo parecido sucede con los demás apóstoles, cuando, por la gracia del Salvador, vuelven después de haberle abandonado.

La segunda fase de su vida interior, que es la de los proficientes, va *desde la Pasión hasta Pentecostés.* Permanecen todavía llenos de terror, su fe tiene aún necesidad de ser esclarecida, su esperanza robustecida, y su caridad no tiene aún el celo necesario. Esta fase termina con la terrible privación de la presencia sensible de Nuestro Señor al subir a los cielos. Entonces tienen que continuar su camino en la fe pura, con la perspectiva de las anunciadas persecuciones.

La tercera fase comienza en *Pentecostés*, que fué para ellos como una tercera conversión, una verdadera *purificación pasiva del espíritu* y una trasformación espiritual que les introdujo en el camino perfecto. Ella iluminó grandemente sus espíritus y fortificó sus voluntades, para predicar por todo el mundo a Jesús crucificado. Esta tercera fase de su vida interior se caracteriza por su unión con Dios, cada vez más íntima, y una oblación de sí mismos cada vez más profunda, hasta el martirio.

Ya volveremos más adelante a hablar de estas tres fases de la vida interior de los apóstoles, cada una de las cuales comienza por una conversión o trasformación del alma. Ellas nos dan gran luz, si bien lo consideramos, acerca de las tres edades de la vida espiritual. Estas indicaciones de la Escritura se ven ampliamente confirmadas por lo que nos dicen los Padres.

Testimonios de la tradición

La doctrina de los Padres griegos y latinos sobre estos tres períodos de la vida interior de cualquier cristiano en marcha hacia la santidad, ha sido particularmente estudiada estos últimos años. Citaremos los textos más claros y ciertos (1).

(1) Véase particularmente F. Cayré, A. A. *Précis de Patrologie*, 1927, en donde ex profeso se expone, cosa rara en obras de tal naturaleza, la espiritualidad de los Padres de la Iglesia. Cf. Introducción, pp. 19-29, y t. I, pp. 173, 174, 177, 192, 207, 417, 582, 584, 683; y t. II, 355-362, 903-906. Léase igualmente G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, 1935.

Veamos primeramente el testimonio de los Padres griegos.

Entre los Padres apostólicos, *San Ignacio de Antioquía*, en sus cartas, habla con frecuencia de la presencia espiritual y mística del Salvador en la Iglesia y en los fieles; y exhorta a estos últimos, diciéndoles que son *cristóforos* o portadores de Cristo, *teóforos* o portadores de Dios: "Realicemos todas nuestras acciones con el pensamiento de que Dios habita en nosotros; así seremos templos suyos y él será nuestro Dios que habita en nosotros" (Efes., XV, 3). San Ignacio de Antioquía anhela grandemente vivir en la intimidad de Cristo. y morir para unirse a él definitivamente. Sus cartas están henchidas de este elevado conocimiento de Jesús, vivo y penetrante, que no es otra cosa que *la contemplación* y que se desborda en una de las más fecundas actividades apostólicas, fruto de una ardiente caridad. Pero para llegar a esta íntima unión con Dios y con el Salvador, necesario es el *menosprecio de sí mismo*, de todo lo que en nosotros hay de vicioso, y de todo lo que amortigua la vida divina en nuestras almas (1). San Ignacio, en esta época de persecución, desea ser triturado por los dientes de las fieras, para ser convertido en trigo de Cristo, como lo fué Jesús para hacerse nuestro pan eucarístico.

En el siglo II, *San Ireneo* insiste en que el hombre debe dejarse modelar por Dios como la arcilla en las manos del alfarero; en lugar de oponer resistencia, y de sustraerse a las huellas de la mano divina, debe ser más y más *dócil al Espíritu Santo*, en la oración y en la acción, y llegará así a *juzgar espiritualmente todas las cosas* y a vivir solamente del amor de Dios (2).

Al final del siglo II, *Clemente de Alejandría*, en sus *Stromata*, describe la ascensión espiritual, cada una de cuyas etapas acercan el alma al estado del hombre perfecto tal como lo ha descrito San Pablo (Efes., IV, 13) (3). Estos estados sucesivos por los que pasan las almas interiores, los concibe a modo de moradas espirituales (4) caracterizadas de esta manera: primero domina *el temor* de Dios (5), luego *la fe*

(1) *Epist. ad Rom.*, II, IV, V, VI, IX. *Epist. ad Trall.*, IV, V.
(2) *Adv. Haeres.* IV, 39; V, 9; IV, 33.
(3) *Stromata*, VII, 2, P. G., t. IX, col. 413.
(4) *Ibid.*, col. 416.
(5) *Stromata*, II, 7, 8; t. VIII, c. 968-976.

y la esperanza (1), y por fin *la caridad y la sabiduría* (2).

Sabido es que el temor de Dios es el menos elevado de los dones del Espíritu Santo, mientras que la sabiduría es el más alto de todos, según la enumeración descendente de Isaías (XI, 2), y este don nos da la paz, que deriva de la caridad, la más excelsa de las virtudes.

Según Clemente de Alejandría, los perfectos son almas pacíficas, en las que *domina la caridad;* han llegado ya, en expresión de San Pablo, "al estado del varón perfecto, a la medida de la edad perfecta de Cristo" (Efes., IV, 13) (3). Han recibido "*la sabiduría misteriosa y escondida*" que el mismo San Pablo "predicaba a los perfectos" (I Cor., II, 6); Clemente la llama gnosis; es una religiosa contemplación que nace de la inspiración del Espíritu Santo en las almas dóciles, y trasforma la vida interior haciéndonos amigos de Dios.

Orígenes, como su maestro Clemente de Alejandría, dice que el varón perfecto vive sobre todo de la caridad, y que de ordinario recibe del Espíritu Santo la sabiduría infusa, que es conocimiento íntimo de la divinidad de Jesucristo (4) y del misterio de la Sma. Trinidad (5). Escribe además en su *Comentario sobre San Juan*, I, 6: "Nadie puede comprender el sentido del Evangelio (de San Juan, consagrado a la divinidad de Cristo) si no ha reposado sobre el pecho de Jesús, y si de Jesús no ha recibido a María, que así viene a ser su madre" (6). Según *Orígenes*, el Verbo se revela a los perfectos y forma sus almas, como formó la de los apóstoles. Describe admirablemente esta formación de los Doce por el Salvador, en las más hermosas páginas de su *Comentario sobre San Mateo*, XII, 15-20 (7).

Este autor distingue netamente tres etapas (8): la de los *principiantes*, en quienes las pasiones desordenadas pierden fuerza; la de los *proficientes*, cuyas pasiones comienzan a

(1) *Ibid.*, II, 6, t. VIII, c. 960-990.
(2) *Ibid.*, IV, 5, t. VIII, c. 1233; VI, t. IX, c. 292, 325, 328.
(3) *Ibid.*, VI, 12; P. G., t. IX, c. 325; VII, II, c. 496.
(4) *Contra Celsum*, I, 13; VI, 13; P. G., t. XI, c. 679 y 1309; *in Lev.*, V, 3; P. G., t. XII, 452; *in Psalm.*, XXVI, 4; P. G., t. XII, 1279.
(5) *In Joan.*, I, 9; II, 3; P. G., t. XIV, c. 36-37, 113.
(6) *In Joan.*, I, 6; P. G., XIV, 32; y *Commi in Cant. Cant.*, Prol, P. G., t. XIII, 64-75.
(7) P. G., t. XIII, c. 1016-1029.
(8) *In Rom.*, *homil.*, VI, 14; P. G., t. XIV, 1102.

extinguirse merced a la afluencia de gracias del Espíritu Santo; y, en fin, la de los *perfectos*. Recomienda mucha docilidad al divino Espíritu, mediante el cual podemos ir a Cristo y por él remontarnos hasta el Padre, en la contemplación que la soledad favorece.

La misma doctrina nos sale al paso en Dídimo el Ciego y en los Padres de Capadocia.

Dídimo, cuya enseñanza se caracteriza por su profunda piedad, invita a los cristianos a la íntima unión con Jesucristo, a quien denomina Esposo de las almas santas, según la expresión traída de la parábola de las vírgenes prudentes y las vírgenes necias (1).

San Basilio, que organizó la vida monástica en Capadocia y en el Ponto, delineó los principios de esta vida y sus aplicaciones en sus *Grandes* y en sus *Pequeñas reglas* (2); es la suya una espiritualidad firme, sólida y seria, que dispone las almas a la contemplación y unión con Dios. Dice así en el prefacio de su libro sobre las Reglas monásticas: "El ojo del alma, cuando es puro y sin sombras, contempla las cosas divinas, gracias a la luz que le viene de arriba, y le llena abundantemente sin hartarlo nunca... Después de haber sostenido recios combates y conseguido dejar libre al espíritu, a pesar de su unión con la materia, del barullo de las pasiones sensibles, se hace apto para la conversación con Dios... El que ha llegado a este estado, no puede ya permitir a los vapores de las bajas pasiones perturbar ni oscurecer con su espesa niebla la mirada del alma, ni hacerle así perder la espiritual y divina contemplación." Parecidos términos emplea en su exposición de los Salmos XXXII y XLIV, y en su homilía de la fe (n. 1). La purificación progresiva es condición de la unión con Dios en la contemplación.

San Gregorio de Nacianzo dice asimismo que Dios es la luz sustancial (3) que sólo se percibe a condición de convertirse uno mismo en luz (4), y de haber llegado a la pureza

(1) Cf. Bardy, *Dídimo el Ciego*, 1910, pp. 175-160.
(2) P. G., t. XXXI, c. 889-1052, y 1051-1306.
(3) *Oratio 31*, c. III.
(4) *Oratio 40*, c. XXXVII: "Lumen efficiamur. Illuminemur oculis ut recte cernamus."

de alma capaz de elevarse del temor a la sabiduría (1), es decir, del más imperfecto de los dones al más elevado. Siempre encontramos en estos autores los tres términos: purificación, iluminación, unión.

San Gregorio de Nisa, en su libro *De vita Moysis* (2), en el que la vida de Moisés es sólo el cuadro exterior del desarrollo de la vida espiritual, enseña que debemos desasirnos de las criaturas y vivir de Jesucristo, para "ser admitidos a la contemplación de la divina naturaleza" y a la unión con Dios. En eso consiste, añade, el triunfo sobre el enemigo, que no se obtiene sino por la cruz y la progresiva purificación de la inteligencia de todo lo que es sensible y material.

En su tratado *De virginitate* (3), dice que la perfección hace del alma la esposa de Cristo; tema que desarrolla en sus homilías sobre el *Cantar de los cantares* (4).

San Efrén, que con frecuencia describe la vida cristiana como un combate espiritual, ve también en la contemplación conseguida por la docilidad al Espíritu Santo el privilegio de la vida perfecta. Y dice en su tratado *De virtute*, c. x: "Cuando hubiéremos vencido nuestras pasiones, destruído en nosotros todo afecto natural desordenado y vaciado nuestro espíritu de toda ocupación inútil a nuestra santificación, entonces el Espíritu Santo, al encontrar nuestra alma en reposo y comunicando a nuestra inteligencia mayores fuerzas, iluminará nuestros corazones como se enciende una lámpara bien provista de pabilo y aceite... Ante todo, pues, esforcémonos por tener dispuestas nuestras almas a recibir la divina lumbre, y hagámonos así dignos de los dones de Dios." El camino conducente a la unión con Dios es pues, la purificación y la iluminación del divino Espíritu.

Idéntica enseñanza encontramos en el siglo v, en *Diadoco*, en su *Tratado de la perfección* (5), y en *Dionisio el Místico*, quien, en textos bien conocidos, habla sin cesar de la puri-

(1) *Oratio 39*, c. VIII.
(2) P. G., t. XLIV, pp. 297-430.
(3) P. G., t. XLVI, 317-416.
(4) P. G., t. XLIV, 297-430.
(5) Publicado por Weis-Liebersdorf, Leipzig, Teubner, 1912. Muy citado por SAUDREAU, *Vie d'union d'après les grands maîtres*, 3ª edic., 1921, pp. 52 y ss.

ficación, de la iluminación y de la vía unitiva o perfecta (1). Esta última pertenece al orden místico, y es el preludio normal de la vida eterna. Para Dionisio, la purificación dispone a un elevado conocimiento de Dios, la iluminación lo da, y la santificación hace que se desarrolle enteramente en el alma.

Entre los Padres griegos del siglo VII, *San Máximo* desenvuelve esta doctrina y distingue tres grados de oración, correspondientes a los tres grados de la caridad: "*La simple oración* es como el pan: reconforta a los principiantes; cuando a la oración se añade *un poco de contemplación*, es como el óleo en el cual se empapa; y, en fin, cuando es ya *pura contemplación*, se ha convertido en vino de exquisito sabor, que hace salir de sí a los que lo gustan" (2). "La contemplación procede de una iluminación del Espíritu Santo" (3). "Todo aquel que es purificado queda iluminado y merece penetrar en lo más íntimo del santuario y gozar allí de los abrazos del Verbo" (4).

San Máximo describió muy bien las rudas pruebas por las que han de pasar los contemplativos, y el crisol en que han de quedar totalmente purificados y afianzados en el amor de Dios (5).

En el siglo VIII, *San Juan Damasceno* dice también que la contemplación infusa les es generalmente concedida a los perfectos: "Aquel que ha llegado al más alto grado del amor, saliendo en cierto modo de sí mismo, descubre al que no puede ser visto; levantando el vuelo por sobre la nube de los sentidos que impide la mirada del espíritu, y haciendo morada en la región de la paz, fija su vista en el Sol de justicia y goza de un espectáculo del que nunca se ha de fatigar" (6). "Es un tesoro que nunca nos será arrebatado, el haber lle-

(1) Cf. *De caelesti hierarchia*, c. III, 2, 3. *De divinis nominibus*, I, 2; IV, 12, 13; VII, 13. *Theol. myst.* I, 3; II. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, t. II, p. 92-96.

(2) Cf. P. G., t. XC, c. 1441, nº 176. Cf. CAYRÉ, op. cit., t. II, pp. 308 ss.

(3) *Ibid.*, c. 1209, nº 73.

(4) *Ibid.*, c. 1089.

(5) *Ibid.*, c. 1215, nº 88. En otra parte hemos citado numerosos textos semejantes de San Máximo y sus predecesores; cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. 668 sq.

(6) *De Transfigur. Dom.*, 10.

gado, mediante la práctica generosa de las virtudes, a la contemplación del Creador" ([1]).

Esta contemplación sobrenatural que procede del don de sabiduría, se enmarca, pues, según los Padres griegos, en la vía normal de la santidad; comienza en la etapa de los proficientes y acompaña ordianariamente a la caridad de los perfectos.

La misma doctrina encontramos en los Padres latinos, particularmente en San Agustín y San Gregorio Magno. *San Agustín*, en su libro *De quantitate animae*, c. XXXIII, n. 70-76, distingue diversos grados, insiste sobre la *lucha contra el pecado*, la tarea difícil de la purificación; continúa con el *ingreso en la iluminación*, para aquellos que están ya purificados, y, trata, por fin, de la *unión divina (mansio in luce)*.

Más adelante, en su *Comentario al Sermón de la Montaña* ([2]), describe según la graduación de los dones del Espíritu Santo, la marcha ascendente del alma hacia Dios: *El temor de Dios* es el primer grado de la vida espiritual; *la sabiduría* es el más alto; entre estos dos extremos, distingue un doble período de purificadora preparación a la sabiduría: una preparación remota, llamada *vida activa*, que es la práctica activa de las virtudes morales correspondientes a los dones de piedad, de fortaleza, de ciencia y de consejo; luego otra preparación próxima, llamada *vida contemplativa* ([3]), que es el ejercicio eminente de las virtudes teologales y de los dones de inteligencia y de sabiduría, en las almas pacíficas y dóciles a la gracia.

La fe ilustrada por esos dones es por consiguiente el principio de la contemplación, y una caridad ardiente une íntimamente el alma a Dios. Así los trabajos de la vida activa disponen a la contemplación, en la que el alma, ya purificada, goza de la luz divina, prenda de la eternidad. Esta contemplación, que procede del don de sabiduría, es pues la contemplación infusa ([4]).

([1]) *De virtutibus et vitiis*, P. G., t. XCV, 85-98.

([2]) *De sermone Domini*, l. I, c. I-IV. Item, *De doctrina christiana*, l. II, c. VII; Serm. 347.

([3]) *De Trinitate*, l. XII-XIV.

([4]) El P. Cayré dice muy acertadamente, en su *Compendio de Patrología*, 1927, t. I, p. 669, al tratar de la espiritualidad de San Agustín: "Santo Tomás demostrará ser verdadero discípulo de San Agustín al enseñar que estas gracias (de contemplación infusa) son como el

Casiano, en el siglo v, en sus Conferencias, o lecciones de espiritualidad, y principalmente en las IX y X, demuestra que el término de la vida espiritual es *la contemplación divina*, que es para él el ejercicio perfecto del amor de Dios. La preparación a ella es la oración por la que obtenemos el perdón de los pecados, la práctica de las virtudes y el ardiente deseo de una más perfecta caridad para nosotros y para el prójimo (1). En tal caso la oración acaba por ser una "oración llena de fuego" (2) que "se forma por la contemplación de Dios solo y por el fervor de una caridad abrasada" (3). "Así el alma, aun encerrada en un vaso de arcilla, comienza a gustar las primicias de la gloria que espera en el cielo" (4).

Sabido es que las *Conferencias* de Casiano fueron, durante mucho tiempo, el libro ordinario de lectura espiritual; Santo Tomás lo leía con frecuencia, y nos ha trasmitido su doctrina al hablar del don de sabiduría, cuyo progreso acompaña al de la caridad.

San Gregorio Magno, en el siglo vi, admite igualmente la división de los tres grados de la vida espiritual: la lucha contra el pecado (5), después la vida activa o práctica de las virtudes (6), y la contemplativa, que es la de los perfectos (7), la cual declara necesaria a los apóstoles o predicadores de la palabra divina (8), y a todos los que pretenden alcanzar la perfección (9). San Gregorio se declara en este punto discípulo de San Agustín. Según él, los actos de la vida cristiana no alcanzan su total perfección si no están las almas iluminadas por la luz superior de la contemplación (10).

coronamiento de todo el organismo espiritual del alma, y las que consiguen que *el alma se someta totalmente a Dios*" (I, II, q. 68, a. 1).

El P. Efrén Longpré, O. F. M., habla en el mismo sentido a propósito de San Buenaventura, en *Archivium Franciscanum historicum*, año 1921, fasc. I y II, *La Teología mística de San Buenaventura.*

(1) IX *Conf.*, c. VIII, ss.

(2) IX *Conf.*, c. XIV.

(3) IX *Conf.*, c. XVIII.

(4) X *Conf.*, c. VI.

(5) *Moralia*, XXXI, 87.

(6) *Moralia*, II, 76 sq.

(7) *Moralia*, II, 77; VI, 57; XXV, 15; *in Ezech.*, l. II, VII, 7.

(8) *Moralia*, XXX, 8.

(9) *Moralia*, VI, 58-59.

(10) *In Ezech.*, l. II, II, II.

Ésta es la meta de la ascética, el fruto de una especial inspiración del Espíritu Santo, y el ejercicio del don de sabiduría (1). Se trata pues de la contemplación infusa (2), a la cual se dispone el hombre mediante la humildad, la pureza de corazón y el recogimiento habitual.

No se le pasaron por alto a San Gregorio las dolorosas purgaciones pasivas de que más tarde hablarán Hugo de San Víctor, Taulero, y más que nadie San Juan de la Cruz (3). Hace hincapié en que estas purgaciones "secan en nosotros todo afecto sensual" (4), disponiéndonos así a la contemplación y unión con Dios, en quien encontramos gran fortaleza en las pruebas y ardentísima caridad.

San Bernardo conserva todas estas enseñanzas y habla en sus *sermones* (IX, 1-3; XXXII, 2; XLIX, 3) del humilde y ardiente deseo de la contemplación; estos deseos, dice, si son ardientes, son escuchados; pero son más bien raros los hombres de deseos. Describe con frecuencia la unión con Dios que resulta de la contemplación infusa y las alternativas de presencia y ausencia del divino Verbo, Esposo del alma (5).

Idéntica doctrina nos trasmiten *Hugo de San Víctor*, quien insiste sobre la purgación pasiva del alma (6), *Ricardo de San Víctor* (7) y *San Buenaventura*, a quien es cara la terminología de Dionisio de vías purgativa, iluminativa y unitiva (8).

Santo Tomás conserva, hemos de verlo, la distinción de incipientes, proficientes y perfectos (9), y la aclara por lo que dice en su *Comentario sobre San Mateo*, c. v, acerca de las bienaventuranzas que se relacionan con la huída del pe-

(1) *Moralia*, v, 50, 51; xxii, 50, 51.

(2) *Moralia*, x, 13: "Nos inclinamos hacia los bienes superiores cuando el Espíritu nos toca con su soplo... y se imprime en el corazón que le recibe, como las huellas del paso de Dios." Cf. CAYRÉ, op. cit. II, pp. 242-247.

(3) *Mor.*, x, 10, nº 17; xxiv, 6, nº 11.

(4) *In Ezech.*, l. II, hom. II, nº 2 y 3.

(5) *Serm.*, viii, 6; xxiii, 16.

(6) *Homil. I in Eccl.*

(7) *Benjamin major*, c. I, II, III, IV, VI.

(8) *Itinerarium*, vii; *De triplici via*, c. iii; *De Apologia pauperum*, c. iii; *Sermo I de Dom. V post Pascha.* Cf. P. BONNEFOY, O. F. M., *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, 1929, p. 217. y LONGPRÉ, O. F. M., art. cit.

(9) II, II, q. 24. a. 9

cado, la vida activa y la vida contemplativa; describe en este Comentario la ascensión del alma, como lo habían hecho San Agustín y San Gregorio (1).

Las tres edades de la vida espiritual y las de la vida corporal

Santo Tomás (2) comparó las tres edades de la vida espiritual con las de la vida corporal: infancia, adolescencia y edad adulta. Hay entre ambas una analogía que merece nuestra atención, e interesa sobre todo fijarse en la transición de un período al otro.

Admítese generalmente que la primera infancia cesa con el despertar de la razón, hacia los siete años, a la que sigue una especie de segunda infancia, que dura hasta la pubertad, hacia los catorce.

La adolescencia se ha fijado más o menos entre los catorce y los veinte años.

Viene en seguida la edad adulta, en la que se distingue el período que precede a la plena madurez y el que, hacia los treinta y cinco años, le sigue, hasta la declinación que es la vejez.

Los psicólogos hacen notar que la mentalidad cambia con las trasformaciones del organismo. El niño se dirige sobre todo por la imaginación y los impulsos de la sensibilidad; apenas hay todavía en él discernimiento u organización racional, y aun cuando la razón comienza a despertarse, todavía sigue en gran dependencia de los sentidos.

Al salir de la infancia, hacia los catorce años, en la época de la pubertad, tiene lugar una trasformación, no solamente orgánica, sino también psicológica, intelectual y moral. El adolescente ya no se contenta con seguir a su imaginación; comienza a reflexionar sobre las cosas de la vida humana, a pensar en la necesidad de prepararse para tal oficio o carrera. Y el período de transición, llamado *la edad sin gracia (l'âge ingrat)*, no carece de dificultades; por ese tiempo de la adolescencia, la personalidad moral comienza a esbozarse, con el

(1) Cf. *supra*, c. IX.
(2) II, II, q. 24 a. 9.

sentido del honor y de la buena reputación, o bien se deprava y empieza a torcerse, si no es que degenera en anomalía o retraso mental.

Y aquí es donde la analogía comienza a ser instructiva para la vida espiritual: ya veremos que el principiante que no pasa, a su tiempo, al grado de proficiente, o comienza a torcerse o queda retardado, envuelto en la tibieza, y como un enano espiritual: "*El que no avanza, retrocede*", repetían los Padres con frecuencia, particularmente San Bernardo (1). No querer hacerse mejor, es ir hacia atrás, mientras que aspirar constantemente a la perfección, es ya poseerla en cierta manera (2).

Sigamos la analogía. Si la crisis de la pubertad, física y moral a la vez, es un momento difícil de atravesar, algo parecido acontece con otra crisis que podríamos llamar la de la primera libertad, que introduce al adolescente en la edad adulta, hacia los veinte años. El joven, que físicamente se halla a esa edad completamente formado, está a punto de ocupar su lugar en la vida social. Muchos atraviesan desastrosamente este período, abusando de la libertad que Dios les ha dado; y como el hijo pródigo, la confunden con el libertinaje.

Al contrario, el adulto que se desarrolla normalmente y se encauza por el buen sendero, se preocupa de las cosas de la vida individual, familiar y social con criterio superior al del adolescente, y se interesa por cuestiones de mayor trascendencia; funda un hogar para ser, a su vez, un día, un educador, a menos que haya recibido de Dios más elevada vocación.

Algo parecido acontece en la vida espiritual, cuando el proficiente, que es, por decirlo así, el adolescente espiritual, llega a la edad superior de los perfectos; su mentalidad se eleva espiritualizándose y se sobrenaturaliza más y más; comprende con mayor perfección no sólo las cosas de la vida individual, familiar y social, sino también las que pertenecen al reino de Dios o de la vida de la Iglesia en cuanto se relacionan con la vida eterna.

(1) *Epist.*, 34, 1; 91, 3; 254, 4: "Nolle proficere, deficere est."
(2) *Ibid.*

Quisiéramos subrayar aquí particularmente las diferencias que separan las tres edades de la vida espiritual, y exponer cómo se realiza la transición de una a otra.

Como lo nota Santo Tomás (1), "existen diversos grados de caridad según las diversas obligaciones *(studia)* que el progreso en esa virtud impone al hombre. El primer deber que le incumbe es *evitar el pecado* y resistir los halagos de la concupiscencia que nos impelen en sentido opuesto a la caridad: es el deber de los *incipientes*, en quienes la caridad tiene que ser alimentada y sostenida, para que no desaparezca. Un segundo deber viene después: *velar para ir creciendo en el bien;* y esto es propio de los *proficientes*, que se esfuerzan sobre todo en conseguir que la caridad se fortalezca y desarrolle. El tercer deber es *aplicarse principalmente a unirse con Dios y gozar de Él:* y es lo propio de los *perfectos*, que *desean verse libres de las ataduras del cuerpo y morar con Cristo* (Filip., I, 23).

Tales son las tres etapas en el camino de la santidad.

Pero lo que importa añadir, y esto ha sido admirablemente tratado por San Juan de la Cruz, es la transición de una edad espiritual a otra, transición análoga a las que existen en la vida corporal.

Así como, para pasar de la infancia a la adolescencia, se presenta la crisis de la pubertad, una crisis parecida existe en el paso de la vida purgativa de los incipientes a la iluminativa de los proficientes. Esta crisis ha sido descrita por muchos de los principales tratadistas de espiritualidad, sobre todo por Taulero (2), y aun más por San Juan de la Cruz, con el nombre de *purgación pasiva de los sentidos* (3); por el P. Lallemant, S. J., con la denominación de *segunda conversión* (4). De hecho, tal crisis recuerda la segunda conversión de Pedro durante la oscura noche de la Pasión.

Aquí el principiante generoso que corre el riesgo de que-

(1) II, II, q. 24, a. 9.

(2) *Segundo Sermón de Cuaresma y Sermón del lunes antes del domingo de Ramos* nos. 3 y 4), que en la traducción latina de Surius corresponde al primer domingo después de la Oct. de la Epifanía.

(3) *Noche oscura*, I, I, c. IX y X: Señales características de la noche. de los sentidos. Cómo se ha de comportar el alma en este momento.

(4) *Doctrina espiritual*, II Principio, sec. II, c. VI, a. 2, edit. París, Gabalda, 1908, p. 113, e *idem*, pp. 91, 123, 143, 187, 301 sq.

dar atascado en numerosas faltas de las que no tiene conciencia, y particularmente de detenerse en los consuelos sensibles de la vida piadosa, queda privado de ellos para ser introducido en un *camino espiritual mucho más desembarazado de los sentidos*, y en él encuentra, en la misma aridez, un comienzo de contemplación que el Espíritu Santo le concede para forzarle a seguir adelante.

Así lo enseña San Juan de la Cruz (*Noche oscura*, l. I, c. VIII): "La una noche o purgación será sensitiva, con que se purga el alma según el sentido, acomodándolo al espíritu... La sensitiva *es común y acaece a muchos, y éstos son los principiantes*". Comienzan éstos a ver claro que es preciso ser verdaderamente pobres de espíritu y humildes para crecer en la caridad; que hay que renunciar a todas las niñerías, burdas o sutiles, de la vanidad, del orgullo y de sensualidad espiritual.

Luego añade el santo Doctor (*ibid.*, c. XIV): "Estando ya esta casa de la sensualidad sosegada, esto es, mortificada, sus pasiones apagadas y los apetitos sosegados y adormidos por medio de esta dichosa noche de la purgación sensitiva, salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu, que es el de los *aprovechantes y aprovechados*, que, por otro nombre, llaman *vía iluminativa o de contemplación infusa*, con que Dios de suyo anda apacentando y reficionando el alma, sin discurso ni ayuda activa de la misma alma. Tal es, como habemos dicho, la noche y purgación del sentido en el alma".

Las palabras que acabamos de subrayar en este texto son muy significativas. Nótese que San Juan de la Cruz, a ejemplo de San Agustín, de Casiano, de San Bernardo, de San Buenaventura, de Santo Tomás, de Taulero, etc., habla de *la vía iluminativa en todo el sentido de la palabra*, y no de una vía iluminativa en cierto modo disminuída, tal como se encuentra en aquellos que sólo a medias han participado de la purificación pasiva de los sentidos, como lo nota el mismo (*Noche oscura*, l. I, c. IX).

En fin, hablando en otro lugar de las almas adelantadas (*Noche oscura*, l. II, c. II), San Juan de la Cruz trata de las imperfecciones propias de los *aprovechados o proficientes:*

queda en ellos todavía, dice, cierta rudeza natural, distracción y exteriorización del espíritu, presunción, sutil y secreto orgullo. Estos defectos demuestran la necesidad de la *purificación pasiva del espíritu* para ingresar en la *vía unitiva perfecta*, propia de aquellos que, como dice Santo Tomás, "se esfuerzan por unirse a Dios y gozar de él, y desean partir de este mundo para morar con Cristo"(1).

Esta prueba de la purificación pasiva del espíritu es una *crisis* análoga a la que tiene lugar en el orden natural, cuando el adolescente llega a la edad adulta, y empieza a hacer uso, quizá a costa suya, de su primera libertad. Hay aquí, en el orden espiritual, como una tercera conversión (2), o mejor, una *trasformación del alma* que recuerda lo que fué el día de *Pentecostés* para los apóstoles, cuando, después de haber estado privados de la presencia del Señor, que había subido al cielo, fueron iluminados y fortalecidos por el Divino Espíritu, que de este modo los preparó para las persecuciones que habían de sufrir y los convirtió en santos ministros del Salvador (3).

San Juan de la Cruz describe, evidentemente, el adelantamiento espiritual, tal como se manifiesta en los contemplativos, y entre éstos en los más fervorosos, que se esfuerzan por llegar lo más directamente posible a la unión con Dios. Y enseña así en toda su elevación cuáles son *las leyes superiores* de la vida de la gracia. Pero estas leyes se aplican asimismo, aunque en menor escala, a otras muchas almas que no alcanzan tan alta perfección, pero que sin embargo van generosamente adelante sin retroceder. Si atentamente leemos la vida interior de los siervos de Dios, veremos en sus padecimientos interiores y en sus progresos esta profunda purgación de los sentidos y del espíritu, de modo que todas sus facultades se hallan al fin totalmente sometidas a Dios, que tan presente ven en el fondo de sus almas.

San Juan de la Cruz es quien mejor ha tratado de *estas dos*

(1) II, II, q. 24, a. 9.

(2) Tauler trató asimismo de esta profunda purgación en el *Sermón para el lunes antes del domingo de Ramos:* N. 7: Las pruebas con que comienza la vida del tercer grado. 8: Razón de tales pruebas. 9: La divina unión en las facultades superiores.

(3) Hemos desarrollado ampliamente estas ideas en un pequeño tratado: *Las tres conversiones y las tres vías*, pp. 42-50, y 123-180.

crisis en la transición de una edad a la otra, y muy justamente las ha llamado *purgación pasiva de los sentidos y del espíritu.* Corresponden perfectamente a la naturaleza del alma humana (en sus dos partes, sensible y espiritual); corresponden asimismo a la naturaleza de la gracia santificante, germen de vida eterna, que constantemente debe vivificar nuestras facultades inferiores y superiores, e inspirar todos nuestros actos, hasta que *el fondo de nuestra alma quede purificado de cualquier egoísmo, de todo amor propio más o menos consciente, y acabe por estar totalmente unida a Dios* ([1]).

Por lo dicho se comprende que Vallgornera se haya atenido a esta alta concepción de las tres edades de la vida espiritual, al trazar la división de su obra *Theologia mystica*

([1]) A veces se ha objetado: Esta elevada concepción de San Juan de la Cruz sobrepasa notablemente a la común de los autores de espiritualidad: y parece que *los principiantes* a que se refiere en la *Noche oscura,* l. I, c. VIII, no son aquéllos de quienes se habla ordinariamente, sino los que comienzan a entrar, no en la vida espiritual, sino en la vida mística.

A esto se responde que la concepción de San Juan de la Cruz corresponde admirablemente a la naturaleza del alma (sensitiva y espiritual), no menos que a la de la gracia; y que *los principiantes* a que el santo se refiere son los mismos de los demás autores. Para convencerse de esto, basta examinar los defectos que en los tales encuentra: Gula espiritual, inclinación a la sensualidad, a la ira, a la envidia, a la pereza espiritual y a la soberbia que les lleva a "*tomar confesor especial para los malos casos,* guardando el otro para manifestarle exclusivamente el bien, y así tenga en mucho a su penitente" (*Noche oscura*, l. I, c. II). Son los tales verdaderos principiantes, y en ninguna forma adelantados en ascética.

San Juan de la Cruz, al hablar de las tres vías, purgativa, iluminativa y unitiva, las toma, no en un sentido rebajado, sino en su absoluta normalidad y plenitud.

También hay que notar lo que, siguiendo a muchos autores, muy razonablemente advierte el P. Cayré (op. cit. t. II, p. 886 ss.): "No es posible, en forma alguna, distinguir en la espiritualidad de San Juan de la Cruz dos vías paralelas, una ascética y mística la otra, que conduzcan, cada una por sus propios medios, a la perfección. La *activa* y la *pasiva*, de que hablan los dos grandes tratados (*Subida* y *Noche oscura*), no representan dos estados distintos, sino sólo dos aspectos de la *sola y única vía de la santidad*... Tal es la unión transformante que San Juan de la Cruz considera como el término normal de la marcha hacia la perfección." Para esto, enseña en la *Subida del Monte Carmelo* lo que el alma debe *hacer*, y en la *Noche oscura* lo que *dócilmente debe recibir.* Idéntica observación han hecho recientemente muchos teólogos del Carmen.

Divi Thomæ; en esto iba de acuerdo, lo hemos dicho ya al principio de este capítulo, con los carmelitas Felipe de la SSma. Trinidad, Antonio del Espíritu Santo y otros muchos. De esta manera se conserva la tradición de los Padres, de Clemente de Alejandría, Casiano, San Agustín, Dionisio, San Bernardo, San Anselmo, Hugo y Ricardo de San Víctor, San Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás, cuyas doctrinas acerca de los dones aparecen así en su pleno desenvolvimiento.

Como resumen de lo dicho vamos a presentar una descripción sintética, parecida a las que nos legaron los autores que acabamos de enumerar (1).

En los principiantes: aparecen, con el *primer grado de caridad,* las *virtudes iniciales* o el primer grado de mansedumbre, paciencia, castidad y humildad. *La mortificación* interior y exterior les hace evitar cada vez más los pecados veniales deliberados, y hace que salgan inmediatamente del pecado mortal, si en él hubieren caído. Existe en ellos *la oración vocal y la meditación discursiva,* que tiende a convertirse en oración afectiva simplificada. Comienzan a aparecer en ellos *los dones del divino Espíritu,* pero todavía permanecen *más bien latentes.* Hay de tiempo en tiempo inspiraciones especiales del Espíritu Santo, pero poca preparación para aprovecharse de ellas. La docilidad a ese Divino Espíritu es débil; el alma tiene sobre todo conciencia de su actividad y debe reconocer frecuentemente su pobreza (2).

Ve bien palpable el alma esa pobreza en las *crisis de sensible aridez de la purgación pasiva de los sentidos,* purgación dolorosa que sobrelleva con más o menos perfección, y señala la transición a la vía iluminativa plena y verdaderamente digna de tal nombre (3).

En los proficientes o avanzados: junto con el segundo

(1) En particular con el propuesto por el P. Cayré en la obra que acabamos de citar, t. II, pp. 811 y 834.
(2) Estas son las dos primeras Moradas de Santa Teresa.
(3) Es la tercera Morada de Santa Teresa, con un principio de árida quietud.

grado de caridad, hacen su aparición *las virtudes sólidas* y no ya las iniciales, particularmente la dulzura y la paciencia, una humildad más fundada que inclina a la benevolencia con el prójimo, y el espíritu de los tres consejos de pobreza, castidad y filial obediencia a Dios que ven presente en los superiores a los que la obediencia les somete.

Con estas sólidas virtudes, *comienzan a manifestarse los dones del Espíritu Santo*, principalmente los menos perfectos de temor, ciencia y piedad. El alma, más dócil ya, aprovecha mejor las inspiraciones e ilustraciones interiores.

En este punto, si el proficiente responde con generosidad, *comienza* de ordinario *la oración infusa*, en actos aislados de contemplación de esa misma naturaleza durante la oración adquirida de recogimiento; más tarde, y poco a poco, sigue, si el alma es fiel, la oración de recogimiento sobrenatural, de quietud (árida o consoladora), en la que se pone de manifiesto la influencia del don de piedad, que nos hace exclamar: "*Abba, Pater*", como dice San Pablo (1). Y la conversación íntima con nosotros mismos se convierte aquí en conversación con Dios.

Entonces el alma generosa se contempla llena de defectos de disimulada soberbia, de falta de caridad para con el prójimo, de dureza a veces, de falta de celo por la salud de tantas almas que se pierden; defectos que antes no veía, y que exigen una nueva purificación pasiva, que es la del espíritu (2).

En los perfectos: simultáneamente con el tercer grado de caridad, aparecen, a pesar de ciertas imperfecciones más bien involuntarias, *las virtudes eminentes* y aun heroicas; gran mansedumbre, paciencia casi inalterable, profunda humildad que no afectan los desprecios, y antes busca las humillaciones; un elevado espíritu de fe que le inclina a ver todas las cosas desde arriba; gran confianza en Dios; magnanimidad que les hace aspirar a grandes empresas, no obstante los obstáculos y los fracasos, y el perfecto abandono en la voluntad de Dios.

(1) Ésta es la cuarta Morada de Santa Teresa, y algo de la quinta. En esta quinta Morada existen, como lo veremos más tarde, gracias extraordinarias que no entran en la vía normal de la santidad.

(2) Santa Teresa habla de esta purgación en la sexta Morada.

Los dones de inteligencia y de sabiduría se muestran más y con mayor frecuencia. Está el alma como dominada por el Espíritu Santo, que la mueve a mayor perfección en la práctica de las virtudes.

Aparece entonces, de ordinario, la oración infusa de unión por la influencia cada vez más patente del don de sabiduría [1]. El interior del alma es, en fin, purificado, y las facultades inferiores y superiores sometidas por completo a la voluntad de Dios, íntimamente presente en el santuario interior. Y este estado es, verdaderamente, a pesar de las penumbras de la fe, la vida eterna comenzada o el preludio normal de la beatitud que nunca ha de tener fin.

Hacemos resaltar el camino que sigue el progreso espiritual, en el cuadro de la página siguiente.

(1) Trata la santa de los diversos grados de esta oración infusa de unión en la 5ª 6ª y 7ª Moradas.

PRINCIPIANTES	PROFICIENTES	PERFECTOS	
vía purgativa vida ascética	*vía iluminativa umbral de la vida mística*	*vía unitiva vida mística*	*Grados de la caridad*
Virtudes iniciales, 1er. grado de la caridad, templanza, castidad, paciencia; primeros grados de la humildad.	*Virtudes sólidas,* 2º grado de la caridad, obediencia, humildad profunda, espíritu de consejo.	*Virtudes eminentes y heroicas,* 3er. grado de la caridad, perfecta humildad, gran espíritu de fe, abandono, paciencia casi inalterable.	*Virtudes*
Dones del Espíritu Santo más bien latentes, inspiraciones con raros intervalos, poca aptitud para aprovecharlas. El alma tiene sobre todo conciencia de su actividad.	*Los dones del Espíritu Santo empiezan a manifestarse,* sobre todo los tres menos perfectos de temor, ciencia, piedad. El alma, más dócil, aprovecha mejor las inspiraciones e iluminaciones interiores.	*Los dones superiores se manifiestan más* y con mayor frecuencia. El alma está como dominada por el Espíritu Santo. Mucha pasividad para con él, que no excluye la actividad de las virtudes.	*Dones*
Purificación activa de los sentidos y del espíritu o mortificación exterior e interior.	*Purificación pasiva de los sentidos,* bajo la influencia sobre todo de los dones de temor y ciencia (pruebas concomitantes): Entrada en la vía iluminativa.	*Purificación pasiva del espíritu,* por la influencia sobre todo del don de inteligencia. (Pruebas concomitantes en las que se manifiesta el don de fortaleza y de consejo.) Entrada en la perfecta vía unitiva.	*Purificaciones*
Oración adquirida: oración vocal, oración discursiva, oración afectiva que se simplifica más y más, llamada oración de recogimiento activo.	*Oración infusa inicial,* actos aislados de contemplación infusa durante la oración adquirida de recogimiento; luego oración de recogimiento sobrenatural y de quietud árida o con consuelo. Don de piedad.	*Oración infusa* de simple unión, de unión completa (estática a veces), de unión transformante bajo la influencia del don de sabiduría. (Favores que le acompañan.)	*Moradas de Santa Teresa*
1ª y 2ª moradas	3ª y 4ª moradas	5ª, 6ª y 7ª moradas	

CAPÍTULO DÉCIMOSEXTO

LA LECTURA ESPIRITUAL DE LA ESCRITURA, Y DE LAS OBRAS Y VIDAS DE LOS SANTOS

Después de haber hablado de las fuentes de la vida interior y del fin que con ella perseguimos, la perfección cristiana, vamos a considerar la ayuda exterior que se encuentra en la lectura de los libros de espiritualidad y en la dirección.

Entre los principales medios de santificación que están al alcance de todos, se ha de contar la lectura espiritual, sobre todo la de la Sagrada Escritura, la de las obras maestras de la vida interior y la de las vidas de los santos. De esta materia vamos a tratar en este capítulo, indicando cuáles son las disposiciones para sacar provecho de esa lectura.

La Sagrada Escritura y la vida del alma

Así como el error, la herejía y la inmoralidad se deben con frecuencia a la influencia de los malos libros, "la lectura de las Sagradas Letras es la vida del alma", como dice San Ambrosio [1]; el mismo Señor lo declara cuando dice: *Las palabras que yo os he dicho, espíritu y vida son*" (Joan., VI, 64).

Esta lectura fué disponiendo a San Agustín a volver a Dios, cuando escuchó aquellas palabras: *Tolle et lege;* un pasaje de las Epístolas de San Pablo (Rom., XIII, 13) le comunicó la luz decisiva que le arrancó del pecado y le llevó a la conversión.

San Jerónimo, en una carta a Eustoquio, cuenta de qué manera fué llevado por una gracia extraordinaria a la lectura asidua de la Sagrada Escritura. Era en la época en que co-

(1) Sermón 35.

menzaba a hacer vida monástica cerca de Antioquía; la elegancia de los autores profanos le atraía mucho todavía, y leía con preferencia las obras de Cicerón, Virgilio y Plauto. Entonces recibió esta gracia: durante el sueño, vióse trasportado al tribunal de Dios, que le preguntó con gran severidad quién era. "Soy cristiano", respondió Jerónimo. "Mientes", le replicó el soberano Juez; "tú eres ciceroniano; porque donde está tu tesoro, allí está tu corazón." Y dió orden de que le azotasen. "Comprendí muy bien, al despertar", continúa el santo, "que aquello había sido más que un sueño, pues aun llevaba marcados en mis espaldas los golpes de látigo que había recibido. Desde aquella fecha comencé a leer las Santas Escrituras con más entusiasmo que el que había puesto en la lectura de los autores profanos." Por eso en una carta al mismo Eustoquio dice: "Que el sueño no te sorprenda sino leyendo, y no te duermas sino sobre la Sagrada Escritura."

¿En qué libro, en efecto, podemos encontrar la vida mejor que en la Escritura santa, que tiene a Dios por autor? *El Evangelio*, sobre todo, las palabras del Salvador, los hechos de su vida oculta, de su vida apostólica, de su vida dolorosa deben ser para nosotros vivientes enseñanzas que nunca hemos de perder de vista. Jesús sabe hacer las cosas más elevadas y divinas, accesibles a todas las mentes, por la sencillez con que habla. Sus palabras no quedan en el terreno de lo abstracto y teórico, sino que conducen inmediatamente a la verdadera humildad y al amor de Dios y del prójimo. Se ve en cada palabra que no busca sino la gloria de Aquel que le envió y el bien de las almas. Deberíamos hojear sin descanso el Sermón de la Montaña (Mat., V-VII), y el discurso después de la cena (Joan., XII-XVIII).

Si leemos con las debidas disposiciones, con humildad, fe y amor, esas palabras divinas que son espíritu y vida, encontraremos que para nosotros contienen la especialísima gracia de atraernos cada vez más a la imitación de las virtudes del Salvador, de su dulzura, su paciencia, y su amor heroico y sublime en la cruz. Ése es, junto con la Eucaristía, el verdadero alimento de los santos: la palabra de Dios, enseñada por su único Hijo, el Verbo hecho carne. Debajo de la corteza de la letra se encuentra el pensamiento vivo de Dios, que los dones de inteligencia y de sabiduría nos harán penetrar y gustar más y más.

Después del Evangelio, nada más sabroso que su primer comentario, escrito por inspiración del Espíritu Santo: *Los hechos de los Apóstoles y las Epístolas.* Se trata de las propias enseñanzas del Salvador vividas por sus primeros discípulos, que recibieron la misión de formarnos a nosotros; enseñanzas explicadas y adaptadas a las necesidades de los fieles. Se cuenta, en los Hechos, la vida heroica de la Iglesia naciente, su difusión en medio de las mayores dificultades; lección de confianza, de valor, de fidelidad y de abandono en el Señor.

¿Dónde encontrar páginas más profundas y animadas que en las Epístolas, acerca de la persona y la obra de Jesucristo (Colos., I), acerca de los esplendores de la vida de la Iglesia y la inmensidad de la ternura del Salvador por ella (Efes., I-III), sobre la justificación por la fe en Cristo (Rom., I-XI), sobre el sacerdocio eterno de Jesús (Hebr., I-IX)?

Y si paramos mientes en la parte moral de dichas Epístolas, ¿dónde encontrar exhortaciones más apremiantes a la caridad, a los deberes de estado, a la perseverancia, a la paciencia heroica, a la santidad, a las reglas de conducta más justas para con todos los hombres: superiores, iguales, e inferiores; para con los débiles, los culpables y los falsos doctores? ¿Dónde encontrar más vivamente expuestos los deberes de los cristianos para con la Iglesia? (I Petr., IV-V).

Existen igualmente lugares del Antiguo Testamento que todo cristiano debe conocer, particularmente los *Salmos*, que son la oración de la Iglesia en el Oficio divino; palabras de adoración reparadora para el pecador contrito y humillado, de ardiente súplica y de acción de gracias. Las almas interiores deben asimismo leer las más bellas páginas de *los Profetas*, que la liturgia de Adviento y de Cuaresma pone ante nuestros ojos; y en *los libros sapienciales* las exhortaciones de la increada Sabiduría a la práctica de los deberes fundamentales para con Dios y el prójimo.

Leyendo y releyendo sin cesar, con respeto y amor, la Escritura santa, sobre todo el Evangelio, cada día encontraremos nueva luz y fuerzas renovadas. Ha puesto Dios en sus palabras virtud inagotable; y cuando, al fin de la vida, después de haber leído mucho, siéntese hastío de casi todos los libros, uno se vuelve al Evangelio como a un anuncio y preludio de la luz que ilumina a las almas en la vida eterna.

Las obras espirituales de los santos

Después de la lectura de la Sagrada Escritura, los escritos espirituales de los santos son los que más ilustran al alma y la enfervorizan; porque aunque no hayan sido compuestos bajo la inspiración infalible, han sido ciertamente escritos con la luz y la unción del divino Espíritu.

Nadie debe ignorar las principales obras espirituales de San Agustín (1), de San Jerónimo (2), de Casiano (3), de San León (4), de San Benito (5), de San Gregorio Magno (6), de San Basilio (7), de San Juan Crisóstomo (8), de Dionisio (9), de San Máximo el Confesor (10), de San Anselmo (11) y de San Bernardo (12).

También será muy útil conocer todo lo que se refiere a la vida interior en los escritos de Ricardo de San Víctor (13), de Hugo de Saint-Cher (14), de San Alberto Magno (15),

(1) *Confessiones, Soliloquia, De doctrina christiana, De Civitate Dei, Epistola* 211, *Enarrationes in Psalmos, In Sermonem Domini in monte* (Mat., v), *In Joannem*, etc.

(2) *Epistolæ;* speciatim, Epist. 22 ad virginem Eustochium.

(3) *Collationes.*

(4) *Sermones.*

(5) *Regula.*

(6) *Expositio in librum Job, sive Moralium libri* xxxv; *Liber regulæ pastoralis; Homiliæ in Ezechielem.*

(7) *De Spiritu Sancto. Regulæ.*

(8) *Homiliæ; De Sacerdotio.*

(9) *De Divinis nominibus, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia.*

(10) Sobre todo sus *Scholia* sobre Dionisio, su *Liber asceticus.*

(11) *Cur Deus homo;* sus *Meditaciones* y *Orationes* están llenas de doctrina y unción.

(12) *Sermones de tempore, de sanctis, in Cantica Canticorum; De consideratione. Tract. de gradibus humilitatis et superbiæ. De diligendo Deo.*

(13) *Benjamin minor, seu de præparatione ad contemplationem; Benjamin major, seu de gratia contemplationis. Expositio in Cantica Canticorum.*

(14) *De vita spirituali. Ex Commentariis B. Hugonis de Sancto Charo*, O. P. *super totam bibliam excepta*, curante Fr. Dionysio Mésard, O. P., Pustet, 1910. Excelente obra dividida en cuatro partes: De vita purgativa, de vita illuminativa, de vita unitiva, de vita spirituali sacerdotum.

(15) Comentarii in S. Scripturam, especiatim *in Joannem. Comm. in Dionysium. Mariale. De sacrificio missæ.*

de Santo Tomás de Aquino (1), de San Buenaventura (2).

Siempre se lee con provecho el *Diálogo* de Santa Catalina de Sena (3), las obras de Taulero (4), del Beato Enrique Susón (5), de la Beata Ángela de Foligno (6), del Beato Ruysbroeck (7), de Tomás de Kempis, probable autor de la *Imitación.*

Entre los autores espirituales modernos conviene leer a Ludovico Blosio, O. S. B. (8), al franciscano Francisco de Osuna, cuyo libro sirvió de guía a Santa Teresa (9), a San Ignacio de Loyola (10), las obras de Santa Teresa (11), las de San Juan de la Cruz (12), de

(1) *Commentarii in Psalmos, in Job, in Canticum Canticorum, in Mat.; in Joannem; in Epistolam S. Pauli. Summa theologica,* II, II, de virtutibus theologicis et moralibus nec non de donis in speciali. *De perfectione spirituali. Officium S. S. Sacramenti. Expositio in Symbolum Apost. et in Orationem dominicam.*

(2) *De triplici via* (seu *Incendium amoris), Lignum vitæ. Vitis mystica. Itinerarium mentis in Deum, Breviloquium.*

(3) *Diálogo; Cartas.*

(4) *Sermones; Institutiones,* obra que no fué escrita por Taulero, pero que contiene el resumen de su doctrina.

(5) *Die Schriften der heiligen H. Suso,* publicados por el P. Denifle, O. P.

(6) *Libro de las visiones e instrucciones.* Trata sobre todo de la trascendencia divina y de la Pasión del Salvador.

(7) *Obras;* sobre todo: *Espejo de salud eterna, El libro de los siete sellos* (o renuncias), *Ornamento de los eternos desposorios.* Ruysbroeck es ciertamente uno de los más grandes místicos, pero sólo está al alcance de las almas avanzadas.

(8) Principalmente *Institutio spiritualis,* que contiene el meollo de los demás escritos. La mejor traducción francesa es la de los benedictinos de Saint-Paul de Wisques: *Obras espirituales del V. L. de Blois.* Este autor escribió una defensa de la doctrina de Taulero, que explica en forma más comprensible.

(9) *Abecedario espiritual,* 1528 (sobre todo el tercer tomo que sirvió de guía a Santa Teresa).

(10) *Ejercicios espirituales;* método para la reforma y transformación del alma, haciéndola conforme a su divino modelo. *Relato del peregrino* y *Cartas.*

(11) *Obras de Santa Teresa, editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa,* 6 v., Burgos, 1915-1920; edición manual en 1 vol., 1922. *Cartas de Santa Teresa.* Todas las almas interiores deben leer *Camino de perfección* de la santa.

(12) *Obras de San Juan de la Cruz,* del P. Silverio, Burgos, 5 v., 1929-1931.

La subida del Monte Carmelo trata sobre todo de la purgación activa del alma, que dispone a la contemplación y ha de continuar con ella; la *Noche oscura* describe, junto con los defectos de los incipien-

San Francisco de Sales (1), y de San Juan Eudes (2).

Conviene consultar, en fin, los escritos espirituales de Bossuet (3), los de los dominicos Luis de Granada (4), Chardon (5), Piny (6), Massoulié (7), los de los jesuítas Lafuente (8), Lallemant (9), Surin (10), de Caussade (11), Grou (12), las obras de los escritores franciscanos del siglo XVII, de Béru-

tes, la purgación pasiva del sentido y la del espíritu: *Llama de amor viva* describe la vida de unión en lo que tiene de más elevado. El *Cántico espiritual* resume, en forma más lírica, la doctrina de las otras obras.

(1) *Obras*, publicadas por las religiosas de la Visitación de Annecy. *La Introducción a la vida devota* trata de la vía purgativa y demuestra cómo la devoción y la santidad pueden ser practicadas en todos los estados de vida. *El Tratado del amor de Dios* eleva a las almas hasta la vía unitiva. *Las verdaderas pláticas espirituales*, compuestas por las Visitandinas, aprovechan a todas las almas religiosas.

(2) *Obras*, 12 v., París, 1905. Discípulo de Berulle y de Condren, San Juan Eudes relaciona las virtudes interiores con la devoción a los SS. Corazones de Jesús y de María. Véase *Vida y reinado de Jesús en las almas cristianas; El admirable Corazón de la Madre de Dios; Memorial de vida eclesiástica.*

(3) *Elévations sur les mystères, Méditations sur l'Évangile, Traité de la concupiscence; Lettres de direction; Les états d'oraison.*

(4) *Guía de pecadores; Tratado de la oración y meditación; Memorial de vida cristiana.*

(5) *La croix de Jésus; Méditations sur la passion.*

(6) *Le plus parfait* (el abandono); *La présence de Dieu; L'oraison du coeur; État de pur amour; La clef du pur amour; La vie cachée.*

(7) *Traité de la véritable oraison; Méditations de saint Thomas sur les trois voies*, edic. Florand (1934).

(8) *Guía espiritual; Perfección del cristiano en todos los estados; Perfección del cristiano en el estado eclesiástico; Meditaciones sobre los misterios de nuestra fe.*

(9) *La doctrine spirituelle*, obra muy sustanciosa, en la que se demuestra cómo, por la pureza del corazón, la docilidad al Espíritu Santo, la memoria frecuente y amorosa de Dios presente en ella, llega el alma a la contemplación, acto de fe viva, iluminado por los dones.

(10) *Les fondements de la vie spirituelle; La guide spirituelle*, en la que desarrolla la doctrina del P. Lallemant; *Traité de l'Amour de Dieu.*

(11) *Abandon à la divine Providence;* libro admirable que ha hecho gran bien a muchas almas; *Instructions spirituelles sur les divers états d'oraison.*

(12) *Maximes spirituelles; Méditations en forme de retraite sur l'amour de Dieu, Retraite spirituelle; Manuel des âmes intérieures.* Doctrina idéntica a la del P. Lallemant.

lle (1), de Condren (2), del P. Bourgoing (3), de San Vicente de Paúl (4), de M. Olier (5), del Venerable Boudon (6), las del Beato Grignion de Montfort (7), de San Alfonso de Ligorio (8).

No hablamos de los autores más recientes cuyas obras están en todas las manos.

Las vidas de los santos

A la lectura de los libros de doctrina espiritual, hay que añadir la de las vidas de los santos, que encierran ejemplos que arrastran, siempre admirables, imitables muchas veces. Ellas nos narran lo que han realizado, al encontrarse en circunstancias a veces bien difíciles, unos hombres y mujeres que tenían la misma naturaleza que nosotros, que al principio no se vieron libres de debilidades y pecados, pero que con la gracia y la caridad supieron dominar la naturaleza, sanándola, elevándola y dándole vida. En sus vidas se llega a comprender el verdadero sentido y el alcance del principio: "La gracia no destruye la naturaleza (en lo que tiene de bueno), sino que la perfecciona." En ellos se echa de ver, sobre todo, al fin de las vías purgativa e iluminativa, lo que supone en la vida de unión la verdadera armonía de la naturaleza y de la gracia, normal preludio de la eterna beatitud.

En estas Vidas, se ha de buscar sobre todo, aquello que hay de imitable; y en las cosas extraordinarias hemos de admirar *una señal divina* que se nos ofrece para sacarnos de

(1) *Œuvres complètes,* 1657 y 1856; véase sobre todo *Le discours de l'État et des grandeurs de Jésus.*

(2) *L'idée du sacerdoce et du sacrifice;* Condren completa a Bérulle haciendo ver en Jesús, adorador del Padre, al sacerdote principal del sacrificio, al cual nos debemos unir todos los días.

(3) *Vérités et excélences de Jésus-Christ* (meditaciones).

(4) *Correspondence; Entretiens,* publicados por Coste, 1920.

(5) *Le catéchisme chrétien pour la vie intérieur* (virtudes crucificantes, vía a la unión íntima con Nuestro Señor); *La journée chrétienne; Le Traité des Saints-Ordres; Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes.*

(6) *Le règne de Dieu en l'oraison mentale.*

(7) *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge; Le secret de Marie.*

(8) *Opere ascetiche,* nueva ed., Roma, 1933; *El gran medio de la oración; Selva: El sacrificio de Jesucristo.*

nuestra somnolencia, y darnos a entender *lo que hay de más profundo y elevado en una vida cristiana ordinaria,* cuando el alma es verdaderamente dócil al Espíritu Santo. Los dolores de los estigmatizados nos han de recordar lo que ha de ser para nosotros la Pasión del Salvador, y cómo deberíamos rezar con mayor fervor cada día, al fin de las estaciones del Vía Crucis, aquella oración: "*Sancta Mater, istud agas, Crucifixi fige plagas cordi meo valide.* Santa Madre de Dios, imprime fuertemente en mi corazón las llagas de tu hijo crucificado." La gracia extraordinaria que permitió a muchos santos, como a Santa Catalina de Sena, beber hasta saciarse en la llaga del corazón de Jesús, nos ha de recordar lo que para nosotros debería ser la comunión ferviente, y cómo cada una de ellas habría de ser más amorosa que la anterior, en un continuo acercamiento al Señor.

Los ejemplos de los santos, su humildad, paciencia, confianza y caridad desbordante tienen más eficacia para movernos a la virtud que cualquier doctrina abstracta. "*Universalia non movent.*"

Conviene sobre todo leer las vidas de los santos escritas por otros santos, por ejemplo la de San Francisco de Asís escrita por San Buenaventura, la de Santa Catalina de Sena escrita por el Beato Raimundo de Capua, director suyo; la de Santa Teresa escrita por ella misma.

Disposiciones para sacar provecho de esta lectura

Una oración hecha al comenzarla nos obtendrá la gracia actual para leer la Santa Escritura o los libros espirituales con *espíritu de fe,* evitando cualquier inútil curiosidad, la vanidad intelectual y la tendencia a criticar, más bien que a aprovechar lo que uno lee. El espíritu de fe hace que busquemos a Dios en esas obras.

Preciso es también, junto con un *sincero y vivo deseo de perfección, aplicarnos a nosotros mismos* lo que leemos, en lugar de contentarnos con el conocimiento teórico. Haciéndolo así, aun cuando leamos lo concerniente a las "virtudes menores", en expresión de San Francisco de Sales, sacaremos gran provecho, porque todas las virtudes están en conexión con la más alta de todas, la caridad. Es también muy prove-

choso para las almas avanzadas releer, de tiempo en tiempo, lo que concierne a los principiantes; así lo comprenderán con una inteligencia superior, y quedarán sorprendidas de lo que en esas cosas se halla virtualmente contenido, como en las primeras líneas de un pequeño catecismo que nos enseña el motivo por el que fuimos creados y puestos en el mundo: "Para conocer a Dios, amarle, servirle, y conseguir así la vida eterna."

Es asimismo muy conveniente, que los principiantes, sin pretender saltar las etapas intermedias y caminar más de prisa que la gracia, se den cuenta cumplida de la elevación de la perfección cristiana. Porque *el fin* a que aspiramos, que es lo último que hemos de conseguir, *es lo primero en el orden de la intención o el deseo.* Es, pues, necesario, desde los comienzos, querer eficazmente hacerse santo, ya que todos somos llamados a la santidad que en el momento de nuestra muerte nos abrirá las puertas del cielo; pues nadie entrará en el purgatorio sino por faltas que hubiera podido evitar.

Si los principiantes y los adelantados tienen verdaderos deseos de santificarse, en la Sagrada Escritura y en las obras espirituales de los santos encontrarán la ruta que han de seguir; y escucharán, leyendo esos libros, las enseñanzas del Maestro interior.

Para conseguirlo, hay que *leer atentamente,* y no devorar los libros; es preciso penetrar bien en lo que se lee. En tal caso, la lectura se transforma poco a poco en oración y cordial conversación con el Huésped interior (1).

Es muy conveniente *volver a leer* las obras que años atrás hicieron bien a nuestras almas. La vida es corta; por eso nos hemos de contentar con leer y releer aquellos escritos que verdaderamente llevan impresa la huella de Dios, y no perder el tiempo en lecturas de cosas sin vida y sin valor. Santo Tomás de Aquino no se cansaba de leer las Conferencias de

(1) San Benito enseña que *la lectura* hecha de este modo es el primer grado de la serie ascendente: "*Lectio, cogitatio, studium, meditatio, oratio, contemplatio.*" (*Regula,* c. XLVIII). Cf. DOM DELATTE, *Commentaire de la Règle de saint Benoît,* c. XLVIII.

Santo Tomás, que recibió su primera formación de los benedictinos, guardó esta misma gradación, que se termina con la contemplación: *lectio, cogitatio, studium, meditatio, oratio, contemplatio.* (II, II, q. 180, a. 3).

Casiano. ¡Cuántas almas no se han mejorado grandemente, leyendo con frecuencia la *Imitación* de Jesucristo! Es más provechoso penetrarse profundamente de un libro de este género, que leer superficialmente toda una biblioteca de autores espirituales.

Es igualmente necesario, como dice San Bernardo, leer con espíritu de piedad, *buscando no solamente conocer las cosas divinas antes bien gustarlas* (1). Se lee en San Mateo, XXIV, 15: "*Que el que lea, entienda*", y pida luz a Dios para bien comprender. Los discípulos de Emaús no habían entendido el sentido de las profecías, hasta que el Señor abrió sus inteligencias. Por esto nos dice San Bernardo: "*Oratio lectionem interrumpat*, que se suspenda la lectura para orar"; así resulta la lectura sustancioso alimento espiritual y dispone a la oración.

En fin, se debe *comenzar a poner inmediatamente en práctica lo que sa ha leído.* Nuestro Señor dice al final del Sermón de la Montaña (Mat., VII, 24): "Cualquiera que escucha estas mis instrucciones y las practica será semejante a un hombre cuerdo que fundó su casa *sobre piedra*... Pero el que oye estas instrucciones que doy y no las pone por obra, será semejante a un hombre loco que fabricó su casa *sobre arena*." "Que no son justos, dice también San Pablo, delante de Dios, los que oyen la ley, sino los que la cumplen" (2). Hecha así, es fructuosa la lectura. Leemos en la parábola del sembrador: "Parte de la semilla cayó en buena tierra, y habiendo nacido, *dió fruto de ciento por uno*... Esto denota a aquellos que con un corazón bueno y sano oyen la palabra de Dios, y la conservan, y mediante la paciencia dan fruto sazonado" (3). Según esta parábola, tal lectura espiritual puede producir como treinta, otra como sesenta, y otra el ciento por uno. Así fué, por ejemplo, la lectura que hizo San Agustín cuando oyó las palabras: *Tolle et lege;* abrió en el acto las Epístolas de San Pablo, que se encontraban sobre su mesa, y leyó estas palabras (Rom., XIII, 13): "No andemos en comilonas y borracheras, no en des-

(1) "Si ad legendum accedat, non tam quærat scientiam quam saporem." *In Spec. monach.*

(2) *Rom.* II, 13; *Jac.*, I, 22. "Estote factores legis et non auditores tantum."

(3) *Luc.*, VIII, 8-15.

honestidades y disoluciones, no en contiendas y envidias. Mas revestíos de Nuestro Señor Jesucristo." Al instante su corazón se sintió cambiado, se retiró algún tiempo a la soledad, y se hizo inscribir para el bautismo. Y produjo verdaderamente el céntuplo, del que después se han alimentado y vivido millares de almas.

CAPÍTULO DÉCIMOSÉPTIMO

LA DIRECCIÓN ESPIRITUAL

Entre los medios externos de santificación, debemos incluir la dirección espiritual. Trataremos en este lugar de su necesidad en general, y en las distintas etapas de la vida espiritual; y hablaremos después de las cualidades que ha de tener el director y de los deberes del dirigido.

Necesidad de la dirección en general

Aunque no sea un medio absolutamente necesario para la santificación de las almas, es la dirección el medio normal que éstas tienen para conseguir el adelantamiento espiritual. Al fundar la Iglesia, quiso Nuestro Señor que los fieles se santificasen por la sumisión al Papa y a los obispos en el fuero externo, y en el interno a los confesores que enseñan los medios para no caer en el pecado y progresar en la virtud.

El Papa León XIII (1), siguiendo a Casiano y a San Francisco de Sales, recuerda, a este propósito, que hasta San Pablo recibió un guía del Señor. En el momento de su conversión, Jesús, en lugar de revelarle directamente su voluntad, le envió a Ananías, en Damasco, para que aprendiera de su boca *lo que debía hacer* (Act. Ap., IX, 6).

San Basilio escribe: "Poned toda diligencia y la mayor circunspección para encontrar un hombre que os pueda servir de guía seguro en la labor que queréis emprender hacia una vida santa; elegidle tal que sepa señalar a las almas de buena voluntad el camino que conduce a Dios" (2). Y en otro lugar dice así: "Es mucha soberbia pensar que no se tiene necesidad de un consejero" (3).

(1) Epist. *Testem benevolentiæ*, 22 de enero de 1899.
(2) *Sermo de adb. rer.*
(3) *1 Cap. 1 Isaiæ.*

San Jerónimo escribe a Rústico: "No te constituyas maestro de ti mismo, y no te arriesgues sin guía en un camino nuevo para ti; de lo contrario, pronto te descarriarías." San Agustín dice también: "Como no puede un ciego seguir el camino recto sin un lazarillo, tampoco puede nadie caminar sin guía" (1). Nadie es juez en su propia causa, en razón del secreto orgullo que puede hacernos desviar del camino recto.

Casiano, en sus Conferencias, afirma que aquel que se apoya en su propio juicio nunca llegará a la perfección, ni podrá evitar los lazos del demonio (2). Y concluye que la mejor manera de triunfar de las tentaciones más peligrosas, es manifestarlas a un sabio consejero, que tenga la gracia de estado para aconsejarnos (3). Y es lo cierto que muchas veces basta manifestarlas a quien corresponda, para hacerlas desaparecer.

San Bernardo dice asimismo que los novicios en la vida religiosa han de ser conducidos por un padre nutricio que los instruya, dirija, consuele y los aliente (4).

Se lee en una de sus cartas: "Aquel que se constituye en maestro de sí propio, se hace discípulo de un necio." Y añade: "Me atrevo a afirmar que es mucho más sencillo conducir a muchos otros que conducirme a mí solo" (5). Es que el amor propio nos engaña menos cuando se trata de de dirigir a los demás que al dirigirnos a nosotros mismos; y si fuéramos capaces de aplicarnos los remedios que damos a los demás, avanzaríamos con gran rapidez.

En el siglo XIV, San Vicente Ferrer, en su tratado *De vita spirituali.* (II part., c. I), se expresa así: "Nuestro Señor sin el cual nada podemos, nunca concede su gracia a aquel que, teniendo a su disposición a un hombre capaz de instruirle y dirigirle, desprecia este eficacísimo medio de santificación, creyendo que se basta a sí mismo, y que, por sus solas fuerzas, puede buscar y encontrar lo necesario para su salvación... Aquel que tuviere un director y le obedeciere sin reservas y en todas las cosas, llegará al fin mucho más fácilmente y con más rapidez que si estuviera solo, aunque posea muy aguda inteligencia y muy sabios libros de cosas espirituales...

(1) *Sermo* 112, *de temp.*
(2) *Collat.* II, 14, 15, 24.
(3) *Ibid.*, II, 2, 5, 7, 10.
(4) *De diversis, sermo* VIII, 7.
(5) *Epist.* 87, nº 7.

En general, todos los que han escalado las cumbres de la perfección, lo han conseguido por el camino de la obediencia, a menos que, por privilegio y gracia singular, Dios haya instruído a algunas almas que no tuvieron quien las dirigiera."

La misma doctrina encontramos en Santa Teresa (1), en San Juan de la Cruz (2) y en San Francisco de Sales (3). Este último hace notar que no es posible que seamos jueces imparciales en nuestra propia causa, en razón de cierta complacencia "tan secreta e imperceptible, que si uno no tiene muy buena vista no es fácil que la descubra, y los que están por ella contagiados no la conocen si alguien no se la muestra" (4). Lo mismo que uno que lleva mucho tiempo en una habitación cerrada, no se da cuenta de que el aire está viciado; mientras que el que viene de fuera, lo percibe fácilmente.

Cualquiera comprende sin dificultad que, para realizar la ascensión de una montaña, es necesario un guía; lo mismo sucede cuando se trata de la ascensión espiritual a la cima de la perfección; y tanto más, cuanto que en este caso hay que evitar los lazos que nos tiende alguien muy interesado en impedir que subamos.

San Alfonso, en su excelente libro *Praxis confessarii*, n. 121-171, nos indica el principal objeto de la dirección: a saber, la mortificación, el modo de recibir los santos sacramentos, la oración, la práctica de las virtudes, la santificación de las acciones ordinarias.

Todos estos testimonios muestran bien a las claras la necesidad de la dirección en general. Aun lo veremos mejor si consideramos las tres edades de la vida interior o las necesidades espirituales de los principiantes, de los proficientes y de los perfectos.

La dirección de los principiantes

Una sabia, firme y paternal dirección es particularmente necesaria en la formación de los principiantes; que es lo que se encomienda a los maestros de novicios en las órdenes religiosas.

(1) *Vida*, c. XIII.
(2) *Avisos y sentencias espirituales.*
(3) *Introd. a la vida devota*, III p., c. XXVIII.
(4) *Introd. a la vida devota*, III p., c. XXVIII.

Más tarde es menor esta necesidad, salvo en los períodos críticos que sobrevienen o cuando se ha de tomar alguna decisión importante.

Los principiantes han de ser prevenidos contra las recaídas y contra dos defectos que se oponen entre sí. Los unos, al recibir consuelos sensibles en la oración, creen ver en ellos gracias de orden más elevado, y, llenos de presunción, quisieran evitarse el caminar paso a paso, y pretenden llegar de un salto a la vida de unión (1).

A estos tales hay que recordarles la necesidad de la humildad y hacerles comprender que la perfección es tarea que ha de durar toda la vida. No es posible volar sin alas y no se comienza por la torre la contrucción de una iglesia, sino por los cimientos (2). Si bien el fin es lo primero en la intención, sólo al final se llega a su realización, y no es posible tener en menos los medios, aun los más modestos, indispensables para llegar a él.

Otros principiantes disimulan *cierta secreta soberbia en las austeridades*, como los jansenistas, y se entregan a *excesos* en la mortificación externa, hasta el punto de comprometer la salud; luego, con achaque de curarse, caen en la relajación y saltan de un extremo al otro. Tienen gran necesidad de aprender la mesura y discreción cristianas, y que no basta poseer, junto y sobre una viva sensibilidad, las tres virtudes

(1) San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, l. I, c. I a VII. Defectos de los principiantes: Inclinación a la soberbia, a la gula espiritual, a la envidia, a la ira, a la pereza.

(2) Santa Teresa (IV Morada) enseña igualmente a distinguir bien los *gustos divinos* que provienen de la contemplación infusa, de *los contentos* o consolaciones de la oración activa. Los divinos nacen directamente de la acción de Dios, mientras que los segundos provienen de nuestra propia actividad ayudada por la gracia; "estotra fuente (de los gustos divinos)... produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos" (ibid). Por lo demás, los efectos no son menos diferentes que su origen. "...vase revertiendo esta agua por todas las moradas y potencias, hasta llegar al cuerpo; ...como comienza a producir aquella agua celestial de este manantial que digo... de lo profundo de nosotros, parece que se va dilatando y ensanchando todo nuestro interior y produciendo unos bienes que no se pueden decir... Entiende (el alma) una fragancia, digamos ahora, como si en aquel hondón interior estuviese un brasero a donde se echasen olorosos perfumes." (Ibid.) Quiere así el Señor dar a entender al alma, que está a su lado. Sería gran error confundir los consuelos sensibles con estos gustos divinos.

teologales, que son precisas, entre esos dos extremos: las virtudes morales de prudencia, justicia, fortaleza y moderación, para que, poco a poco, acompañe la disciplina a la sensibilidad, y para no confundir sus pasajeros entusiasmos con las subidas aspiraciones de la fe viva, de la esperanza y de la caridad.

La dirección es particularmente necesaria en el *período de prolongada sequedad*, durante la cual tan difícil resulta la meditación y en la que se levantan tan vivas tentaciones contra la castidad y la paciencia, junto con contradicciones que vienen de fuera. Según San Juan de la Cruz (1), esta prueba señala el tránsito de la vía purgativa de los principiantes a la iluminativa de los proficientes, a condición de encontrarse en ella tres señales que un buen director puede echar de ver. Estos tres signos, de los que hablaremos más adelante, son los siguientes: 1º que el alma no encuentre gusto ni consuelo en las cosas divinas, como tampoco en las creadas; 2º que, a pesar de eso, guarde la presencia de Dios, con vivo deseo de la perfección y miedo de no servirle; 3º que no consiga hacer la meditación ordenadamente, y se sienta más bien inclinada a contemplar con sencillez a Dios.

Preciso es y necesario en tal crisis, que es como una segunda conversión, escuchar con docilidad a un buen director, si se quiere atravesar tan difícil momento con generosidad y no quedar atrás en el camino de la perfección. Más adelante volveremos a tratar de esta cuestión (2).

La dirección de los proficientes y de los adelantados

La necesidad de un guía en ciertos períodos de la vida de los adelantados confirma lo que acabamos de decir sobre su necesidad en los principiantes.

Para con los aprovechados, la dirección es más rápida y sencilla; el dirigido conoce mejor la vida espiritual, y con una palabra puede a veces exponer en qué cosas tiene necesidad de consejo. El director viene a ser en este caso un testigo de la vida del alma y de sus progresos; debe ser un

(1) *Noche oscura*, l. I, c. IX.
(2) Al principio de la III parte: Entrada en la vía iluminativa (noche de los sentidos).

instrumento del Espíritu Santo para asegurarse que el alma permanece dócil a sus inspiraciones; y para esto ha de procurar conocer exactamente la acción del Maestro interior en cada una de las almas, para bien discernir en ellas, en cuanto es posible, lo negro y lo blanco, lo recto y lo que no lo es, el efecto dominante que hay que combatir y el llamamiento de la gracia que es preciso escuchar.

Conviene recurrir a él sobre todo en el retiro anual, para exponerle las interioridades del alma sin reservas, para asegurarse de que uno no cae en los efectos propios de los adelantados: soberbia oculta y presunción, que podrían abrir la puerta a deplorables ilusiones (1).

Hay también en los proficientes períodos difíciles en los cuales tiene especial necesidad de un guía seguro, sobre todo cuando tienen que atravesar *las pruebas que señalan la entrada en la vía unitiva*, que San Juan de la Cruz llama purificación pasiva del espíritu. Ésta se presenta bajo diversas formas, más o menos acentuadas, y generalmente es una prolongada privación de consuelos, no sólo sensibles, sino espirituales. Con frecuencia se presentan en este momento terribles tentaciones contra la fe, la esperanza, y la caridad fraterna y hasta contra el amor de Dios. Y es evidente que si se ha de atravesar este período sin retroceder, antes siguiendo adelante, será una gran ventaja tener un experimentado director. Y aun aquel que puede dirigir a los demás no sabría dirigirse a sí mismo, porque en tal situación no hay un camino trazado de antemano, dice San Juan de la Cruz (2), sino que hay que seguir la inspiración del Espíritu Santo y de ningún modo confundirla con algo que podría parecérsele. Aquí es donde las almas de oración tienen mayor necesidad de ese director sabio y experimentado. Santa Teresa sentía constante necesidad de abrir enteramente su corazón a hombres doctos, versados en las cosas de la vida interior, para tener seguridad de ser dócil al Espíritu Santo (3). Aun las almas perfectas comprenden que no pue-

(1) San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, l. II, c. II: defectos de los avanzados.

(2) *Prólogo de la Subida del Monte Carmelo* e imagen que trae el Santo al principio de esta obra.

(3) *Vida*, c. XIII. "Y los que van por camino de oración, tienen de esto mayor necesidad (tratar con quien tenga letras); y mientras más espirituales, más."

den prescindir de esta ayuda para encontrar *la armonía entre la pasividad* respecto a lo que obra Dios en ellas *y la actividad* que el Señor les exige para que se cumpla la máxima: "fidelidad y abandono". Sienten esa necesidad de la dirección para conservar vivo en sus corazones, junto con una profunda humildad, el amor de la Cruz.

No tratamos aquí, sino de paso, de la dirección de los adelantados, para decir que, si para éstos es cosa imprescindible, mucho más ha de serlo para los principiantes (1).

Cualidades del director y deberes del dirigido

Como dice San Francisco de Sales, a propósito del director, "éste ha de estar lleno de *caridad, ciencia* y *prudencia;* y si una de estas virtudes falta, no faltará el peligro (2)". Lo mismo afirma Santa Teresa (3).

Su caridad debe ser desinteresada y ha de esforzarse, no por atraerse los corazones, sino por llevarlos a Dios. Taulero es en este punto muy exigente, y dice que ciertos directores que buscan atraerse el cariño de las almas, son como los perros de caza que se comen la liebre, en vez de llevarla a su dueño. En tal caso el cazador los apalea sin compasión.

La bondadosa caridad del director nunca se ha de confundir con la debilidad; sino que debe ser firme y no ha de temer decir la verdad que con eficacia lleve las almas al bien. Tampoco debe perder el tiempo en conversaciones o cartas inútiles, sino ir derecho al grano, para el bien de las almas.

Ha de tener, además, perfecto conocimiento de la espiri-

(1) Cf. infra, IV parte: Entrada en la vía unitiva (Noche del espíritu).

(2) *Intr. a la vida devota,* I parte, c. IV.

(3) *Vida,* c. XIII: "Así que importa mucho ser el maestro avisado, digo *de buen entendimiento y que tenga experiencia; si* con esto *tiene letras,* es grandísimo negocio. Mas si no se pueden hallar estas tres cosas juntas, las dos primeras importan más; porque letrados pueden comunicar con ellos cuando tuvieren necesidad. Digo que a los principios, si no tienen oración, aprovechan poco letras. No digo que no traten con letrados, porque espíritu que no vaya comenzado en verdad, yo más le querría sin oración; y es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos, y nos dan luz, y llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos: de devociones a bobas nos libre Dios."

tualidad, penetrar a fondo en la doctrina de los grandes maestros de la vida interior y ser buen psicólogo ([1]).

Debe en fin, para ser instrumento del Espíritu Santo, discernir con prudencia en las almas el defecto dominante que se ha de evitar, y la inclinación sobrenatural que hay que fomentar y seguir. Para esto, es preciso orar para alcanzar las luces necesarias, sobre todo en los casos difíciles; y, si es humilde, no le faltarán las gracias de estado. Comprenderá que a unos debe estimular, y moderar, en cambio, los excesivos ímpetus de otros, y enseñar a estos últimos a no confundir el sentimentalismo con el verdadero amor que se demuestra en las obras.

La prudencia en la dirección de las almas, le ha de hacer evitar dos escollos: el de pretender llevar a todas las almas piadosas indistinta y rápidamente a entregarse a la oración contemplativa, y el de imaginar que es inútil ocuparse de esta cuestión. No ha de proceder en este punto ni precipitadamente, ni con demasiada lentitud; ha de observar si existen o no, en las almas, *las tres señales* de que se ha hablado, citando a San Juan de la Cruz, para pasar de la meditación discursiva a la contemplación. Antes de esto, conviene y basta recordar a las almas que deben permanecer dóciles a las inspiraciones del Maestro interior, ya que son éstas manifiestamente conformes a su vocación.

En cuanto a los deberes del dirigido, son consecuencia de lo que acabamos de decir; ha de *respetar* a su director como al representante de Dios, y evitar dos cosas que serían contrarias a este respeto: las críticas acerbas y la demasiada fa-

([1]) El estudio de la psicología le es particularmente necesario cuando tiene que dirigir a personas histéricas, psicasténicas o neurasténicas. También ha de conocer las perturbaciones mentales que se originan en ciertas enfermedades, como la de Basedow (hipertrofia de la glándula tiroides), y otros desórdenes en el funcionamiento de las glándulas endocrinas, principalmente en la edad crítica. Tales anomalías pueden dar lugar a una intoxicación crónica y progresiva, que engendra confusión mental con ideas fijas.

Cf. Robert de Sinéty, S. J., *Psicopatología y dirección*, París, Beauchesne, 1934, que también trata de psicopatología religiosa, de los pródromos de psicopatía, y da consejos prácticos para la direc- ción de los psicópatas.

miliaridad. Ese respeto debe ir acompañado de una sencilla afección filial, totalmente espiritual, que excluye el deseo de ser particularmente amado y los celos y pequeñas envidias (1).

Ha de tener igualmente el dirigido una filial confianza con su director, y *le ha de abrir totalmente el corazón.* Como muy bien lo explica San Francisco de Sales: "Tratad con él con toda sinceridad y fidelidad, manifestándole claramente vuestros bienes y vuestros males, sin fingimiento ni disimulo" (2).

Es preciso, en fin, una gran *docilidad* para escuchar y seguir sus consejos; de otro modo haríase la voluntad propia en vez de la de Dios. No está prohibido el manifestar las dificultades que pudiera haber en poner en práctica tal consejo; pero después de haberlo hecho, necesario es someter nuestro juicio al director. Es cierto que a veces puede equivocarse, pero nosotros nunca nos equivocaremos al obedecerle, a menos que nos aconsejara algo contra la fe o la moral; en tal caso, no hay sino abandonarlo.

Sólo por razones graves se debe cambiar de director o confesor. Nunca se ha de hacerlo por inconstancia, orgullo, falsa vergüenza o curiosidad. Pero se le puede abandonar, si uno se da cuenta que procede ciertamente con miras humanas, afecto demasiado sensible, o que no posee la ciencia, prudencia o la necesaria discreción.

Fuera de estos casos, se ha de guardar en cuanto sea posible cierta continuidad en la dirección, para conseguir la permanencia y perseverancia en el buen camino. No dejemos nunca un buen guía porque nos reprende para nuestro bien. Acordémonos de lo que San Luis decía a su hijo: "Confiésate con frecuencia y escoge confesores virtuosos y sabios, que sepan instruirte en lo que debes hacer y evitar, y concede a esos confesores el que te reprendan y amonesten con toda libertad." Ésta es la sana, santa y firme afección, sin mezcla de sentimentalismos.

En estas condiciones, el director podrá ser instrumento del Espíritu Santo en su influencia sobre nuestras almas, haciéndonos cada vez más dóciles a las divinas inspiraciones. Y así avanzaremos con toda seguridad en el camino estrecho que va ensanchándose a medida que nos acerca a la infinita bondad de Dios Nuestro Señor.

(1) SAN FRANCISCO DE SALES, *Vida devota,* I P., c. IV.
(2) *Ibid.*

SEGUNDA PARTE

LA PURIFICACIÓN DEL ALMA EN LOS PRINCIPIANTES

LA PURIFICACIÓN DEL ALMA EN LOS PRINCIPIANTES

Después de haber hablado de los principios de la vida interior, es decir de sus fuentes y su finalidad, que es la perfección cristiana, vamos a tratar en particular de cada una de las tres edades de la vida espiritual, y en primer lugar del alma de los incipientes.

Hemos de ver los rasgos que caracterizan esta etapa de la vida interior; nos extenderemos hablando de la purgación activa de la parte sensitiva y de la porción intelectual del alma, del uso de los sacramentos, de la oración de los principiantes, y, en fin, de la purificación pasiva de los sentidos, que señala la transición a la edad de los proficientes, o la entrada en la vía iluminativa. A este propósito, hablaremos del abuso de las gracias. Pues son muchos los principiantes que, por permanecer retrasados y en la tibieza, nunca llegan a la edad espiritual superior. Esta parte de la espiritualidad es importantísima, porque muchas almas, por no ponerla en práctica, quedan muy atrás, mientras que las que de ella se aprovechan hacen maravillosos progresos.

Lo que aquí importa no es leer muchos libros, ni tener muchas ideas, sino penetrarse bien de los principios fundamentales que en cualquier libro enjundioso van expuestos, y llevarlos a la práctica con toda generosidad, sin retroceder en el camino. Nuestro Señor mismo lo dijo al final del Sermón de la Montaña (Mat., VII, *24): "Cualquiera que escucha estas palabras y las practica, será semejante a un hombre cuerdo que fundó su casa sobre piedra... Pero cualquiera que oye estas instrucciones que doy y no las pone por obra, será semejante a un hombre loco que fabricó su casa sobre arena; y cayeron las lluvias, y vinieron avenidas de ríos y soplaron los vientos y dieron con ímpetu contra aquella casa, la cual se desplomó y su ruina fué grande."*

Al leer las vidas de los siervos de Dios beatificados y canonizados, particularmente las de aquellos que en estos últimos tiempos nos han sido propuestos por modelos, queda uno pasmado al ver que muchos no poseían gran cultura, ni habían leído muchos libros, pero tan profundamente habían penetrado en el Evangelio, que su espíritu se empapó en él y lo practicaron con admirable generosidad, a veces en una forma de vida tan sencilla que recuerda no poco la de San José. Por este camino llegaron a una altísima sabiduría, que con frecuencia se echó de ver en el profundo realismo de sus reflexiones, y en una ardentísima caridad, tan fecunda para la salud de las almas.

CAPÍTULO PRIMERO

LA EDAD ESPIRITUAL DE LOS PRINCIPIANTES

Hemos visto que Santo Tomás (1), al hablar de las tres edades de la vida espiritual, hace notar que "el primer deber de los principiantes es *evitar el pecado,* y hacer frente a los torcidos deseos que nos arrastran a un objeto opuesto al de la caridad".

El cristiano en estado de gracia, que empieza a entregarse al servicio de Dios y a aspirar a la perfección de la caridad, según se ordena en el supremo mandamiento, posee una mentalidad o estado de ánimo que se resume en conocerse a sí mismo y en conocer a Dios, en amarse a sí mismo y en amar al Señor.

El conocimiento de sí mismo y el conocimiento de Dios

Los principiantes tienen un conocimiento rudimentario de sí mismos; poco a poco van descubriendo los defectos que aun quedan en su alma, las consecuencias de los pecados ya perdonados y de otras nuevas faltas más o menos deliberadas y voluntarias. Si responden con espíritu generoso, no pretenden excusarse, sino corregirse, y el Señor les descubre su miseria y su indigencia, haciéndoles sin embargo comprender que no deben considerarla sino bajo el aspecto de la divina misericordia, que les exhorta a continuar adelante. Cada día deben examinar su conciencia y aprender a *vencerse* para no dejarse arrastrar del impulso irreflexivo de sus pasiones.

Todavía no se conocen sino de una manera superficial. Aun no acaban de descubrir el tesoro que el bautismo ha puesto en sus almas, e ignoran todo el *amor propio* y el egoísmo, a veces inconsciente, que en ellos subsiste y que se revela con frecuencia, cuando tienen una contrariedad o su-

(1) II, II, q. 24, a. 9.

fren algún reproche. No pocas veces ven este amor propio en los demás mejor que en sí mismos, y deben acordarse de las palabras del Señor: "*¿Por qué miras la pajita en el ojo de tu hermano, y no ves la viga que hay en el tuyo?*" (Mat., VII, 3). El principiante lleva en sí un diamante envuelto todavía en otros minerales inferiores, y no conoce aún el precio de esa joya, como tampoco los defectos e inferioridad de la escoria que le acompaña. Dios le ama mucho más de lo que él cree, pero con un amor celoso que tiene sus exigencias y pide gran abnegación para llegar a la verdadera libertad de espíritu.

El principiante se va elevando poco a poco a *cierto conocimiento de Dios que todavía depende mucho de las cosas sensibles.* Conoce a Dios en el espejo de las cosas de la naturaleza o en el de las parábolas, por ejemplo, en la del hijo pródigo, la de la oveja perdida o la del buen Pastor. Es todavía el *movimiento recto* de la elevación hacia Dios, partiendo de un hecho sensible muy sencillo. No es aún el *movimiento en espiral* que se eleva a Dios por la consideración de los diversos misterios de salud, ni el *movimiento circular* de la contemplación, que de continuo vuelve a la bondad divina que se desborda, como el águila se complace en mirar al sol, describiendo muchas veces el mismo círculo en el aire (1).

Todavía no está el principiante familiarizado con los misterios de la Salvación, con los de la Encarnación redentora, con los de la vida de la Iglesia, y no se siente aún habitualmente inclinado a ver en todas esas cosas la irradiación de la bondad divina.

La ve sin embargo al meditar en la Pasión del Señor, pero aun no penetra en las profundidades del misterio de la Redención. Ve todavía las cosas de Dios superficialmente, y es que aun le falta bastante para llegar a la madurez de espíritu.

El amor de Dios en sus comienzos

En este estado, existe un *amor de Dios propio de esta edad:* los principiantes dotados de espíritu verdadera-

(1) Santo Tomás, II, II, q. 180, a. 6

mente generoso aman al Señor con un santo *temor ael pecado* que les hace huir del mortal, y aun del venial deliberado, por *la mortificación* de los sentidos y de las pasiones desordenadas, o de la concupiscencia de la carne, de los ojos y de la soberbia. En esto se echa de ver que existe en ellos el comienzo de un profundo amor de la voluntad.

Muchos, sin embargo, son negligentes en practicar la mortificación de que tendrían necesidad, y se esemejan en esto a un hombre que quisiera realizar la ascensión de una montaña, comenzando, no desde la base, sino desde la mitad. Y claro, suben a ella con la imaginación, pero no en realidad. Se ahorran los primeros escalones, pero su entusiasmo inicial se extingue como fuego de estopa. Creen tener conocimiento de las cosas espirituales, pero apenas hacen sino desflorarlas y no se arraigan en ellas. Esto acaece, por desgracia, con demasiada frecuencia.

Si por el contrario, el principiante responde con generosidad; si, sin pretender adelantarse a la gracia, ni practicar fuera de la obediencia ciertas mortificaciones excesivas inspiradas por un secreto orgullo, se propone con toda seriedad avanzar en la perfección, entonces no es raro que reciba, como recompensa, abundantes *consuelos sensibles* en la oración o en el estudio de las cosas divinas. Así logra el Señor *la conquista de la sensibilidad*, ya que aquel vive todavía sobre todo por ella. La gracia llamada sensible, por manifestarse principalmente en la sensibilidad, aleja a ésta de los pasos peligrosos y la atrae hacia Nuestro Señor y hacia su Santa Madre. En estos momentos, el principiante generoso ama ya a Dios *con todo su corazón*, pero no todavía "con toda su alma, con todas sus fuerzas", ni "con todo su espíritu." Los autores de espiritualidad hablan con frecuencia de esta *leche de la consolación* con que en estas circunstancias son regaladas esas almas generosas. San Pablo escribe a su vez (I Cor., III, 1): "Así es, hermanos, que yo no he podido hablaros como a hombres espirituales, sino como a personas carnales; como a niños en Jesucristo, *os he alimentado con leche y no con manjares sólidos, porque no erais todavía capaces de ellos.*"

¿Qué es lo que sucede entonces ordinariamente? Casi todos los principiantes, al recibir esos consuelos sensibles, *se complacen* demasiadamente en ellos, como si fueran, no un medio, sino el fin. Y caen en una especie de golosina espiritual acompañada de *precipitación* y de curiosidad en el estudio de las cosas divinas, e inconsciente orgullo que los lleva a hablar de esas cosas como si fueran ya maestros consumados. Aquí, dice San Juan de la Cruz (1), vuelven a hacer su aparición *los siete pecados capitales*, no ya en su forma vulgar y grosera, sino *a propósito de las cosas espirituales* (2). Y son otros tantos obstáculos a la verdadera y sólida piedad.

¿Qué hay que concluir de todo lo dicho? De lo que antecede se sigue, y es la lógica de la vida espiritual, que es necesaria *una segunda conversión*, tal como la describe San Juan de la Cruz con el nombre de purgación pasiva de los sentidos, "común y que acaece a muchos, y éstos son los principiantes" (3), para introducirlos "en el camino y vía del espíritu, que es el de los aprovechantes y aprovechados, que por otro nombre, llaman vía iluminativa o de contemplación infusa (4), con que Dios de suyo anda apacentando y reficionando el alma, sin discurso ni ayuda activa de la misma alma."

Esta purificación se caracteriza por una *prolongada aridez sensible*, en la cual el principiante queda despojado de los consuelos sensibles en que se complacía harto. Si en esta aridez llega a sentirse *vivo deseo de Dios*, de que reine en nosotros, y temor de ofenderle, señal es de que estamos ante una purificación divina. Y todavía más si a estas vivas ansias de Dios se añade dificultad, en la oración, de hacer múltiples y razonadas consideraciones, e *inclinación a mirar simplemente al Señor con amor* (5). Ésa es la tercera señal, que prueba que la segunda conversión es una reali-

(1) *Noche oscura*, l. 1, c. I a VII.
(2) En otros reaparecen a propósito de cosas de la vida intelectual, cuando se buscan a sí propios en el estudio.
(3) *Noche oscura*, l. I, c. VIII.
(4) Ibid., l. I, c. XIV.
(5) Ibid., c. IX: Las tres señales de la purgación pasiva del sentido, donde comienza la contemplación infusa.

dad, y que el alma está elevada a una forma de vida superior, que es la de la vía iluminativa de los proficientes o adelantados.

Si el alma soporta bien esta purgación, su sensibilidad *se somete* más y más al espíritu. Y no es raro que tenga entonces que rechazar generosamente muchas tentaciones contra la castidad y la paciencia, virtudes que tienen su asiento en la sensibilidad y que en esta lucha salen no poco fortalecidas.

En esta crisis el Señor va modelando el alma, por decirlo así; profundiza mucho más en el surco que dejó marcado en el momento de la justificación o primera conversión. Extirpa las malas raíces o residuos del pecado, "reliquias peccati". Hace ver la vanidad de las cosas del mundo, y del ansia de honores y de dignidades. Y poco a poco comienza una vida nueva, como cuando, en el orden natural, el niño llega a la adolescencia.

Pero esta *crisis puede ser bien o mal sobrellevada;* algunos no se muestran bastante generosos, y quedan atrás *sin dar un paso,* mientras que otros se someten dócilmente a las divinas inspiraciones y pasan al estado de proficientes o adelantados.

Tales son las principales características de la edad espiritual de los principiantes o incipientes: superficial conocimiento de sí mismos, rudimentario conocimiento de Dios muy radicado aún en las cosas sensibles; amor de Dios que se manifiesta en las luchas por huir del pecado. Si esta lucha es generosa, va generalmente recompensada con consuelos sensibles, a los que con frecuencia se aficiona demasiado el alma. En tal caso, el Señor le priva de ellos y, mediante ese despojo, la introduce en una vida espiritual más desasida de los sentidos. Es fácil ver la continuidad lógica y vital de las fases que el alma debe atravesar. No se trata de una yuxtaposición mecánica de sucesivos estados, sino de un desarrollo orgánico de la vida interior que viene a ser así una íntima conversación del alma, no ya sólo consigo misma, sino con Dios.

Generosidad indispensable al principiante

Conviene hacer resaltar muy bien en este lugar, *la generosidad que desde un principio es necesaria en el principiante*, que pretenda llegar a la íntima unión con Dios y a la profunda y sabrosa contemplación de las cosas divinas.

A este propósito leemos en el *Diálogo* de Santa Catalina de Sena, (cap. LIII): "Todos, dice el Señor, fuísteis llamados, en general y en particular, por mi Hijo, cuando en el ardor de sus deseos, clamaba en el templo: «*Quien tenga sed, venga a mí y beba.*» Así que todos estáis invitados a la fuente de aguas vivas de la gracia... Preciso os es, pues, a todos, pasar por mi Hijo y caminar con ánimo perseverante, sin que ni espinas, ni vientos contrarios, ni la prosperidad, ni la adversidad, ni otras penalidades cualesquiera, os hagan volver la vista atrás. Perseverad hasta encontrarme a mí que doy el agua viva; porque mediante este dulce Verbo de amor, mi único Hijo, es como os la doy."

Lo mismo dice Santo Tomás en su comentario in Matthæum, v, 6, sobre aquellas palabras: "*Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos.*" "El Señor", dice, "quiere que tengamos sed de esa justicia que consiste en dar a cada uno, y en primer lugar a Dios, lo que le corresponde. Quiere que nunca estemos hartos aquí abajo... sino que nuestro deseo vaya siempre en aumento... Bienaventurados los que tienen este insaciable deseo; porque recibirán la vida eterna y, antes, dones espirituales en abundancia, en el cumplimiento de los mandamientos, según las palabras del Maestro (Joan., IV, 34): «Mi manjar es hacer la voluntad del que me envió y dar *cumplimiento a su obra.*»"

El Doctor Angélico añade en su Comentario sobre San Juan, VII, 37: "Todos los que tienen sed están invitados por Nuestro Señor cuando dice: Si alguien tiene sed, que venga y beba. Isaías había dicho (LV, 1): *Todos los que tenéis sed, venid a las aguas (vivas).* Llama a los que tienen sed, porque esos tales son los que sienten deseos de servir a Dios. Éste no acepta un servicio hecho a la fuerza, sino que *ama al que da con alegría* (II Cor., IX, 17). No solamente llama a algunos, sino a todos los que tienen sed; y

les invita a beber esta bebida espiritual que es la divina sabiduría, capaz de satisfacer nuestros deseos; y esta divina sabiduría, nosotros querremos comunicarla a los demás una vez que la hayamos encontrado (1). Por eso nos dice: *Aquel que cree en mí, de su seno, como dice la Escritura, correrán ríos de agua viva*" (Joan., VII, 38).

Pero para llegar a esta fuente desbordante, preciso es tener sed, sed de virtud, y correr con generosidad, por *la angosta vía de la abnegación,* camino espiritual estrecho para los sentidos, pero que, para el espíritu, se hará inmenso como el mismo Dios al cual conduce; mientras que el camino de la perdición, holgado al principio para el sentido, se estrecha luego para el espíritu y conduce a la perdición (2).

Santa Teresa (*Camino de perfección,* c. XIX), citando estas mismas palabras del divino Maestro: "Si alguno tiene sed, venga mí y beba", escribe igualmente: "Mirad que convida el Señor a todos; pues es la misma verdad, no hay que dudar. Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos, y aunque los llamara, no dijera: Yo os daré de beber. Pudiera decir: venid todos, que, en fin, no perderéis nada; y los que a mí me pareciere, yo les daré de beber. Mas como dijo, sin esta condición, a todos, tengo por cierto que todos los que no se quedaren en el camino, no les faltará esta agua viva. Denos el Señor, que la promete, gracia para buscarla como se ha de buscar, por quien Su Majestad es."

Dice también en este mismo capítulo XIX: "No da Dios lugar a *que beban de esta agua* (que no está en nuestro querer, por ser cosa muy sobrenatural esta divina unión), si no es *para limpiarla y dejarla limpia y libre* del lodo en que por las culpas estaba metida... *Pónela (al alma) de presto junto cabe sí* y muéstrale en un punto más verdades y dala más claro conocimiento de lo que es todo, que acá pudiéramos tener en muchos años." Más adelante, en el capítulo XXI, añade: "Ahora, tornando a los que quieren ir por él,

(1) SANTO TOMÁS, *in Joan.,* VII, 37: "Totus iste est spiritualis refectio in cognitione divinæ sapientiæ et veritatis; etiam in impletione desideriorum... Fructus autem hujus invitationis est redundantia bonorum in alios."

(2) Santo Tomás, *in Mat.,* VII, 14.

y no parar hasta el fin, que es llegar a beber de esta agua de vida, cómo han de comenzar, digo que importa mucho, y el todo, *una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella*, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabajare, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo..."

San Juan de la Cruz se expresa del mismo modo en el *Prólogo de la Subida del Monte Carmelo*, y en *Llama de amor viva* (Estrofa 2, v. 5).

La generosidad de que aquí hablan todos estos grandes santos no es otra que la virtud de *magnanimidad;* y no sólo aquella que Aristóteles describe, sino la magnanimidad infusa, cristiana, descrita por Santo Tomás en la Suma Teológica, II-II, q. 129.

El magnánimo, dice, busca las grandes cosas dignas de honor, pero estima a la vez que los honores son muy poca cosa (1). No se deja levantar por la prosperidad, ni abatir por las dificultades. ¿Pero hay en la tierra cosa más grande que la verdadera perfección cristiana? El magnánimo no teme los obstáculos, ni las críticas, ni los desprecios, cuando hay que soportarlos por un gran negocio. En ninguna forma se deja intimidar por los espíritus fuertes y no se le da nada de sus dichos. Tiene mucha más cuenta con la verdad que con la opinión, muchas veces falsa, de los hombres. Si bien esta generosidad no siempre es comprendida por aquellos que querrían vida más cómoda, ella tiene en sí su verdadero valor. Y si viene unida con la humildad, entonces es muy agradable a Dios y no quedará sin recompensa.

San Francisco de Sales en su *Vª Plática*, habla admirablemente de *la generosidad* en sus relaciones con la humildad, que siempre debe acompañarla: "La humildad", dice, "cree no poder nada, fijándose en la propia bajeza y debilidad...; al contrario, *la generosidad nos hace decir con San Pablo*:

(1) Dice Santo Tomás (II, II, q. 129, 4, c. et ad 3) que la magnanimidad inclina a querer practicar todas las virtudes con verdadera grandeza de alma; y es de ese modo como el *ornato de todas las*; de ahí su general influencia, aun aquella que los autores de espiritualidad atribuyen a la generosidad. *Item*, Santo Tomás, II, II, q. 134, a. 2, ad 3; y I, II, q. 66, a. 4, ad 3.

Todo lo puedo en aquel que me conforta. La humildad hace que desconfiemos de nosotros mismos, y la generosidad nos hace confiar en Dios... Hay personas que se complacen en una falsa y tonta humildad, que les impide ver lo bueno que el Señor ha puesto en ellas. Cometen en esto grave error; porque los bienes que Dios ha puesto en nuestras manos débense agradecer... para glorificar a la divina bondad que nos los ha dado... La humildad que no produce generosidad, falsa es sin duda... *La generosidad* se basa en la confianza en Dios y *se lanza a emprender con gran valor todo lo que se le ordena,* por difícil que sea. ¿Quién me podrá impedir que llegue, dice esa virtud, si tengo la certeza de que *aquel que comenzó la obra de mi perfección, la ha de llevar a término?* (Filip., I, 6)."

Tal ha de ser la generosidad de los principiantes. Todos los santos lo afirman así. El mismo Señor dice: "*El que pone la mano al arado y mira atrás, no es apto para el reino de Dios*" (Luc., IX, 62). Es preciso pertenecer al número de aquellos de quienes dijo: "*Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos*", gustarán aquí abajo como un anticipo de la vida eterna y harán que otros la deseen santamente, trabajando por su salvación.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL NATURALISMO PRÁCTICO Y LA MORTIFICACIÓN SEGÚN EL EVANGELIO

Después de haber expuesto una idea general de la edad espiritual de los principiantes, vamos a tratar de la principal tarea que han de realizar para no recaer en el pecado. Para conseguirlo, preciso es formarse justa idea del desorden que supone el pecado en sus diversas formas, de sus raíces y de sus consecuencias, que pueden durar en nosotros largo tiempo.

Notemos, en primer lugar, dos tendencias extremas y erróneas: por una parte el naturalismo práctico que es tan frecuente y en el que cayeron los quietistas, y por otra, la orgullosa austeridad jansenista, que está muy lejos de proceder del amor de Dios. La verdad se yergue como una cima en medio de estos dos extremos, que representan las desviaciones contrarias del error.

El naturalismo práctico, en la acción y en la inacción

El naturalismo práctico, que es la negación del espíritu de fe en la conducta de la vida, continuamente tiende a renacer en formas más o menos acentuadas, como hace muy pocos años pudo verse en el americanismo y el modernismo. En muchas obras que aparecieron en esa época, se menospreciaba la mortificación y los votos de religión, en los que se pretendía ver, no una liberación que favoreciera el vuelo de la vida interior, sino simplemente un impedimento del apostolado. Se nos decía: ¿Por qué hablar tanto *de mortificación*, siendo el cristianismo una doctrina de vida; *de renunciamiento*, si el cristianismo debe asimilarse toda actividad humana en vez de destruirla; *de obediencia*, si el Cristianismo

es una doctrina de libertad? Estas virtudes pasivas, continuaban, no tienen mayor importancia sino para los espíritus negativos, incapaces de emprender cosa alguna y sin otra fortaleza que la de la inercia.

¿Por qué, seguían diciendo, despreciar nuestra actividad natural? ¿No es buena nuestra *naturaleza?* ¿No procede de Dios y está inclinada a amarle sobre todas las cosas? Nuestras mismas *pasiones*, movimientos de nuestra sensibilidad, deseo y aversión, gozo y tristeza, ni son buenas ni son malas; son lo que nuestra intención pone en ellas. Se trata de energías que es preciso utilizar, y no es lícito anularlas, sino que se las ha de moderar y regular. Esta es la doctrina de Santo Tomás, muy diferente, se añadía, de la de tantos autores de espiritualidad y muy poco en consonancia con lo que dice el capítulo de la *Imitación*, III, c. LIV, acerca de "los diversos movimientos de la naturaleza y de la gracia." Claro está que al hablar así contra el autor de la *Imitación*, se echaba no poco en olvido estas palabras del Salvador: "En verdad os digo, que si el grano de trigo, después de echado en la tierra, no muere, queda infecundo; pero si muere, produce mucho fruto. El que ama su alma, la perderá; mas el que la aborrece en este mundo, la conserva para la vida eterna" (Joan., XII, 24).

Decían también: ¿Por qué tanto combatir *el propio juicio, la propia voluntad?* Eso equivale a reducirse a un estado de servidumbre que destruye toda iniciativa, y hace perder el contacto con el mundo, que no debemos menospreciar, sino mejorar. Pero al hablar así, ¿no es cierto que se echaba en olvido el sentido preciso que los verdaderos tratadistas de espiritualidad dieron a la "propia voluntad", que siempre ha significado voluntad no conforme a la voluntad de Dios?

En esta objeción formulada por el americanismo y repetida por el modernismo [1], la verdad viene hábilmente mezclada con la mentira y el error; hasta se invoca la autoridad de Santo Tomás y con frecuencia se repite este principio del gran Doctor: "la gracia no debe destruir la naturaleza, sino perfeccionarla"; los movimientos de la natura-

[1] DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1967 sq., 2104.

leza no son tan desarreglados, se afirma, como lo sostiene el autor de la *Imitación*, y es necesario el total desenvolvimiento de la naturaleza dirigida por la gracia.

Y como falta el verdadero espíritu de fe, se falsea el principio de Santo Tomás que se invoca. Habla éste de *la naturaleza como tal*, en el sentido filosófico de la palabra; de la naturaleza en lo que tiene de esencial y bueno, que es obra de Dios, y no de *la naturaleza caída y herida*, tal como está de hecho, como consecuencia del pecado original y de nuestros pecados personales, más o menos deformada por nuestro egoísmo, a veces inconsciente, por nuestros deseos desordenados y nuestra soberbia. Se refiere igualmente Santo Tomás a *las pasiones* o emociones como tales, y no en cuanto están *desordenadas*, cuando afirma que son fuerzas que deben utilizarse; más para sacar provecho de ellas, preciso es mortificar lo que en las tales hay de desordenado; y no basta disimularlo y regularlo, sino que es necesario hacerlo morir totalmente.

Estos y otros equívocos semejantes no tardan en producir sus consecuencias. Por sus frutos se conoce al árbol; y queriendo complacer excesivamente al mundo, en vez de convertirlo, esos apóstoles de nuevo cuño, que fueron los modernistas, se dejaron pervertir por él.

Y así se les ha visto desconocer *las consecuencias del pecado original*; oyéndoles hablar, se diría que el hombre nace bueno y perfecto, como sostenían los pelagianos y más tarde Juan Jacobo Rousseau.

Se les ha visto olvidar *la gravedad del pecado mortal* como ofensa hecha a Dios, y sólo lo han considerado como un desorden que daña al hombre. En consecuencia, hase quitado importancia a la gravedad del pecado del espíritu: incredulidad, presunción y orgullo. Se diría que la falta más grave es el abstenerse de las obras sociales; y como consecuencia, la vida puramente contemplativa era considerada como cosa casi inútil, o como ocupación de inútiles e incapaces.

El mismo Dios ha querido replicar a esta objeción por la canonización de Santa Teresa del Niño Jesús y por la extraordinaria irradiación de esta alma contemplativa.

Desconocíase igualmente *la infinita elevación de nuestro fin sobrenatural*: Dios autor de la gracia. Y en vez de hablar de vida eterna y de visión beatífica, se hablaba de un vago

ideal moral con apariencia de religión, en el que desaparecía la radical oposición entre el cielo y el infierno.

Se olvidaba, en fin, que el instrumento que Nuestro Señor quiso emplear para salvar al mundo, fué *la Cruz.*

La nueva doctrina, en todas sus consecuencias dejaba entrever su principio y fundamento: el naturalismo práctico, no el espíritu de Dios sino el de la naturaleza, negación de lo sobrenatural, si no teórica, por lo menos en la conducta de la vida. Esta negación ha sido a veces formulada así en la época del modernismo: la mortificación no es esencial al cristianismo. Pero, ¿qué otra cosa es la mortificación, sino la penitencia? ¿Y no es ésta necesaria al cristiano? ¿Cómo hubiera podido entonces escribir San Pablo: "Traemos siempre en nuestro cuerpo, por todas partes, la mortificación de Jesús, a fin de que la vida de Jesús se manifieste también en nuestros cuerpos?" (II Cor., IV, 10).

Bajo otra nueva capa, el naturalismo práctico hizo su aparición entre *los quietistas*, en la época de Molinos, en el siglo XVII. Fué un naturalismo, no de acción, como en el americanismo, sino de inacción. Pretendía Molinos que "*querer obrar* es una ofensa a Dios, que quiere obrar, solo, en nosotros" (1). Dejando de obrar, sostenía, el alma se aniquila y vuelve a su principio; y en este estado, Dios sólo vive y reina en ella (2). Así se llega al naturalismo práctico por un camino contrario al del americanismo, que exalta la actividad natural.

Molinos deducía de su principio que el alma no debe realizar actos de conocimiento o de amor de Dios (3); ni pensar ya en el cielo, o en el infierno, *ni reflexionar sobre sus actos, ni sobre sus defectos* (4); el examen de conciencia quedaba así suprimido. Añadía Molinos que tampoco debe el alma desear su propia perfección, ni la salvación (5); ni pedir a Dios cosa alguna determinada (6), sino que se ha de aban-

(1) DENZINGER, *Enchiridion*, n. 1221 sq.
(2) *Ibid.*, 1224, sq.
(3) *Ibid.*, 1226.
(4) *Ibid.*, 1227-1229, 1232.
(5) *Ibid.*, 1233, sq.
(6) *Ibid.*, 1234.

donar a él, para que haga en ella, sin ella, su divina voluntad. Y decía, en fin: "El alma no tiene necesidad de *resistir positivamente a las tentaciones,* de las que se ha de desentender [1]; *la cruz voluntaria de la mortificación es una carga pesada e inútil, de la cual nos hemos de desembarazar*" [2].

Recomendaba permanecer, en la oración, en una fe oscura, en un reposo en el que se debe olvidar todo pensamiento preciso, relativo a la humanidad de Jesús, o aun a las perfecciones divinas, a la SSma. Trinidad; y permanecer en esta quietud sin producir acto alguno. "En eso consiste", decía, "*la contemplación adquirida,* en la cual es preciso permanecer toda la vida, si Dios no levanta a la contemplación infusa" [3].

En realidad, esta contemplación, así *adquirida por cesación de todo acto,* no era otra cosa que una piadosa somnolencia, más somnolencia que piadosa, de la que ciertos quietistas nunca querían salir, ni aun para arrodillarse en la elevación durante la misa. Así permanecían en su pretendida unión con Dios, que confundían con una augusta forma de la nada. Tal estado hace pensar más en el nirvana de los budistas que en la unión transformante y comunicativa de los santos.

Por ahí se echa de ver que la contemplación adquirida, que Molinos aconsejaba a todos, era una *pasividad,* no ya infusa, sino *adquirida* voluntariamente mediante la cesación de toda actividad. El mismo atribuía a esta pretendida contemplación adquirida cosas que no son verdad sino de la infusa, y *suprimía de un plumazo toda la ascética y la práctica de las virtudes,* considerada por la tradición como la verdadera disposición para la contemplación infusa y la unión con Dios. También pretendía que "la distinción de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva, es el mayor absurdo que se haya dicho en mística; ya que, explicaba, sólo hay un camino para todos por igual, el camino interior" [4].

Tal supresión de la mortificación conducía a los más profundos desórdenes, hasta llegar a decir Molinos que las ten-

(1) *Ibid.*, 1257.
(2) *Ibid.*, 1258.
(3) DENZINGER, *Ibid.*, nº 1243.
(4) *Ibid.*, 1246.

taciones del demonio son siempre útiles, aun cuando nos arrastren a actos deshonestos; y que ni aun en ese caso es preciso hacer actos de las virtudes contrarias, mas hay que resignarse, ya que tales cosas nos revelaban nuestra nada y pobreza (1). Sólo que Molinos, en lugar de llegar por ahí al menosprecio de sí mismo por el reconocimiento de la propia culpabilidad, pretendía llegar *a la impecabilidad* (2), y a la muerte mística; singular impecabilidad que se consiliaba con todos los desórdenes (3).

Tan lamentable doctrina es una caricatura de la mística tradicional, que queda así radicalmente falseada en todos sus principios. Y con pretexto de evitar la actividad natural que el naturalismo de acción exalta, degenera aquí en el naturalismo práctico de la pereza y de la inacción. Era, por otro camino, la supresión de la ascética, del ejercicio de las virtudes y de la mortificación (4).

Los errores del quietismo demuestran que es posible el naturalismo práctico de aquellos que han perdido la vida interior y el otro, bien distinto, de los que nunca la han poseído.

En el extremo opuesto del naturalismo práctico, se encuentra a veces, aunque es cosa rara, *la orgullosa austeridad* de un falso sobrenaturalismo, según se pudo echar de ver en el *jansenismo*, y, antes, en diversas manifestaciones de fanatismo, como entre los montanistas del siglo II y entre los flagelantes del XII. Todas estas sectas pierden de vista el espíritu de la mortificación cristiana, que no es soberbia, sino amor de Dios.

(1) *Ibid.*, 1257-1266.

(2) *Ibid.*, 1257-1286.

(3) Cf. DENZINGER, 1268: "Hujusmodi violentiæ (dæmonis) sunt medium magis proportionatum ad annihilandam animam et ad eam ad veram transformationem et unionem perducendam"; nº 1268: "Melius est ea non confiteri; quia non sunt peccata, nec etiam venialia."

(4) Véase, acerca de estas aberraciones de los quietistas, la obra del P. DUDON: *Michel Molinos.* De su lectura se deduce que uno de los principales errores del quietismo español fué el considerar como adquirida, por propio esfuerzo de la voluntad (mediante la supresión de los actos), la oración de quietud, que, en realidad, es infusa, como lo prueba Santa Teresa *(IV Morada).* Se fingía así la oración infusa antes de haberla recibido, y se la desfiguraba completamente suprimiendo toda ascesis.

En el siglo XVII, los jansenistas cayeron en un pesimismo que es una alteración de la idea cristiana de la penitencia. Exageraban, como los primitivos protestantes, las consecuencias del pecado original, hasta el extremo de decir que el hombre no conserva ya el libre albedrío, la libertad de indiferencia, sino solamente la espontaneidad: y que todos los actos de los infieles son pecado (1). Enseñaban que "el hombre, durante toda su vida, debe hacer penitencia por el pecado original" (2). En consecuencia, retenían a las almas, toda la vida, en la vía purgativa, y las alejaban de la comunión, con achaque de que no somos dignos de unión tan íntima con Nuestro Señor; sólo podrían ser admitidos a ella, aquellos que tienen un purísimo amor de Dios, sin límites ni mezcla (3). Olvidaban que tal amor es precisamente el efecto de la comunión, cuando ésta va acompañada de la lucha generosa contra lo que hay en nosotros de desordenado. El jansenismo jamás llegó a la libertad interior y a la paz (4).

Preciso es, en ésta, como en otras cuestiones, evitar dos errores opuestos entre sí: el naturalismo práctico y la orgullosa austeridad. La verdad se encuentra entre esos dos extremos y muy por encima de ellos, como una cumbre. Así se echa de ver con toda evidencia, si se considera, por una parte, la elevación de nuestro fin último y de la caridad, y, por otra, la gravedad del pecado mortal y sus consecuencias.

La mortificación según el Evangelio

Para comprender bien, en oposición a los dos extremos errores de que acabamos de hablar, cuál es el verdadero espíritu de la mortificación cristiana, es preciso que paremos mientes en lo que de ella nos dice Nuestro Señor en el Santo

(1) Denzinger, nº 1094, 1291, 1298.

(2) *Ibid.*, 1309: "Homo debet agere tota vita pœnitentiam pro peccato originali."

(3) *Ibid.*, 1313: "Arcendi sunt a sacra communione, quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers."

(4) De Pascal se ha dicho que toda su vida estuvo pensando en la santidad sin alcanzarla jamás, por haber permanecido en presencia de sí mismo en vez de estar en la presencia de Dios.

Evangelio, y cómo la han comprendido y vivido los santos.

No vino el Salvador a la tierra para realizar obra humana de filantropía, sino una divina obra de caridad; y la cumplió hablando a los hombres más de sus deberes que de sus derechos, recordándoles la necesidad de *morir totalmente al pecado* para hacerse dignos de recibir *abundantemente una nueva vida,* y quiso darles pruebas de su amor hasta morir en la cruz por rescatarlos. Esos dos aspectos de muerte al pecado y vida superior van siempre mencionados juntos, con una nota dominante, que es la del amor de Dios. Nada parecido se encuentra en los errores antes citados.

¿Cuál es la doctrina de Nuestro Señor respecto a la mortificación? En San Lucas, IX, 23, dice: "*Si alguno quiere venir en pos de mí, renúnciese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Porque el que quisiere salvar su vida* (1), *la perderá; y al contrario, el que perdiere su vida por amor de mí, la pondrá en salvo* (2). *¿Qué adelanta el hombre con ganar todo el mundo, si se pierde a sí mismo?*"

Jesús, en el Sermón de la Montaña, nos enseña la necesidad de la mortificación, es decir de la muerte al pecado y a sus consecuencias, insistiendo sobre la sublimidad de nuestro fin sobrenatural: "*Si vuestra justicia no es más perfecta que la de los escribas y los fariseos, no entraréis en el reino de los cielos*" (3). "*Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre Celestial*" (4). ¿Por qué? Porque Jesús nos da la gracia que es una participación de la vida íntima de Dios, superior a la vida natural de los ángeles, a fin de conducirnos a la unión con Dios, ya que estamos destinados a contemplarle como él se ve a sí mismo, y a amarle como se ama él. Éste es el sentido de las palabras: "Sed perfectos como es perfecto mi Padre celestial."

Pero esto exige *la mortificación de todo lo que hay en nosotros de vicioso,* la mortificación de los movimientos desordenados de la concupiscencia, de la cólera, del odio, del orgullo, de la hipocresía.

(1) Buscando en primer lugar gozar de este mundo, huyendo del sufrimiento que purifica y el deber en los momentos duros de la vida.

(2) *Quien perdiere su vida,* sacrificándose en el cumplimiento del deber por amor de mí, *la salvará.*

(3) *Mat.*, v, 20.

(4) *Mat.*, v, 48.

Nuestro Señor estuvo muy explícito acerca de esta materia, en el mismo Sermón de la Montaña. En ninguna ocasión enseñó tan claramente la mortificación, tanto interior como exterior, que el cristiano debe practicar, y el espíritu de esa mortificación. Bastará traer a la memoria algunas de esas palabras del Salvador.

El verdadero cristiano debe excluir, cuanto le sea posible, cualquier *resentimiento* y animosidad de su corazón: "*Si al tiempo de presentar tu ofrenda ante el altar, allí te acuerdas que tu hermano tiene alguna queja contra ti, deja allí mismo tu ofrenda delante del altar, y ve primero a reconciliarte con tu hermano, y después volverás a presentar tu ofrenda*" (Mat., v, 24). "Ponte de acuerdo luego con tu adversario"; porque menester es ver en él no solamente a un enemigo, sino a un hermano, a un hijo de Dios. Bienaventurados los mansos. Un día un joven israelita que sabía el *Padre nuestro*, tuvo la inspiración de perdonar a su mayor enemigo; inmediatamente recibió la gracia de creer en el Evangelio y en la Iglesia.

Mortificación de la *concupiscencia*, de las malas miradas, de los malos deseos que son suficientes para cometer adulterio en el corazón: "*Si tu ojo derecho es para ti una ocasión de pecar, arráncatelo...; tu mano..., córtala; pues mejor te está que perezca uno de tus miembros, que no el que vaya todo tu cuerpo al infierno*" (Mat., v, 29). No podía el Señor expresarse de una manera más enérgica; así se explica que los santos, sobre todo para triunfar de ciertas tentaciones, aconsejen el ayuno, las vigilias y otras austeridades corporales, que, practicadas con discreción, obediencia y generosidad, someten el cuerpo a servidumbre, y aseguran la libertad del espíritu [1].

El Sermón de la Montaña habla también de la mortificación de cualquier deseo desordenado de venganza: "*Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente; pero yo os digo que no hagáis resistencia al agravio (Ibid.*, v, 38). No respondáis con amargura a la injuria, para tomar venganza; resistid, si es preciso hasta la muerte, al que os quiere arrastrar al mal; pero soportad pacientemente las injurias, sin odio, sin irritación: "*Si alguno te hiriere en la mejilla*

[1] Santo Tomás, II, II, q. 147, *de jejunio*.

derecha, preséntale también la otra. Y al que quiere armarte pleito para quitarte la túnica, lárgale también la capa" (Mat., v, 40). Es decir, vive dispuesto a soportar la injusticia con longanimidad; esta paciencia desarma la cólera del adversario y lo convierte a veces, como se pudo ver en los tres siglos de persecución que tuvo que sufrir la naciente Iglesia. El cristiano ha de sentirse menos preocupado por defender sus derechos temporales, que por ganar para Dios el alma de su hermano irritado. Por aquí se echa de ver lo subido de la justicia cristiana, que siempre debe ir unida a la caridad. A los perfectos se les amonesta aquí a que no se enreden en litigios, a menos que se trate de superiores intereses a ellos confiados (1).

En el mismo pasaje nos exige el Señor la mortificación del egoísmo y del amor propio, que nos inclina a alejarnos de aquel que va a pedirnos un favor (Mat., v, 42); la mortificación de *los juicios temerarios* (vii, 1), de *la soberbia espiritual* y de *la hipocresía*, que nos incitan "a hacer obras buenas o a orar delante de los hombres para ser vistos por ellos" (Mat., vi, 1-16).

Nos enseña, en fin, cuál ha de ser *el espíritu de mortificación:* morir al pecado y a sus consecuencias por amor de Dios. Nuestro Señor se expresa aquí de la manera más amable, al revés de lo que dirá la orgullosa austeridad de los jansenistas. Dice así en San Mateo, vi, 16: "*Cuando ayunáis, no pongáis las caras tristes* como los hipócritas, que desfiguran sus rostros para mostrar a los hombres que ayunan. En verdad os digo que ya recibieron su galardón. *Tú, al contrario, cuando ayunas, perfuma tu cabeza y lava bien tu cara, para que no conozcan los hombres que ayunas, sino únicamente tu Padre que está presente a todo lo que hay de secreto; y tu Padre que ve en secreto, te dará por ello la recompensa.*"

Es decir, según lo han entendido los Padres, perfuma tu cabeza con el óleo de la caridad, de la misericordia y de la alegría espiritual. Lava tu rostro, es decir, limpia tu alma de todo espíritu de ostentación. Cuando te ocupas en estos actos de piedad, nada prohibe el que seas visto, sino el pretender serlo, porque perderías así la pureza de intención

(1) Santo Tomás, *in Mat.*, v, 40.

que directamente te ha de llevar al Padre, presente en el secreto de tu alma.

Tal es el espíritu de la mortificación o austeridad cristiana, que los jansenistas nunca comprendieron; es espíritu de amor de Dios y del prójimo. Es un espíritu de amor que se difunde sobre las almas para salvarlas; es por la misma razón espíritu de mansedumbre, porque, ¿cómo ser *mansos*, aun con los ásperos y malhumorados, sin saber antes *vencerse a sí mismos*, ser dueños de la propia alma? Es un espíritu que nos inclina a ofrecer a Dios todo lo que nos pudiere acontecer de penoso, para que esto mismo nos ayude a acercarnos más a él y a salvar las almas, de forma que todo coopere al bien, aun los obstáculos que encontremos en el camino, del mismo modo que Jesús hizo de su cruz el gran medio de salud.

Por aquí se comprende que la mortificación cristiana, por este espíritu de amor de Dios, se eleve, como una cumbre, por encima de la blandura del naturalismo práctico y de la austeridad orgullosa y displicente. Ésta es la mortificación que hemos podido observar en los santos formados a imagen de Jesús crucificado, bien se trate de los de la primitiva Iglesia, como los primeros mártires, ya de los de la Edad Media, como San Bernardo, Santo Domingo o San Francisco de Asís, o, en fin, de los más recientes, como San Benito José Labre, el Cura de Ars, o de los últimamente canonizados, como San Juan Bosco y San José Cotolengo. *Mirabilis Deus in Sanctis suis!*

CAPÍTULO TERCERO

LA MORTIFICACIÓN SEGÚN SAN PABLO. RAZÓN DE SU NECESIDAD

La doctrina del Evangelio sobre la necesidad de la mortificación está largamente explicada por San Pablo en sus epístolas. Con frecuencia se han citado estas palabras de la I Cor., IX, 27: "*Castigo mi cuerpo y lo esclavizo;* no sea que habiendo predicado a los otros, venga yo a ser reprobado." En otro lugar dice (Galat, V, 24): "*Y los que son de Cristo tienen crucificada su propia carne con los vicios y las pasiones.* Si vivimos por el Espíritu, procedamos también según el Espíritu."

Y no sólo afirma San Pablo la necesidad de la mortificación, sino que da las razones, que pueden reducirse a cuatro; y son precisamente las que siempre ha ignorado el naturalismo práctico. La mortificación de todo lo que en nosotros hay de desordenado, se impone: 1º, en razón de las consecuencias del pecado original; 2º, por las consecuencias de nuestros pecados personales; 3º, en consideración a la infinita alteza de nuestro fin sobrenatural; 4º, por la necesidad que tenemos de imitar y seguir a Nuestro Señor crucificado.

Al repasar estos diversos motivos, veremos lo que es para San Pablo la mortificación interior y exterior; está ésta relacionada con distintas virtudes, ya que cada una excluye los vicios contrarios, pero particularmente con la virtud de *penitencia*, cuyo objeto es destruir en nuestras almas las reliquias del pecado en cuanto es ofensa de Dios; penitencia que debe ir inspirada por el amor del mismo Dios (1).

(1) SANTO TOMÁS, III, q. 85, a. 2, 3, dice que *la penitencia* es una virtud especial que se esfuerza por borrar el pecado y sus consecuencias, mientras que el pecado es una ofensa hecha a Dios. Por ahí se une a la justicia, e, inspirada por la caridad, dirige a otras virtudes

Consecuencias del pecado original

San Pablo hace en primer lugar un paralelo entre Jesucristo, autor de nuestra salud, y Adán, causante de nuestra ruina, y nota, a continuación, las consecuencias del pecado original. Dice así (Rom., v, 12): "*Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte*". (*Ibid.*, 19-21): "Por la desobediencia de un solo hombre, *fueron muchos constituídos pecadores*... Pero cuanto más abundó el pecado, tanto más ha sobreabundado la gracia... por Jesucristo Nuestro Señor."

La muerte es una de las consecuencias del pecado, junto con las enfermedades y dolencias, así como la concupiscencia, de la que habla San Pablo cuando dice: "*Proceded según el espíritu, y no satisfaréis los apetitos de la carne.* Porque la carne tiene deseos contrarios a los del espíritu" (Galat., v, 17).

Que es lo que se ve, según expresión del Apóstol, en el viejo hombre, es decir en el hombre tal como nació de Adán, con su naturaleza caída y rebajada. Leemos en la Epístola a los Efesios, IV, 22: "*Habéis aprendido.. a desnudaros del viejo hombre viciado, siguiendo la ilusión de sus pasiones.* Renovaos, pues, ahora en el espíritu de vuestra mente y alma, y revestíos del hombre nuevo, que ha sido creado conforme a Dios en justicia y santidad verdadera." Y en la Epístola a los Colosenses, III, 9: "No mintáis los unos a los otros, *desnudaos del hombre viejo con sus acciones,* y vestíos del nuevo, de aquel que por el conocimiento se renueva según la imagen del que lo creó."

También escribe a los Romanos, VII, 22: "De aquí es que me complazco en la ley de Dios según el hombre interior. *Pero echo de ver otra ley en mis miembros, la cual resiste a la ley de mi espíritu,* y me sojuzga a la ley del

subordinadas, entre ellas a la templanza particularmente; por ej.: en el ayuno, la abstinencia y las vigilias.

Puédese distinguir la mortificación propiamente dicha, que pertenece a la virtud de penitencia, y la mortificación en sentido lato, que se relaciona con todas las virtudes, en cuanto que cada una lucha contra los vicios que le son contrarios. No es posible, hablando con propiedad, arrepentirse del pecado original, pero es preciso esforzarse en disminuir aquéllas de sus consecuencias que arrastran a los pecados personales.

pecado, que está en los miembros de mi cuerpo. ¡Infeliz de mí! ¿Quién me libertará de este cuerpo de muerte?" (1).

El viejo hombre, tal como nace de Adán, encierra un desequilibrio no pequeño en su naturaleza herida. Lo vemos claramente si consideramos lo que era el estado de justicia original. Era una armonía perfecta entre Dios y el alma creada para conocerle, amarle y servirle, y entre el alma y el cuerpo; en tanto el alma guardaba esa sumisión a Dios, las pasiones de la sensibilidad permanecían también sometidas a la recta razón iluminada por la fe, y a la voluntad vivificada por la caridad; el cuerpo participaba por privilegio de esta armonía, y no estaba sujeto ni a la enfermedad, ni a la muerte.

Esta armonía fué destruída por el pecado original. El primer hombre, por su pecado, como lo dice el Concilio de Trento, "*perdió para sí y para nosotros la santidad y la justicia original*" (2), y nos trasmitió una naturaleza caída, privada de la gracia y herida. Sin caer en las exageraciones de los jansenistas, preciso es reconocer, con Santo Tomás, que venimos al mundo con la voluntad alejada de Dios, inclinada al mal, débil para el bien (3), con una razón que fácilmente cae en el error (4), y la sensibilidad violentamente inclinada al placer desordenado y a la cólera, fuente de injusticias de toda clase (5).

De ahí el orgullo, el olvido de Dios, el egoísmo en todas

(1) Que quiere decir: ¡Quién me librará de la ley del pecado que está en mis miembros, y con ella, de la muerte espiritual o eterna! Como muchas veces se ha repetido, la idea de liberación de la muerte física nada tiene que ver con ese texto.

(2) *Conc. Trid.* (Denz, 789): "Adam acceptam a Deo sanctitatem et justitiam non sibi soli sed etiam nobis perdidit."

(3) Santo Tomás, I, II, q. 85, a. 3: "Secundum inhærentiam peccatum originale primo respicit essentiam animæ; et secundum inclinationem ad actum *peccatum originale per prius respicit voluntatem*". It., I, II, q. 85, a. 3: "Voluntas destituitur ordine ad bonum, est *vulnus malitiae*" et ad 2: "*Malitia* non sumitur hic pro peccato, sed pro *quadam pronitate voluntatis ad malum*", sec. illud Genes., VIII, 21: "Proni sunt *sensus* hominis ad malum ab adolescentia sua."

(4) *Ibidem:* "Ratio destituitur suo ordine ad verum, est *vulnus ignorantiæ*."

(5) *Ibid.* "Irascibilis (appetitus) destituitur suo ordine ad arduum, est *vulnus infirmitatis*... Concupiscibilis (appetitus) destituitur suo ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnus concupiscentiæ*... Ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis."

sus modalidades, un gran egoísmo demasiado frecuente y casi inconsciente, que a todo trance busca encontrar la felicidad aquí abajo, sin acordarse del cielo. En este sentido es verdad lo que dice la *Imitación*, III, 54: "Natura se semper pro fine habet, sed gratia... omnia pure propter Deum facit. La naturaleza todo pretende reducirlo a sí misma, mientras que la gracia todo lo dirige a Dios." Santo Tomás dice igualmente: "El amor desordenado de sí mismo es causa de todos los pecados" (1).

Según los Padres, en particular el venerable Beda, en su comentario a la parábola del buen Samaritano, el hombre caído está, no solamente *despojado* de gracia y de los privilegios del estado de justicia original, sino que también está *herido* en su naturaleza, "per peccatum primi parentis, homo fuit spoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus."

Esto se explica sobre todo por el hecho de que nacemos con la voluntad *aversa a Deo*, desviada directamente del fin último sobrenatural e indirectamente del último fin natural; porque todo pecado contra la ley sobrenatural va indirectamente contra la ley natural, que nos obliga a obedecer a Dios en cualquier cosa que nos ordene (2).

Este desorden y esta flaqueza de la voluntad del hombre caído se manifiesta en que no nos es dado, sin la gracia que sana, amar eficazmente, y más que a nosotros mismos, a Dios autor de nuestra naturaleza (3). Existe, también el

(1) I, II, q. 77, a. 4: "Inordinatus amor sui est causa omnis peccati." En otro lugar hemos expuesto ampliamente la doctrina tomista acerca de las consecuencias del pecado original en relación con la vida espiritual. Cf. *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I, p. 292.

(2) Si el hombre hubiera sido creado en un estado puramente natural (de naturaleza pura), habría nacido con la voluntad, no ciertamente alejada de Dios, sino *con capacidad de volverse* libremente hacia él (que es autor de nuestra naturaleza y de la ley moral natural), o *de alejarse* de él.

Existe, pues, notable diferencia entre este estado y el estado en que el hombre nace actualmente. Como consecuencia del pecado original, nuestras fuerzas para observar la ley natural son *menores* que lo que hubieran sido en un estado de pura naturaleza. Por esta razón no nos es posible, sin la ayuda de la gracia que sana, conseguir amar *eficazmente* a Dios más que a nosotros mismos.

(3) Santo Tomás, I, II, q. 109, a. 3: "In statu naturæ corruptæ homo ab hoc (a dilectione efficaci Dei auctoris naturæ) deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quæ *propter corruptionem naturae* sequitur *bonum privatum* nisi *sanetur* per gratiam Dei". Item, *de Malo*. q. 4, a. 2; q. 5, a. 2; *de Veritate*, q. 24, a. 12, ad 2.

desorden de la concupiscencia, que es tan palpable que Santo Tomás ve en él "una señal bastante probable del pecado original", señal que viene a confirmar lo que la revelación nos enseña acerca del pecado del primer hombre (1). En lugar de la triple armonía original entre Dios y el alma, entre el alma y el cuerpo, entre el cuerpo y las cosas exteriores, nació el triple desorden de que nos habla San Juan cuando escribe (I Joan., II, 16): "Porque todo lo que hay en el mundo, es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida; lo cual no nace del Padre, sino del mundo."

El bautismo nos sanó, indudablemente, del pecado original, aplicándonos los méritos del Salvador y dándonos la gracia santificante y las virtudes infusas; así, por la virtud de la fe, nuestra razón fué sobrenaturalmente esclarecida, y, por las virtudes de esperanza y caridad, nuestra voluntad se volvió hacia Dios; también recibimos las virtudes infusas que ponen orden en la sensibilidad. No obstante, aun continúa, en los bautizados en estado de gracia, la debilidad original *y las heridas en vías de cicatrización*, que a veces hacen sufrir, y que nos han sido conservadas, dice Santo Tomás, como ocasión de lucha y merecimientos (2).

Que no es otra cosa que lo que dice San Pablo a los Romanos, VI, 6-13: "Nuestro hombre viejo fué crucificado juntamente con él —con Cristo—, para que sea destruído el

(1) SANTO TOMÁS, *Contra gentes*, l. IV, c. LII, nº 3: "Considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanæ naturæ *satis probabiliter* probari potest hujusmodi defectus esse pœnales; et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter infectum esse."

(2) Cf. III, q. 69, a. 3, ad 3: "Peccatum originale hoc modo processit, quod primo persona (Adæ) infecit naturam, postmodum vero *natura infecit personam. Christus* vero converso ordine *prius reparat in quod personae est* et postmodum *simul in omnibus reparabit quod naturae est.* Et ideo culpam originalis peccati et etiam pœnam carentiæ visionis divinæ quæ respiciunt personam, statim per baptismum tollit ab homine; sed *pœnalitates præsentis vitæ* (sicut mors, fames, sitis et alia hujusmodi) respiciunt naturam ex cujus principiis causantur, prout est destituta originali justitia; et ideo isti defectus non tollentur, nisi in ultima reparatione naturæ per resurrectionem gloriosam."

Ibid. in corp. art. 3: "Christianus in baptismo gratiam consequitur quantum ad animam: habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati (Rom., VIII, II, 17). Secundo hoc est *conveniens spirituale exercitium,* ut videlicet *contra concupiscentiam et alias passi-*

cuerpo del pecado, y ya no sirvamos más al pecado... No reine pues el pecado en vuestro cuerpo mortal, de modo que obedezcáis a sus concupiscencias."

A este "hombre viejo", no sólo hay que moderarlo y someterlo; es preciso mortificarlo y hacerle morir. De lo contrario, nunca conseguiremos el dominio sobre nuestras pasiones, y siempre seremos esclavos suyos. Y habrá oposición y perpetua guerra entre la naturaleza y la gracia. Si las almas inmortificadas no se dan cuenta de esa guerra, señal es de que la gracia lleva en ellas vida muy raquítica; la naturaleza egoísta es su dueña y señora absoluta, aunque posean algo de la virtud de la templanza y ciertas buenas inclinaciones naturales que se toman por verdaderas virtudes.

La mortificación nos es, pues, necesaria contra las consecuencias del pecado original, que continúa existiendo aun en los bautizados, como ocasión de lucha, y hasta de lucha indispensable para no caer en pecados actuales y personales. No tenemos por qué arrepentirnos del pecado original que no fué voluntario sino en el primer hombre; pero debemos esforzarnos por hacer desaparecer las pecaminosas consecuencias de ese pecado, en particular la concupiscencia, que inclina a los demás pecados. Si lo hacemos así, las heridas, de que antes nos hemos ocupado, se van cicatrizando más y más con el aumento de la gracia que sana y que, a la vez, nos levanta a una nueva vida: *gratia sanans et elevans*. Muy lejos de destruir la naturaleza, por la práctica de la mortificación, la gracia la restaura, la sana y la vuelve más dócil en las manos de Dios.

Consecuencias de nuestros pecados personales

Un segundo motivo que hace necesaria la mortificación, se encuentra en las consecuencias de nuestros pecados personales.

bilitates pugnans homo victoriae coronam acciperet (Rom. VI, 6)."

El Concilio de Trento (Denzinger, 792) dice que el bautismo perdona totalmente el pecado original dándonos la gracia habitual y las virtudes infusas; mas que en los bautizados permanece el fondo de concupiscencia, que se nos ha dejado *ad agonem*, para la lucha, y que no puede hacer daño a los que en él no consienten y luchan con generosidad con la gracia divina.

San Pablo insiste sobre este punto en la Epístola a los Gálatas, v, 13-20, subrayando sobre todo las consecuencias de las faltas contrarias a la caridad: "Sed siervos unos de otros por un amor espiritual. Como quiera que toda la ley se encierra en este precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Que si unos a otros os mordéis y roéis, mirad no os destruyáis los unos a los otros. Digo, pues: proceded según el espíritu (es decir, el espíritu del hombre nuevo iluminado y fortalecido por el Espíritu Santo, Rom., VIII, 4), y no satisfaréis los apetitos de la carne... Bien manifiestas son las obras de la carne: las cuales son adulterio, fornicación, deshonestidad, injuria, enemistades, pleitos, celos, enojos, riñas, disensiones... Al contrario, los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, longanimidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia, castidad... Y los que son de Jesucristo tienen crucificada su propia carne con los vicios y las pasiones."

Es pues cosa clara que la mortificación es para nosotros una necesidad en razón de las consecuencias de nuestros pecados personales. El pecado actual repetido engendra viciosas disposiciones habituales que, cuando son graves, se llaman vicios o al menos defectos. Tales defectos son diversos modos habituales de ver, de juzgar, de querer y de obrar, que llegan a constituir una mentalidad defectuosa y un espíritu que no es el espíritu de Dios. Y a las veces se manifiestan al exterior, tanto que se ha podido decir que cada uno, a los treinta o cuarenta años, ha modelado su fisonomía, ya exprese el orgullo, la presunción, el despecho o el desencanto. Estos defectos van constituyendo los rasgos de su carácter, y poco a poco queda borrada en nosotros la imagen de Dios.

Cuando confesamos nuestras faltas con contrición o atrición suficiente, la absolución borra el pecado, pero deja en el alma cierta disposición que es consecuencia del pecado, *reliquiæ peccati* (1), y está como impresa en el alma, como un repliegue en nuestras facultades, en nuestro carácter, en nuestro temperamento. De modo que aun después del bautismo queda el fondo de todas las malas pasiones. No hay duda, por ejemplo, que aquel que se ha dado al vicio de la

(1) Santo Tomás, III, q. 86, a. 5.

ebriedad y se confiesa con atrición suficiente, si bien recibe, con el perdón, la gracia santificante y la virtud infusa de la templanza, conserva, sin embargo, la inclinación a aquel vicio y, si no huye las ocasiones, volverá a caer en él. Estas peligrosas inclinaciones no sólo hay que moderarlas sino que es preciso mortificarlas, hacerlas morir, para libertar de grandes trabas a la naturaleza y a la gracia.

Lo mismo se ha de decir de nuestras desordenadas antipatías; no sólo hay que disimularlas y moderarlas; preciso nos es mortificarlas, amortiguarlas, ya que son germen de muerte. Así, pues, para bien comprender la necesidad de la mortificación, es necesario no olvidar los innumerables vicios que nacen de cada uno de los siete pecados capitales. Por ejemplo, de *la envidia* nace el odio, la maledicencia, la calumnia, el alegrarse en el mal ajeno y la tristeza de su bien. De *la cólera o iracundia*, opuesta a la mansedumbre, nacen las disputas, las violencias, las injurias, las vociferaciones y a veces la blasfemia. De *la vanagloria* provienen la desobediencia, la jactancia, la hipocresía, las rivalidades, la afición a novedades y la pertinacia. Santo Tomás insiste sobre cada uno de estos vicios que nacen de los pecados capitales [1], y son a veces más graves que ellos.

Por aquí se echa de ver que el campo de la mortificación es extensísimo.

Por ese espíritu de penitencia, en fin, hemos de mortificarnos para *expiar* los pecados pasados y ya perdonados, y evitarlos en lo venidero. La virtud de penitencia, en efecto, no sólo tiene por fin detestar el pecado, que es ofensa de Dios, sino también *la reparación*; y, para esto, no basta dejar de pecar; es también necesaria *la satisfacción* ofrecida a la justicia divina, ya que todo pecado merece una pena o castigo, de la misma manera que cualquier acto inspirado por la caridad es acreedor a la recompensa [2]. Por este motivo, cuando se nos da la absolución sacramental, que borra el pecado, se nos impone a la vez la penitencia o satisfacción, para que así obtengamos la remisión de la pena temporal que aun nos quedaría por pagar. Esta satisfacción es parte del sacramento de la penitencia por el cual se nos aplican

(1) I, II, q. 77, a. 4-5, y 84, a. 4.
(2) Santo Tomás, III, q. 85, a. 3; I, II, q. 87, a. 1, 3, 4, 5.

los méritos del Salvador; y contribuye así a devolvernos la gracia o a aumentárnosla (1).

Así queda saldada, en parte al menos, la deuda contraída por el pecador con la divina justicia. Para conseguir tal efecto, debe ese pecador aceptar con resignación las penalidades de la vida; y si esta paciencia y resignación no son suficientes para purificarlo del todo, deberá pasar por *el purgatorio*, pues nadie entra en el cielo sin antes haberse purgado totalmente. El dogma del purgatorio es, de esta manera, una confirmación de la necesidad de la mortificación, al enseñarnos que toda deuda ha de quedar cancelada, ya por los méritos en esta vida, o bien por el fuego purificador en la otra.

Un arrepentimiento lleno de amor borraría la falta y la pena, como las dichosas lágrimas que Jesús bendijo cuando dijo: "Le han sido perdonados muchos pecados, porque amó mucho" (Luc., VII, 47).

Importa más que nada, acusarse de los pecados *habituales* que impiden más que los otros la unión con Dios; esto es más provechoso que la enumeración, en serie, de los pecados veniales.

Si, pues, la penitencia es necesaria a todos los cristianos, ¿cómo será posible negar la necesidad de la mortificación? Eso equivaldría a desconocer en absoluto la gravedad del pecado y sus consecuencias. Los que hablan contra la mortificación llegan poco a poco a beber la iniquidad como se bebe un vaso de agua; luego llaman imperfección a lo que con frecuencia es un verdadero pecado venial, y humana debilidad al pecado mortal. No olvidemos que la cristiana templanza difiere específicamente de la templanza adquirida, y que exige la mortificación que no conocieron los filósofos paganos (2).

(1) III, q. 86, a. 4, ad 2 y supl., q. 10, a. 2 ad 2.

(2) Santo Tomás, I, II, q. 63, a. 4: "La templanza adquirida pide que en el uso de los alimentos sigamos las reglas de la razón, es decir la moderación que evita todo lo que pudiera dañar a la salud y al ejercicio de las facultades superiores. La templanza infusa sigue la regla divina y exige que el hombre «castigue su cuerpo y lo someta a servidumbre» por la abstinencia y otros medios semejantes... Va ésta ordenada no sólo a un fin natural, sino a hacer de nosotros «conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios»." Efes., II, 19.

Tampoco hemos de pasar por alto que tenemos que luchar contra el espíritu del mundo y contra el demonio, según las palabras de San Pablo a los Efesios, VI, 11: "Revestíos de la armadura de Dios, para poder contrarrestar las asechanzas del diablo. *Porque no es nuestra pelea contra carne y sangre, sino contra los príncipes y potestades, contra los adalides de estas tinieblas del mundo, contra los espíritus malignos esparcidos en el aire...* Estad, pues, a pie firme ceñidos vuestros lomos con el cíngulo de la verdad, y armados con la coraza de la justicia, y calzados los pies, prontos a predicar el Evangelio de la paz."

Para resistir a las tentaciones del enemigo, que primero nos inclina a faltas ligeras para llevarnos después a otras más graves, Nuestro Señor mismo nos ha exhortado a recurrir a *la oración, al ayuno y a la limosna* (1). Así la tentación se convertirá en ocasión de actos meritorios de fe, esperanza y amor de Dios. Nos veremos por ese camino en la dichosa precisión de no contentarnos con actos de virtudes imperfectas *(remissi)*, y deberemos echar mano de otros más intensos y meritorios.

La infinita alteza de nuestro fin sobrenatural nos exige especial mortificación o abnegación

Hemos visto en el capítulo precedente, que Nuestro Señor, en el Sermón de la Montaña, ordena la mortificación de los más pequeños movimientos interiores desordenados de ira, sensualidad y orgullo, ya que estamos en la obligación, dice el mismo, de "*ser perfectos como es perfecto el Padre celestial*", puesto que somos participantes de su vida íntima, y llamados a contemplarle directamente como él se contempla, y a amarle como se ama él.

Por el hecho de haber sido llamados a un fin sobrenatural de infinita grandeza, que es el mismo Dios en su vida íntima, no basta que vivamos según la recta razón, sometiéndole las pasiones; nos es preciso además obrar siempre, no sólo como *seres racionales*, sino como *hijos de Dios*, subordinando la

(1) Mat., XVII, 20: "Esta clase de demonios no se arroja sino por la oración y el ayuno". Cf. Santo Tomás, III, supl. q. 15, a. 5.

razón a la fe, de tal modo que la caridad sobrenatural inspire todos nuestros actos. Esto nos obliga *al desasimiento* de todo aquello que sea mero interés terreno, de todo lo que no sea medio para llegar a Dios y llevarle otras almas. En este sentido, hemos de combatir *la extremada y natural solicitud, que absorbería nuestra actividad en detrimento de la vida de la gracia.*

Es ésta, doctrina de San Pablo, en virtud de este principio (Col., III, 1): "*Si (por el bautismo) habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas que son de arriba,* donde Cristo está sentado a la diestra de Dios Padre; *deleitaos en las cosas del cielo, no en las de la tierra.* Porque muertos estáis ya, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios... Haced morir, pues, los miembros del hombre terreno..., la concupiscencia desordenada y la avaricia... la ira y la maledicencia."

También escribe a los Efesios (II, 18-22): "Pues por él es por quien unos y otros tenemos cabida con el Padre, unidos en el mismo Espíritu. Así que ya no sois extraños, ni advenedizos, *sino ciudadanos de los santos y domésticos de Dios...* para llegar a ser *morada de Dios* por medio del Espíritu Santo."

De forma que, aunque uno no se obligue a la práctica efectiva de los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, debe, no obstante, tener el *espíritu de esos consejos*, es decir, espíritu de desasimiento: "*El tiempo es corto;* y así lo que importa es que los que tienen mujer, vivan como si no la tuvieran; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se huelgan, como si no se holgasen; y los que hacen compras, como si nada poseyesen; y *los que gozan del mundo, como si no gozasen de él; porque la escena de este mundo pasa en un momento*" (I Cor., VII, 29-31). Hay que evitar el instalarse en este mundo, si se pretende llegar a Dios, y se desea aprovechar el tiempo para ir a la eternidad. La infinita alteza de nuestro fin sobrenatural pide total abnegación en las cosas humanas, por legítimas que sean, pues podríamos dejarnos absorber por ellas, con detrimento de la vida de la gracia.

Estos principios son particularmente ciertos para los apóstoles (II Tim., II, 4): "Ninguno que se ha alistado en la milicia de Dios debe embarazarse con negocios del siglo, a

fin de agradar a aquel que le alistó como soldado." Asimismo, el soldado de Cristo ha de evitar embarazarse con las cosas del mundo, y ha de hacer uso de él como si no lo hiciera. De lo contrario sería como "címbalo que suena", y perdería el espíritu de Cristo; sería como "sal desazonada que sólo sirve para ser tirada y pisoteada por los hombres".

Nada más cierto que esto. Para las cosas terrenas ha de tener el cristiano un gran despego; una gran abnegación, que se la exige la infinita elevación hacia la cual camina, y a la que debe aproximarse con mayor rapidez cada día; porque cuanto más nos acercamos a Dios, más somos atraídos por Él.

Necesidad de la imitación de Jesús crucificado

Un cuarto motivo por el cual nos es necesaria la mortificación, es la necesidad de imitar a Jesús crucificado. Él mismo nos dijo: "Si alguno quiere ser mi discípulo, lleve su cruz todos los días" (1).

San Pablo añade (Rom., VIII, 12-18): "Y siendo hijos, somos también herederos: herederos de Dios, y *coherederos con Cristo; con tal, no obstante, que padezcamos con él, a fin de que seamos con él glorificados.* A la verdad, yo estoy persuadido de que los sufrimientos de la vida presente no son de comparar con aquella gloria venidera que se ha de manifestar en nosotros."

Es evidente que este espíritu de desprendimiento nos obliga tanto más cuanto estamos llamados a vida interior más alta, más fecunda y comunicativa, en la que debemos seguir muy de cerca los ejemplos de Jesucristo, que vino, no a la manera de un filósofo o un sociólogo, sino como Salvador; y que, como tal, por salvarnos quiso morir en la Cruz. No vino a realizar obra humana de filantropía, sino una obra divina de caridad, hasta el sacrificio supremo, que es la mejor prueba del amor.

Éste es el sentido de las enseñanzas de San Pablo.

El Apóstol de los Gentiles vivió profundamente lo que enseñó. Por eso pudo escribir (II Cor., IV, 7-10), narrándonos su vida llena de sufrimientos: "Mas este tesoro lo lle-

(1) Luc., IX, 23; XIV, 27; Mat., X, 38; Marc., VIII, 34.

vamos en vasos de barro, para que se reconozca que la grandeza del poder (del Evangelio) es de Dios, y no nuestra. *Nos vemos acosados de toda suerte de tribulaciones, pero no por eso perdemos el ánimo;* nos hallamos en graves apuros, mas no desesperamos; somos perseguidos, mas no abandonados (por Dios); abatidos, mas no enteramente perdidos. *Traemos siempre en nuestro cuerpo por todas partes la mortificación de Jesús, a fin de que la vida de Jesús se manifieste también en nuestros cuerpos...* Así es que la muerte imprime sus efectos en nosotros, mas en vosotros la vida."

Santo Tomás en su *Comentario* a esta II Epístola a los Cor., IV, 7, escribe: "Si los Apóstoles hubieran sido ricos, poderosos y nobles según la carne, toda su obra hubiera sido atribuída a ellos mismos y no a Dios. Pero como fueron pobres y despreciados, todo lo que de sublime hubo en su ministerio, es atribuído a Dios. Por eso quiso el Señor que estuvieran expuestos a las tribulaciones y a la mofa... Y por haber tenido confianza en Dios y esperanza en Jesucristo, no fueron confundidos... Soportaron pacientemente las pruebas y los peligros de muerte para alcanzar así, como el Salvador, una vida gloriosa: «Semper mortificationem Jesu Christi in corpore nostro circumferentes, ut et vita Jesu manifestetur in corporibus nostris»."

San Pablo añade (I Cor., IV, 9): "Pues yo tengo para mí que Dios a nosotros, los Apóstoles, nos trata como a los últimos hombres... *Nos maldicen, y bendecimos; padecemos persecución, y la sufrimos con paciencia; nos ultrajan, y retornamos súplicas;* somos, en fin, tratados hasta el presente, como la basura del mundo, como la escoria de todos."

Lo que aquí describe San Pablo fué la vida de los Apóstoles, desde el día de Pentecostés hasta el de sus martirios. Así se lee en los *Hechos de los Apóstoles*, V, 41: "Entonces los Apóstoles se retiraron de la presencia del concilio *muy gozosos, porque habían sido hallados dignos de sufrir aquel ultraje* (los azotes) *por el nombre de Jesús.*"

Verdaderamente llevaron sus cruces y fueron así formados a imagen de Jesús crucificado, para continuar la obra de la Redención con los mismos medios que empleara el Redentor.

Este espíritu de desprendimiento a imitación de nuestro Divino Redentor, fué notabilísimo durante los tres siglos de

persecución que siguieron a la fundación de la Iglesia. No hay sino repasar las cartas de San Ignacio de Antioquía y las actas de los mártires.

Idéntico espíritu de menosprecio del mundo e imitación de Jesucristo se vuelve a encontrar en los santos todos, antiguos y modernos; en un San Benito, Bernardo, Domingo, Francisco de Asís, Teresa y Juan de la Cruz; más tarde en San Benito José de Labre y el santo Cura de Ars, y en los últimamente canonizados, como San Juan Bosco y San José Cotolengo.

Este espíritu de desasimiento y de abnegación es la condición de una estrecha unión con Dios, de la que se desborda, siempre renovada, la vida sobrenatural, a veces prodigiosa en favor del bien eterno de las almas. Esto nos lo demuestra la vida de los santos, sin excepción, con cuyos ejemplos deberíamos alimentar cada día nuestras almas.

El mundo tiene necesidad, no tanto de filósofos y sociólogos, como de santos que continúen siendo la viva imagen del Redentor entre nosotros.

Tales son manifiestamente las razones que abogan por la necesidad de la mortificación o abnegación según San Pablo: 1º, las consecuencias del pecado original que nos inclinan al mal; 2º, las consecuencias de nuestros pecados personales 3º, la infinita elevación de nuestro fin sobrenatural; 4º, la necesidad de imitar a Jesús crucificado. Y éstos son justamente los cuatro motivos olvidados por el naturalismo práctico que ha vuelto a brotar, hace algunos años, en el americanismo y el modernismo.

Estos cuatro motivos de mortificación pueden reducirse a dos: aborrecimiento del pecado y amor de Dios y de nuestro Señor Jesucristo. Tal es el espíritu de santo realismo y, en el fondo, de cristiano optimismo que ha de inspirar la mortificación externa e interna de la que hemos de hablar más detenidamente. La verdadera respuesta al naturalismo práctico es la del *amor de Jesús crucificado*, que inclina a hacerse semejantes a él y a salvar las almas por los mismos medios que él empleó.

Así entendida, la mortificación o abnegación, lejos de destruir la naturaleza, la hace libre, la restaura y la sana.

Nos hace además comprender el profundo sentido de la máxima: *servir a Dios es reinar*, es decir, reinar sobre nuestras pasiones, sobre el espíritu del mundo, sobre sus falsas máximas y ejemplos, sobre el demonio y su malignidad. Es reinar con Dios, participando más y más de su vida íntima, en virtud de esta gran ley: *Si la vida no desciende, va subiendo.*

El hombre no puede vivir sin amor; y si renuncia al inferior que conduce a la muerte, es que abre más y más su alma al amor divino, y a las almas en Dios. Que es lo que dijo el Salvador: "Si alguno tiene sed, venga a mí y beba; y ríos de agua viva saldrán de su corazón" para provecho eterno de las almas.

CAPÍTULO CUARTO

DE LOS PECADOS QUE SE HAN DE EVITAR. SUS RAÍCES Y SUS CONSECUENCIAS

Después de haber tratado en general de la necesidad de la mortificación, por razón de las consecuencias del pecado original y de nuestros pecados personales, de la infinita alteza de nuestro fin último y de la necesidad de imitar a Jesucristo crucificado, es muy conveniente tratar detalladamente de los principales pecados que hemos de evitar, y examinar sus raíces y consecuencias. Santo Tomás lo hace al tratar de los siete pecados capitales (1), y lo que dice nos permite hacer un detenido y profundo examen de conciencia, máxime si pedimos luz al Espíritu Santo, a fin de poder ver, desde un plano elevado, las fallas de nuestra alma, como el mismo Señor las ve. Los dones de ciencia y de consejo pueden ayudar no poco a lo que nos diga la prudencia cristiana, mediante la cual se forma y desarrolla en nosotros una conciencia recta y segura, más esclarecida cada vez.

Examinemos en primer lugar cuáles son las raíces de los pecados capitales; después trataremos de sus consecuencias.

RAÍCES DE LOS PECADOS CAPITALES

Como enseña San Gregorio Magno (2), y, después de él y de manera más profunda, Santo Tomás (3), los pecados capitales de *vanagloria o vanidad* (4), de *pereza* (5), de *envi-*

(1) I, II, q. 77, a. 4 y 5; q. 84, a. 4.
(2) *Moral.*, XXXI, c. XVII.
(3) I, II, q. 77, a. 4 y 5, q. 84, a. 4.
(4) Para San Gregorio y Santo Tomás, la vanagloria es el primero de los pecados capitales.
(5) San Gregorio y Santo Tomás le llaman acidia, la mala tristeza que agría el ánimo.

dia, de *ira*, de *avaricia*, de *gula* y de *lujuria*, no son los más graves de todos, pues son menores que los de herejía, apostasía, desesperación y de odio a Dios; pero son los primeros a los que se inclina nuestro corazón, y nos conducen a alejarnos de Dios y a otras faltas aun más graves. El hombre no llega de repente a una perversidad absoluta, sino poco a poco.

Examinemos primero, en sí misma, la raíz de los siete pecados capitales. Todos ellos se originan, dice Santo Tomás, *en el amor desordenado de sí mismo o en el egoísmo*, que no nos deja amar a Dios sobre todas las cosas y nos inclina a apartarnos de él. Como dice San Agustín: "*Dos amores han construído dos ciudades: el amor de sí propio, hasta el menosprecio de Dios, construyó la ciudad de Babilonia, es, decir del mundo y de la inmoralidad; mientras que el amor de Dios, hasta el menosprecio de sí mismo, levantó la ciudad de Dios*" (1).

Es evidente que pecamos, es decir, que nos desviamos de Dios y nos alejamos de él, cada vez que nos inclinamos a un bien creado de una manera no conforme con la voluntad divina (2). Esto acontece únicamente como consecuencia de un amor desordenado de nosotros mismos, que viene a ser así la fuente de todo pecado. Por consiguiente, no sólo es necesario moderar ese desordenado amor o egoísmo, sino que es preciso mortificarlo, para que ocupe su lugar *el amor ordenado*. Es éste un acto secundario de caridad, mediante el cual el justo se ama a sí mismo por Dios y para él: para glorificarle en la eternidad. Mientras que el pecador en estado de pecado mortal se ama a sí mismo sobre todas las cosas, y prácticamente se antepone a Dios, el justo ama a Dios más que a sí, y debe además amarse en Dios y por Dios; debe amar su cuerpo de tal manera que sirva al alma, en vez de servirle de obstáculo para la vida superior; ha de amar su alma conduciéndola a participar eternamente de la vida divina; ha de amar su inteligencia y voluntad, de modo que cada vez participen más de la luz y del amor de Dios. Éste es el profundo sentido de la mortificación del egoísmo, del amor propio y de la propia voluntad, opuesta a la vo-

(1) *Ciudad de Dios*, l. XIV, c. XXVIII.

(2) SANTO TOMÁS, *loc. cit.*

luntad de Dios; hay que evitar que la vida descienda y, por el contrario, hacer que se eleve hacia aquel que es fuente de todo bien y de toda beatitud. Nada más cierto que esto.

El amor desordenado de nosotros mismos nos conduce a la muerte, según las palabras del Salvador: "*El que ama* (desordenadamente) *su alma, la perderá; mas el que la aborrece* (o mortifica) *en este mundo, la conserva para la vida eterna*" (Joan., XII, 25). Entre los santos, este amor de Dios llega hasta el *menosprecio de sí mismo*, es decir hasta el menosprecio real y efectivo de todo lo que hay de desordenado en nosotros.

De ese desordenado amor, raíz de todos los pecados, nacen *las tres concupiscencias* de que habla San Juan (I Joan., II, 16), cuando dice: "Todo lo que hay en el mundo *es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida:* lo cual no nace del Padre, sino del mundo." Ésas son, en efecto, las tres grandes manifestaciones del espíritu del mundo con relación a los bienes del cuerpo, a los bienes externos y a los bienes del espíritu; por eso se confunde con frecuencia, en esos tres órdenes, el bien aparente con el bien real [1].

Observa Santo Tomás que los pecados carnales son *más vergonzosos* que los del espíritu, porque nos rebajan al nivel del animal; pero que los del espíritu, los únicos que hay en el demonio, son *más graves*, porque van más directamente contra Dios, y nos alejan más de él [2].

La concupiscencia de la carne es el deseo desordenado de lo que es o parece útil a la conservación del individuo o de la especie; de este amor sensual provienen *la gula y la lujuria.* La voluptuosidad puede llegar a ser como un ídolo y cegarnos más y más.

La concupiscencia de los ojos es el deseo desordenado de lo que agrada a la vista, del lujo, de las riquezas, del dinero que nos procura los bienes terrenos. De ella nace *la avaricia.* El avaro termina por hacer de su tesoro escondido un

(1) SANTO TOMÁS, I, II, q. 77, a. 5.
(2) I, II, q. 73, a. 5: "Peccata spiritualia sunt majoris culpæ quam peccata carnalia... quia plus habent de aversione a Deo;... sed peccata carnalia sunt quid turpius, quia per ea homo brutalis redditur."

Dios; y le adora y sacrifica todo: tiempo, fuerzas, familia y a veces hasta la eternidad.

La soberbia de la vida es el desordenado amor de la propia excelencia, y de todo aquello que pueda hacerla resaltar, por difícil y duro que parezca. El que se deja llevar por la soberbia, acaba haciéndose a sí mismo su propio dios, como Lucifer. De donde pueden originarse todos los pecados y la perdición. Por aquí se echa de ver la importancia de la humildad, virtud fundamental, como el orgullo es la fuente de todo pecado.

San Gregorio y Santo Tomás (1) enseñan que la soberbia es más que un pecado capital; es la raíz de la cual proceden sobre todo cuatro pecados capitales: *la vanidad o vanagloria, la pereza espiritual* o tristeza que agría, *la envidia y la ira.* La vanidad es el amor desordenado de alabanzas y honores; la pereza espiritual se entristece pensando en el trabajo requerido para santificarse, con la consideración del bien espiritual de las buenas obras, por el esfuerzo y abnegación que demandan; *la envidia* nos hace entristecer del bien del prójimo, en cuanto nos parece opuesto a nuestro propio bien. *La ira,* cuando no es una indignación justificada, sino un pecado, es un movimiento desordenado del alma, que nos inclina a rechazar violentamente lo que nos desagrada; de ahí las disputas, injurias y vociferaciones. Estos pecados capitales, sobre todo la pereza espiritual, la envidia y la ira, engendran pésima tristeza que apesadumbra el alma, y son todo lo contrario de la paz espiritual y del gozo que son los frutos de la caridad.

Todos estos gérmenes de muerte debe el hombre, no sólo moderar, sino mortificarlos. El germen radical es el egoísmo, del cual proceden las tres concupiscencias, que paren, a su vez, los siete pecados capitales. Esto es lo que hace decir a San Pablo: "Si viviereis según la carne, moriréis; mas si con el espíritu hacéis morir las obras de la carne, viviréis" (Rom., VIII, 13; cf. Col., III, 5).

Que es lo que vemos en la vida de los santos, en los que la gracia acabó por dominar a todas las inclinaciones de la naturaleza caída, para restaurarla, sanarla y comunicarle vida superior. Esto es evidente para el sentido cristiano, y la

(1) I, II, q. 84, a. 4.

práctica generosa de tal mortificación dispone al alma a otra más profunda purificación que Dios mismo realiza, con el fin de destruir totalmente los gérmenes de muerte que todavía subsisten en nuestra sensibilidad y en nuestras facultades superiores.

Pero no basta considerar las raíces de los siete pecados capitales; preciso es examinar sus consecuencias.

Consecuencias de los siete pecados capitales

Por reliquias o consecuencias del pecado *(reliquiæ peccati)* se entiende generalmente las malas inclinaciones que los pecados dejan, por decirlo así, en nuestro temperamento, aun después de borrados por la absolución, del mismo modo que la concupiscencia, que es consecuencia del pecado original, permanece después del bautismo como una herida que se va cicatrizando.

Mas también puede entenderse por consecuencias de los pecados capitales, los demás pecados que en ellos tienen origen. Los pecados capitales se llaman así porque son como cabeza o principio de otros muchos. Tenemos primero inclinación hacia ellos, y después, por ellos, hacia otras faltas a veces más graves.

Así es como *la vanagloria o vanidad* engendra la desobediencia, la jactancia, la hipocresía, las disputas, la discordia, el afán de novedades, la pertinacia. Que son el camino de las más lamentables caídas y aun de la apostasía.

La pereza espiritual, el disgusto de las cosas espirituales y del trabajo en la santificación, en razón del esfuerzo que exige, es vicio directamente contrario al amor de Dios y a la santa alegría que de él nace. Engendra la malicia, el rencor o amargura hacia el prójimo, la pusilanimidad ante el deber, el desaliento, la ceguera espiritual, el olvido de los preceptos, el buscar las cosas prohibidas. Dejándose arrastrar por la pendiente del orgullo, de la vanagloria y de la pereza espiritual, muchos han perdido su vocación.

Asimismo la envidia o desagrado voluntario del bien ajeno, como si fuera un mal para nosotros, engendra el odio, la maledicencia, la calumnia, la alegría del mal ajeno y la tristeza por sus triunfos.

La gula y la sensualidad engendran a su vez otros vicios, y pueden conducir a la ceguera espiritual, al endurecimiento del corazón, al apego a la vida presente hasta perder la esperanza de la eterna, y al amor de sí propio hasta el odio de Dios, y a la impenitencia final.

Los pecados capitales con frecuencia son mortales; sólo son veniales cuando la materia es leve o no ha sido total el consentimiento. Pueden existir de una manera muy vulgar y baja, como en muchas almas en pecado mortal, o bien pueden existir también, como lo nota San Juan de la Cruz [1], en un alma en estado de gracia, como otras tantas desviaciones de la vida espiritual. Por eso se habla a veces de la soberbia espiritual, de la gula espiritual, de la sensualidad y de la pereza espiritual. La soberbia espiritual inclina, por ejemplo, a huir de aquellos que nos dirigen reproches, aun cuando tengan autoridad para ello, y nos los dirijan justamente; también puede llevarnos a guardarles cierto rencor en nuestro corazón. Cuanto a la gula espiritual, podría hacernos desear consuelos sensibles en la piedad, hasta el punto de buscarnos en ella más a nosotros que al mismo Dios. Es, con el orgullo espiritual, el origen del falso misticismo.

Felizmente, a diferencia de las virtudes, estos vicios no son conexos; se pueden poseer los unos sin los otros; muchos son hasta contrarios, de forma que no es posible ser avaro y pródigo al mismo tiempo.

Mas son muy numerosas las virtudes que debemos practicar: unas cuarenta, si se tienen en cuenta todas las anexas a las principales; y, exceptuando la justicia, cada una es un término medio entre dos vicios opuestos, uno por exceso, como la temeridad, y el otro por defecto, como la cobardía.

Además, ciertos defectos se parecen a otras virtudes, como el orgullo a la magnificencia. Y es necesaria la discreción o prudencia cristiana para distinguirlos adecuadamente. De lo contrario podrían sonar algunas falsas notas en el concierto de las virtudes; se confundiría, acaso, pusilanimidad y humildad, razón y justicia, debilidad y misericordia.

(1) *Noche oscura*, l. I, c. II.

El examen de conciencia

La enumeración de todos estos tristes frutos del desordenado amor de sí mismo debe llevarnos a hacer un serio examen de conciencia; y nos enseña, además, que el terreno de la mortificación es muy extenso, si queremos vivir profunda vida cristiana.

Tal examen de conciencia es declarado inútil por los quietistas; porque, dicen, el corazón humano es inescrutable; lo declaran hasta perjudicial, como a toda reflexión sobre sí mismo, que impediría pensar en Dios con pura fe (1).

Pero es indudable que ésas son aberraciones a las que es fácil responder; pues precisamente la dificultad de conocer la verdadera naturaleza de nuestros sentimientos interiores, es la razón de examinarla a fondo. Y este examen, lejos de apartarnos del pensamiento de Dios, nos vuelve a él. Y aun es preciso pedirle su luz para ver un poco el alma como Dios mismo la ve, para ver el día o la semana que han pasado, como si los viéramos escritos en el libro de la vida, como los veremos el día del último juicio. Por esto hemos de repasar cada noche, con humildad y contrición, las faltas cometidas de pensamiento, palabra, acción y omisión.

Por otra parte, en el examen se ha de evitar el exceso contrario al de los quietistas, es decir, la minuciosa investigación de las más pequeñas faltas, tomadas en su materialidad, pues semejante esfuerzo podría hacernos caer en los escrúpulos y olvidar cosas más importantes. Se trata menos de hacer una completa enumeración de las faltas veniales, que de investigar y acusar sinceramente el principio de donde generalmente proceden en nosotros. Para curar una erupción, no se cuida separadamente cada una de las manchitas que aparecen en la piel; más eficaz es purificar la sangre.

En fin, en el examen de conciencia, no debe el alma detenerse demasiado en la consideración de sí misma, dejando de mirar a Dios. Debe, por el contrario, preguntarse, dirigiendo su mirada al Señor: ¿cómo juzgará Dios este día o semana mía que ahora termina? ¿He sido mía, o he sido de Dios, en este día? ¿Le he buscado a él, o me he buscado

(1) Denzinger, nº 1230 sq.

a mí misma? Así, sin turbación, el alma ha de juzgarse, desde un plano elevado, a la luz de los divinos preceptos, tal como se juzgará en el último día. Tal es la alteza y las santas exigencias de la conciencia cristiana, inmensamente superior a la de un simple filósofo.

Pero, como dice Santa Catalina de Sena hablando de esta materia, no separemos la consideración de nuestras faltas del pensamiento de la infinita misericordia. Miremos, al contrario, nuestra fragilidad y miseria a la luz de la infinita bondad que nos levanta. El examen, hecho de este modo, lejos de desalentarnos, hará aumentar nuestra confianza en Dios.

La vista de nuestros pecados nos hace así comprender, por contraste, *el valor de la virtud*. Con mucha verdad se ha dicho: lo que mejor nos hace comprender cuánto vale la justicia, es el dolor que la injusticia nos produce. Es preciso que la vista de la injusticia que cometimos, y el pesar de haberla cometido hagan nacer en nosotros "el hambre y sed de justicia". Es necesario que la fealdad de la sensualidad nos revele, por contraste, la hermosura de la pureza; que el desorden de la ira y de la envidia nos haga comprender el alto valor de la mansedumbre y de la caridad; que el conocimiento de las desastrosas consecuencias de la pereza espiritual reanime en nosotros el deseo de generosidad y gozo espiritual; que, en fin, las aberraciones de la soberbia nos ilustren acerca de la alta sabiduría y grandeza de la verdadera humildad.

Por todos estos motivos, una de las mejores maneras de hacer el examen de conciencia es dirigirnos por aquellas palabras del Salvador: "Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón."

Pidamos al Señor que nos inspire *el santo aborrecimiento del pecado*, que nos separa de la divina bondad, de la que tantos beneficios hemos recibido y hemos de esperar para lo venidero. Ese santo odio del pecado no es, en cierto modo, sino el reverso del amor de Dios. Es imposible amar profundamente la verdad sin detestar la mentira; amar de corazón el bien, y el soberano Bien, que es Dios, sin que a la vez detestemos todo lo que nos separa de Dios. Existe en el corazón de los santos más humildes y amables, un santo aborrecimiento del pecado, fuerte como su amor a Dios. En el Corazón inmaculado de María hay, como consecuencia de

su ardiente caridad, tan profundo aborrecimiento del mal, que la hace terrible al demonio. Y éste, dice el Beato Grignion de Montfort, sufre más de ser vencido por la humildad y el amor de María, que de ser directamente aplastado por el infinito poder de Dios. Pidamos al Corazón inmaculado de María y al sagrado Corazón del Salvador, horno ardiente de caridad, este santo odio al pecado, este santo odio a la soberbia, a la pereza espiritual, a la envidia, a la cólera, a la maledicencia y a la sensualidad; para que, día a día, vaya en nosotros en aumento la verdadera caridad, el amor de Dios y el de las almas en Dios.

La manera de evitar la soberbia es pensar con frecuencia en las humillaciones del Salvador y pedir a Dios la virtud de la humildad. Para reprimir la envidia, hemos de rogar por el prójimo, deseándole el mismo bien que para nosotros deseamos. Aprendamos igualmente a reprimir luego los movimientos de ira, alejándonos de los objetos que la provocan y obrando y hablando con dulzura.

Esta mortificación es absolutamente indispensable. Para adelantar seriamente en el camino de la santidad, pensemos en las mortificaciones de los santos; o en los ejemplos que nos dan los siervos de Dios, tal como un P. Lacordaire, quien, temiendo dejarse arrastrar a la soberbia por sus ininterrumpidos éxitos, se imponía terribles mortificaciones. Sentía, ciertos días en que predicaba en Notre-Dame, que por su alma pasaba una gran corriente de gracia para la conversión de sus oyentes, y, que, si se dejaba dominar por la soberbia, esa corriente podía cesar inmediatamente y resultar estéril su predicación. Pensemos también nosotros que tenemos que salvar nuestra alma y que, en nuestro derredor hay mucho bien que hacer, sobre todo en el orden espiritual; no echemos en olvido que debemos trabajar por el bien eterno de los demás y emplear, para conseguirlo, los medios que el Salvador nos enseñó: la muerte progresiva al pecado, mediante el progreso en las virtudes, y sobre todo en el amor de Dios.

COMPLEMENTO

PECADOS DE IGNORANCIA, DE DEBILIDAD Y DE MALICIA

Por varios conductos nos llega la noticia de que entre ciertas gentes se va extendiendo la opinion de que solamente es mortal el pecado de malicia; y que los pecados llamados de ignorancia y de debilidad no lo son nunca. Preciso es recordar, sobre esta cuestión, las enseñanzas de la teología, tal como las formula, con gran profundidad, Santo Tomás en la *Suma Teológica* (I-II, q. 76, 77, 78).

Pecado de ignorancia es el que proviene de una ignorancia voluntaria y culpable, llamada ignorancia vencible. El de debilidad es el que se origina en una pasión violenta que disminuye la libertad y arrastra a la voluntad a dar su consentimiento. El pecado de malicia es aquel que se comete con plena libertad, *quasi de industria*, expresamente y a veces con premeditación, y aun sin pasión, ni ignorancia. Veamos lo que Santo Tomás nos dice de cada uno de ellos.

Pecados por ignorancia

Con relación a la voluntad, la ignorancia puede ser antecedente, consiguiente o concomitante. *La ignorancia antecedente* es aquella que en ninguna forma es voluntaria, y se llama "*moralmente invencible*". Por ejemplo, creyendo tirar contra un león, en una espesa selva, un cazador mata a un hombre, cuya presencia no podía suponer. En este caso no hay pecado voluntario, sino únicamente material.

La ignorancia consiguiente es aquella que es voluntaria, al menos indirectamente, por la negligencia que ha existido en enterarse de lo que uno podía y debía saber; se le llama ignorancia *vencible*, porque hubiera sido posible librarse de

ella; y así es causa de pecado formal, indirectamente voluntario al menos. Por ejemplo, un estudiante de medicina, después de varios años de mucho callejear y estudiar poco, por influencias o por casualidad recibe su diploma de doctor; como ignora casi todo lo pertinente al arte de la medicina, un día le acontece que acelera la muerte de un enfermo, en vez de curarlo. No hay en este caso, pecado directamente voluntario, pero sí indirectamente y que puede ser grave, ya que es posible llegar al homicidio por imprudencia o grave negligencia.

Ignorancia concomitante es aquella que no es voluntaria, pero que de tal forma acompaña al pecado, que aunque ella no existiera, se pecaría lo mismo. Es el caso, v. gr., de un hombre vengativo que desea matar a su enemigo, y un mal día lo mata sin saber, creyendo matar una cabra en la espesura del bosque; caso que manifiestamente difiere de los dos anteriores.

Se sigue de ahí que la ignorancia involuntaria o invencible no es pecado; mas la voluntaria o vencible lo es, y más o menos grave según la gravedad de las obligaciones a las que uno falta. Tal ignorancia no libra del pecado, porque ha habido negligencia; únicamente disminuye la culpabilidad. La ignorancia involuntaria o invencible, en cambio, excusa totalmente de pecado, suprime la culpabilidad.

La concomitante no libra del pecado, porque aunque no hubiera existido, se habría pecado igualmente.

La ignorancia invencible se designa con el nombre de "buena fe"; para que realmente se la pueda llamar invencible o involuntaria, es preciso que moralmente no sea posible librarse de ella. No es posible tal ignorancia en cuanto a los más fundamentales preceptos de la ley natural: "hay que hacer el bien y evitar el mal"; "no hagas a otro lo que no quisieras que te hicieran a ti"; "no matarás"; "no robarás"; "adorarás a un solo Dios". Aunque no sea sino por el orden del mundo, por la vista del cielo estrellado y el conjunto de la creación, la mente humana posee al menos la probabilidad de la existencia de Dios, ordenador y legislador supremo; y cuando el hombre llega a esta probabilidad, está en la obligación estricta de ir más adelante en esa investigación; de lo contrario ya no se mantiene en la *buena fe* verdadera, o ignorancia involuntaria e invencible. Lo mismo se puede decir de un protestante que llega a la convicción

de que probablemente el catolicismo es la verdadera religión; tiene obligación de informarse con seriedad y pedir luz a Dios Nuestro Señor; de lo contrario, como dice San Alfonso, comete pecado contra la fe, al negarse a emplear los medios necesarios para llegar a ella.

Con frecuencia las personas piadosas no consideran suficientemente los pecados de ignorancia que muchas veces cometen, por no considerar, como podrían y sería su obligación, los deberes religiosos o los deberes de estado; o también los derechos y cualidades de los demás: superiores, iguales o inferiores con quienes tienen que tratar. Porque somos responsables, no sólo de los actos desordenados que realizamos, sino también de las omisiones del bien que podríamos hacer si tuviéramos verdadero celo de la gloria de Dios y la salud de las almas. Una de las causas de los males actuales de la sociedad está en el olvido de aquellas palabras del Evangelio: "Los pobres son evangelizados", y en la indiferencia de los que, poseyendo cosas superfluas, no se preocupan de los que nada tienen.

Pecados de debilidad

Llámase pecado por debilidad o flaqueza el que proviene de una violenta pasión que arrastra la voluntad al consentimiento. Así se dice en el Salmo VI, 3: "*Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum:* Apiadaos de mí, Señor, porque soy débil." El alma espiritual es débil, en efecto, cuando su voluntad cede a la violencia de los movimientos de la sensibilidad. Pierde así la rectitud del juicio práctico y de la elección voluntaria o de elección, bien sea por miedo, ira o cualquier otra mala inclinación. Pedro, durante la Pasión, renegó, lleno de miedo, tres veces de Nuestro Señor.

Cuando, por efecto de una viva emoción o una pasión, nos sentimos inclinados a un objeto cualquiera, luego juzga la inteligencia que tal objeto nos conviene, y la voluntad da con facilidad su consentimiento, conculcando la ley divina (1).

(1) SANTO TOMÁS, I, II, q. 58, a. 5; q. 57, a. 5, ad 3; q. 77, a. 2, recuerda a este propósito el principio aristotélico: "*Qualis unusquisque est talis finis videtur ei.* Según que cada uno esté bien o mal

Mas hay que distinguir aquí *la pasión* llamada *antecedente*, que precede al consentimiento de la voluntad, y *la consiguiente*, que le sigue. *La pasión antecedente disminuye la culpabilidad*, porque disminuye igualmente la libertad del juicio y de la libre elección; esto se echa de ver especialmente en las personas muy impresionables. Por el contrario, *la pasión consiguiente* o voluntaria no disminuye la gravedad del pecado, antes *la aumenta;* o mejor dicho, es una prueba de que el pecado es muy voluntario, puesto que es la misma voluntad la que suscita ese desordenado movimiento de la pasión, como cuando alguien se encoleriza para hacer ver mejor su mala voluntad (1). De igual forma que una buena pasión consiguiente, como la santa cólera de Nuestro Señor, al echar del templo a los vendedores, *acrece* el mérito, una mala pasión consiguiente aumenta el pecado.

El pecado de flaqueza es el de la voluntad que cede al impulso de una pasión antecedente; su gravedad se aminora, pero eso no quiere decir que nunca pueda llegar a ser mortal. Lo es ciertamente cuando la materia es grave y va unida a un conocimiento y consentimiento plenos; tal sería el caso del homicida que mata bajo el impulso de la ira (2).

Es posible resistir, sobre todo al principio, a los movimientos desordenados de las pasiones; mas si no se opone esa resistencia, ni se ora, como es debido, para obtener el auxilio divino, la pasión ya no es sólo antecedente, sino que se hace voluntaria.

El pecado de flaqueza, aun el mortal, es más digno de perdón que cualquier otro; pero "*digno de perdón*" en ninguna forma quiere decir "*venial*" en el sentido corriente de esta palabra (3).

Aun las personas piadosas han de poner mucha atención en este asunto, porque bien pueden producirse en ellas movimientos de envidia no reprimidos que podrían hacerle caer en graves faltas; por ejemplo, en juicios temerarios, palabras y actos externos que fueran causa de graves divisio-

dispuesto en su sensibilidad y voluntad, tal fin le parece el mejor." De ahí el adagio: "*Video meliora, proboque, deteriora sequor:* Veo el bien y lo apruebo, pero sigo mi mala inclinación."

(1) Santo Tomás, I, II, q. 77, a. 6.
(2) I, II, q. 77, a. 8.
(3) *Ibid.*, ad 1.

nes, contrarias, al mismo tiempo, a la justicia y a la caridad.

Sería grave error pensar que sólo el pecado de malicia puede llegar a ser mortal, porque sólo él contaría con la suficiente advertencia y el pleno consentimiento requeridos, junto con la materia grave, para constituir el pecado que da muerte al alma y la hace merecedora de la muerte eterna. Semejante error sería el resultado de una profunda deformación de la conciencia, y aun contribuiría a aumentarla. Recordemos que al principio es fácil resistir a los desordenados movimientos de la pasión y que debemos oponerles resistencia y orar para hacerlo así, según las palabras de San Agustín recordadas por el Concilio de Trento: "Dios nunca nos manda lo imposible, pero, al imponernos un precepto, nos ordena que hagamos lo que podamos, y que le pidamos lo que no podemos" ([1]).

El pecado de malicia

A diferencia del de ignorancia y de flaqueza, el pecado de malicia es aquel en que se elige el mal a sabiendas; los latinos decían "*de industria*", es decir, de intento, expresamente, sin ignorancia y aun sin pasión antecedente. Muchas veces este pecado es premeditado.

No quiere esto decir que se quiera el mal por el mal; porque el objeto de la voluntad es el bien y no puede querer el mal sino bajo el aspecto de un bien aparente.

Mas el que peca por malicia, con conocimiento de causa y por mala voluntad, desea *a sabiendas* un mal espiritual (por ejemplo, la pérdida de la caridad o de la divina amistad) a cambio de un bien temporal. Es claro que tal pecado así entendido difiere, en gravedad, del de ignorancia y del de flaqueza o debilidad.

No se ha de concluir de ahí que todo pecado de malicia sea pecado contra el Espíritu Santo. Éste, que es uno de los más graves pecados de malicia, tiene lugar cuando por menosprecio se rechaza precisamente aquello que nos salvaría o que nos libraría del mal; por ejemplo, cuando se combate la verdad religiosa conocida *(impugnatio veritatis agnitæ)*, o

([1]) *Conc. Trid.*, ses. VI, cap. II (Denz., 804), ex San Agust., *De natura et gratia*, c. XLII, nº 50.

cuando por envidia, deliberadamente, se entristece uno de las gracias y del adelanto espiritual del prójimo.

Frecuentemente el pecado de malicia procede de algún vicio engendrado por múltiples faltas; mas también puede existir faltando este vicio; así el primer pecado del demonio fué un pecado de malicia, pero no habitual, sino de malicia actual, de mala voluntad, de una embriaguez de orgullo.

Es evidente que el pecado de malicia es más grave que los de ignorancia y de flaqueza, aunque éstos puedan ser mortales. Por eso las leyes humanas mismas castigan con más rigor el homicidio premeditado que el cometido por pasión.

La principal gravedad de los pecados de malicia proviene de que son más voluntarios que los otros; de que generalmente proceden de un vicio engendrado por faltas reiteradas, y de que, al cometerlos, se antepone un bien temporal a la divina amistad, sin la excusa de ignorancia o de una violenta pasión.

En estas cuestiones puede uno engañarse de dos maneras distintas. Unos se inclinarían a pensar que sólo el pecado de malicia puede ser mortal; éstos no comprenden bien la gravedad de ciertos pecados de ignorancia voluntaria o de flaqueza, en los que, no obstante, existe materia grave, suficiente advertencia y consentimiento pleno.

Otros, al contrario, no comprenden suficientemente la gravedad de ciertos pecados de malicia cometidos con toda frialdad, con afectada moderación y gesto de benevolencia y tolerancia. Los que así combaten la verdadera religión y quitan a los pequeñuelos el pan de la verdad divina pueden acaso pecar más gravemente que el que blasfema y el que mata en un arrebato de pasión.

La falta es tanto más grave cuanto es cometida con más voluntad y más conocimiento, y cuanto procede de más desordenado amor de sí mismo, que a veces llega hasta el desprecio de Dios.

Por el contrario, un acto virtuoso es más o menos meritorio según que sea más voluntario y libre y que esté inspirado por más grande amor de Dios y del prójimo, amor que puede llegar hasta el santo menosprecio de sí mismo, como dice San Agustín.

Así sucede que el que ora con demasiado apego a los consuelos sensibles, merece menos que quien persevera en la oración sin esos consuelos, en continua y profunda aridez; mas al salir de esta prueba, su mérito no desmerece si su oración procede de una caridad igual, que ahora influye felizmente en su sensibilidad. Además, un acto interior de puro amor tiene más valor a los ojos de Dios que multitud de obras exteriores inspiradas en menos fervorosa caridad.

En todas estas cuestiones, ya se trate del bien como del mal, preciso es, sobre todo, atender al elemento que radica en nuestras facultades superiores: inteligencia y voluntad, es decir al acto de voluntad realizado con pleno conocimiento de causa. Y desde este punto de vista, así como un acto malo plenamente deliberado y consentido, como un pacto formal con el demonio, tiene formidables consecuencias, del mismo modo un acto bueno, tal como la oblación de sí mismo a Dios, realizada de manera plenamente deliberada, consentida y frecuentemente renovada, puede tener aún mayores consecuencias en el orden del bien; porque el Espíritu Santo es infinitamente más poderoso que el espíritu del mal, y puede más en orden a nuestra santificación, que aquél para nuestra perdición. Es muy conveniente pensar en estas cosas ante la gravedad de ciertos acontecimientos actuales. Como el amor de Jesucristo, al morir por nosotros en la Cruz, fué más agradable a Dios que todo lo que pudieron desagradarle todos los pecados juntos, así el Salvador es más poderoso para salvarnos, que no el enemigo del bien para perdernos. En este sentido dijo Jesús: "No temáis a aquellos que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; antes temed al que puede perder el cuerpo y el alma en el infierno" (Mat., x, 28). El enemigo del bien no puede, a menos que nosotros le abramos las puertas de nuestro corazón, penetrar en lo íntimo de nuestra voluntad, mientras que Dios está dentro de nosotros más íntimamente que nosotros mismos, y puede llevarnos con fuerza y suavidad a los más profundos y elevados actos libres, a aquellos actos que son como un anticipo de la vida eterna.

CAPÍTULO QUINTO

EL DEFECTO O PASIÓN DOMINANTE Y EL GUSANILLO ROEDOR

Después de haber tratado de los pecados que se han de evitar, de su origen y sus consecuencias, vamos a hablar del defecto o pasión dominante en cada uno de nosotros. Para proceder ordenadamente veremos, primero, en qué consiste; después, el modo de conocerlo; y en fin, cómo lo hemos de combatir.

¿En qué consiste el defecto o pasión dominante?

Es el que en cada uno tiende a prevalecer sobre los demás y, en consecuencia, a hacerse sentir en nuestra manera de opinar, juzgar, simpatizar, querer y obrar. Es un defecto que, en cada uno de nosotros, guarda íntima relación con nuestro modo de ser individual (1). Hay temperamentos naturalmente inclinados a la molicie, a la indolencia, a la pereza, a la gula y a la sensualidad. Otros tienden a la soberbia. No subimos todos por el mismo camino a la cumbre de la perfección: los blandos de complexión deben, mediante la oración, la gracia y la virtud, tratar de conseguir la fortaleza; mas los que son impetuosos y fácilmente se dejan llevar a la violencia, deben, por su esfuerzo y la ayuda de la gracia, hacerse mansos y tratables.

Mientras no se haya conseguido esa progresiva transfor-

(1) Nuestro temperamento individual está generalmente bastante bien *definido en un sentido determinado*, según el principio: *natura determinatur ad unum.* Por eso tiene necesidad de ser perfeccionado por *las diversas virtudes,* merced a las cuales nos será dado obrar razonable y cristiamente, según las diversas circunstancias y con relación a las diversas categorías de personas, por ej., cuando se trata de los superiores, iguales o inferiores, o según las diversas circunstancias en que pudiéramos encontrarnos.

mación del temperamento, el defecto dominante en cada uno se hará sentir constantemente. Se trata de un *enemigo doméstico* que reside en nuestro interior, y que es capaz, si echa fuerzas, de acabar por arruinar totalmente la obra de la gracia o la vida interior. Es, a las veces, como la hendidura de un muro sólido en apariencia, pero que no es tal; como una grieta imperceptible, pero honda, en la bella fachada de un edificio, que una violenta sacudida puede hacer venir a tierra. Una antipatía, por ejemplo, una instintiva repugnancia hacia alguien, si no la vigilan la recta razón, el espíritu de fe y la caridad, puede acarrear al alma graves desastres y arrastrarla a grandes injusticias, con las que se daña más a sí propia que al prójimo, pues es cosa peor cometer que sufrir tales injusticias.

El defecto o pasión dominante es tanto más peligroso, cuanto que con frecuencia compromete nuestra primera cualidad, que es una buena y recta inclinación de nuestra naturaleza; cualidad que debe ser cultivada y sobrenaturalizada por la gracia. Uno se siente, por ejemplo, inclinado a la amabilidad; mas si por efecto de la pasión dominante, esa amabilidad degenera en debilidad y excesiva indulgencia, fácilmente podría llevarnos a la pérdida total de la energía.

Otro, por el contrario, es naturalmente inclinado a la decisión, a la fortaleza; mas si se deja llevar de su temperamento irascible, la fortaleza degenera pronto en violencia, muy fuera de toda razón y causa de mil desórdenes.

Hay en cada hombre sombras y luces; existe el defecto dominante y, a la vez, excelentes cualidades. Mientras vivimos en la divina amistad, existe en nosotros un especial *predominio o atracción de la gracia*, que generalmente perfecciona en nuestra naturaleza lo que en ella hay de más hermoso, para irradiar luego sobre lo que vale menos. Así unos son más inclinados a la contemplación; otros a la acción. Preciso es, pues, vigilar para que el defecto dominante no sofoque nuestras buenas inclinaciones ni aquel atractivo de la gracia. De no hacerlo así, nuestra alma sería semejante a un campo de trigo invadido por la cizaña de que habla el Evangelio. No olvidemos que tenemos un enemigo, el demonio, que trabaja precisamente por que se desarrolle nuestro defecto dominante, para ponernos enfrente de aquellos que, en compañía nuestra, cultivan la heredad del Señor. El Salvador nos

dice en San Mateo, XIII, 25: "El reino de Dios es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo. Pero al tiempo de dormir los hombres, vino cierto enemigo suyo y sembró cizaña en medio del trigo y se fué." Y explica Jesús que el enemigo es el demonio, que se esfuerza por destruir la obra de Dios, enfrentando entre sí a los que deberían colaborar santamente en la misma tarea de vida eterna. Es muy hábil para agrandar, en nuestra opinión, los defectos del prójimo, para transformar un granito de arena en una montaña, poniendo cristales de aumento delante de nuestra imaginación, a fin de irritarnos contra nuestros hermanos, en lugar de colaborar con ellos.

Por ahí se echa de ver los males que el defecto dominante nos puede acarrear, si no le prestamos atención. Ese defecto o pasión es muchas veces como el gusanillo que va royendo el corazón de las frutas más sanas y hermosas.

¿Cómo conoceremos nuestro defecto dominante?

Es evidente, en primer lugar, lo mucho que importa conocerlo bien, y no hacernos ilusiones en esta materia. Y es esto tanto más necesario, cuanto que nuestro adversario, el enemigo de nuestras almas, lo conoce perfectamente y se sirve de él para poner desasosiego en nosotros mismos y en nuestro derredor. En el castillo de nuestra vida interior, defendido por las distintas virtudes, el defecto dominante es *el punto débil* que ni las virtudes teologales, ni las virtudes morales defienden. El enemigo de las almas busca precisamente, en cada uno, ese punto débil, fácilmente vulnerable, y con facilidad lo encuentra. Por consiguiente, nosotros también debemos conocerlo.

¿Cómo? Es cosa bastante fácil en los principiantes, si son sinceros. Pero más tarde, el defecto dominante ya no aparece tan claro; se esfuerza por ocultarse y tomar aires de virtud. La soberbia se viste de apariencias de magnanimidad, y la timidez con vestidos de humildad. Y sin embargo, es absolutamente necesario que lo conozcamos bien; pues si no lo conocemos, menos podremos combatirlo, y, si no lo combatimos, se ha acabado para nosotros la vida interior.

Para dar con él, lo primero es *pedir luz a Dios:* "Hazme conocer, oh Señor, los obstáculos que de manera más o menos consciente opongo a la acción de la gracia en mí. Dame luego la gracia de apartarlos, y si en eso soy negligente, apártalos Tú mismo, aunque mucho me hagas sufrir."

Después de haber pedido muy sinceramente a Dios que nos ilumine, preciso es examinarse seriamente. ¿De qué manera? Preguntándose: *¿Adónde van mis ordinarias preocupaciones,* al despertarme por la mañana y cuando me encuentro a solas? ¿Cuál es el blanco de mis pensamientos y deseos? No hay que echar en olvido que el defecto dominante que, como la cosa más natural, se alza en jefe de las demás pasiones, toma apariencia de virtud, y, si no se le combate, podría conducir hasta la impenitencia; Judas llegó a ella por la avaricia que ni supo, ni quiso dominar; y ella le arrastró como el violento huracán que precipita el navío contra las rocas de la costa.

Para conocer el defecto dominante debe uno preguntarse: *¿Cuál es generalmente la causa de mis tristezas y alegrías?* ¿Cuál es el motivo ordinario de mis acciones, *el origen corriente de mis pecados;* no de una u otra falta accidental, sino de los pecados habituales que crean en mí como un estado de resistencia a la gracia, especialmente si tal estado es permanente y me lleva a omitir los ejercicios de piedad? ¿Por qué causa se resiste el alma a retornar al bien?

También hemos de preguntarnos: *¿Qué piensa de esto mi director?* ¿Cuál es, en su opinión, mi defecto dominante? Él es mejor juez que yo. Nadie, en efecto, es buen juez en su propia causa, porque el amor propio nos engaña. Muchas veces nuestro director ha descubierto este defecto antes que nosotros mismos. Quizás ha querido hablarnos de él en diferentes ocasiones. ¿Le hemos escuchado? ¿O más bien, hemos pretendido excusarnos?

La excusa está aquí siempre a flor de labios, porque el defecto dominante excita fácilmente a todas las demás pasiones, las dirige como señor, y ellas le obedecen al momento. Así es como el amor propio herido luego excita la ironía, la ira y la impaciencia. Además, ese defecto, si ha llegado a echar hondas raíces, experimenta particular repugnancia en dejarse desenmascarar y combatir, porque pretende reinar en nosotros. Y llega esto, a veces, a tal extremo, que cuando

alguien nos acusa de él, le replicamos: "Podré tener otros defectos, pero éste jamás" (1).

Podemos igualmente venir en conocimiento de la pasión dominante, por *las tentaciones* que con mayor frecuencia suscita en nuestra alma el enemigo, porque sobre todo nos ataca por el punto débil de cada cual.

En fin, en los momentos de *verdadero fervor, las inspiraciones del Espíritu Santo* acuden solícitas a pedirnos sacrificios en tal materia.

Si con sinceridad recurrimos a estos medios de discernimiento, fácil nos será reconocer a este enemigo interior que con nosotros llevamos y nos hace sus esclavos: "Aquel que se entrega al pecado, esclavo es del pecado", dice Jesús por San Juan (VIII, 34). Es como una prisión interior que llevamos con nosotros a dondequiera que vamos. Procuremos con toda nuestra alma hacerla a un lado.

Gran fortuna sería encontrar a un santo que nos dijera: "Éste es tu defecto dominante, y ésta tu buena cualidad principal que generosamente debes cultivar para conseguir la unión con Dios." De este modo llamó Nuestro Señor hijos del trueno, *boanerges* (2), a los jóvenes apóstoles Santiago y Juan, que querían hacer bajar fuego del cielo sobre una aldea que se había negado a recibirles. Leemos en San Lucas (IX, 56): "Y les replicó diciendo: ¡No sabéis de qué espíritu sois! El Hijo del hombre no vino para perder a los hombres, sino para salvarlos." En la escuela del divino Salvador, los boanerges se hacen mansos, hasta tal punto que, al fin de su vida, San Juan Evangelista no acertaba a decir sino una cosa: "Hijitos míos, amaos los unos a los otros" (I Joan., III, 18-23). Y como le preguntasen por qué repetía tanto la misma cosa, respondió: "Es el precepto del Señor; y si lo cumplís, con él basta." Juan no había perdido nada de su ardor, ni de su sed de justicia, pero ésta se había espiritualizado e iba acompañada de una gran mansedumbre.

(1) Santo Tomás ve en este hecho una aplicación del principio formulado por Aristóteles, que cita con frecuencia: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei:* una cosa la juzgamos buena o mala según nuestras interiores disposiciones.

(2) Marc., III, 17.

DE CÓMO SE HA DE COMBATIR EL DEFECTO DOMINANTE

Es muy necesario combatirlo, porque es el principal enemigo interior; y porque, cuando está vencido, las tentaciones ya no son peligrosas, sino más bien ocasiones de progresar.

Mas este radical defecto no quedará vencido sin antes haber realizado un verdadero progreso en la piedad o vida interior, sin que el alma haya llegado a un serio y estable fervor de voluntad, o sea a aquella prontitud de la voluntad en el servicio de Dios que es, según Santo Tomás, la esencia de la verdadera devoción [1]. Para este combate espiritual, preciso es recurrir a tres medios fundamentales: la oración, el examen y la penitencia.

La oración sincera: "*Hazme conocer, Señor, el principal obstáculo para mi santificación;* el que me impide sacar fruto de las gracias y aun de las dificultades exteriores, que serían grandemente provechosas para mi alma, si, cuando se presentan, supiera yo recurrir a Ti." Los santos, como San Luis Bertrán, pedían aún más: "*Hic ure, Domine, hic seca, ut in æternum parcas:* Quema y corta en esta vida, Señor, con tal que me perdones eternamente." El Beato Nicolás de Flüe oraba: "Quítame, Señor, todo lo que me impide llegar hasta Ti; dame todo lo que a Ti me conduzca; tómame y entrégame todo a Ti."

Esta oración no nos dispensa del examen; al contrario, nos lleva a él. Y, como decía San Ignacio, sería conveniente, sobre todo a los principiantes, tomar nota cada semana de las veces que se ha cedido a este defecto dominante. Es más fácil burlarse sin provecho de este método, que practicarlo fructuosamente. Si con tanta diligencia solemos apuntar las entradas y salidas del dinero, seguramente que nos resultaría más provechoso saber las pérdidas y ganancias en el orden espiritual que tiene interés de eternidad.

Importa mucho, en fin, imponerse una penitencia, una sanción, cada vez que recaemos en este defecto. Tal penitencia puede ser una oración, un momento de silencio, una mortificación interna o externa. Sería una reparación de la falta, y una satisfacción por la pena que le es debida. Al mismo tiempo tendríamos más cuidado para lo venidero.

[1] II, II, q. 82, a. 1 y 2.

Muchos se han enmendado así de la costumbre de lanzar imprecaciones, imponiéndose cada vez la obligación de dar una limosna como reparación.

Antes de haber conseguido vencer nuestro defecto dominante, nuestras virtudes son con frecuencia más bien buenas inclinaciones naturales que verdaderas y sólidas virtudes. Antes de esta victoria, la fuente de las gracias aun no se derrama muy caudalosa sobre nuestras almas, porque todavía nos buscamos demasiado a nosotros mismos, y aun no vivimos suficientemente de Dios.

Preciso es, en fin, vencer la pusilanimidad que nos hace pensar que nuestra pasión dominante nunca la podremos desarraigar. Con la gracia nos será dado acabar con ella, porque, como dice el Concilio de Trento (Ses. VI, c. II), citando a San Agustín: "*Dios no nos manda nunca lo imposible;* antes, al imponernos sus preceptos, nos ordena hacer lo que podamos y pedir la gracia que nos ayude en lo que no podamos."

Hase dicho que, en esta materia, el combate espiritual es más necesario que la victoria, porque si nos dispensamos de esta lucha, por el mismo hecho renunciamos a la vida interior y a tender a la perfección. Nunca hemos de hacer la paz con nuestros defectos.

Jamás hemos de creer a nuestro enemigo cuando quiera persuadirnos de que tal lucha no conviene sino a los santos, para llegar a las más altas regiones de la santidad. Lo cierto es que, sin esta lucha perseverante y eficaz, nuestra alma no puede sinceramente aspirar a *la perfección cristiana,* hacia la cual nos obliga a *tender* el supremo precepto de la caridad. Este precepto no tiene límites, en efecto: "Amarás al Señor Dios tuyo con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con todo tu espíritu; y al prójimo como a ti mismo" (Luc., x, 27).

Sin este combate no hay gozo interior, ni paz, porque la tranquilidad del orden, que es la paz, nace del espíritu de sacrificio; sólo él nos estabiliza interiormente en el orden, haciendo que muera todo lo que hay en nosotros de desordenado (1).

(1) Uno de los defectos dominantes más difíciles de vencer es la pereza. Es posible, no obstante, conseguirlo con el auxilio de la gracia; porque Dios no manda lo imposible y nos manda orar a fin de conseguir lo que no podemos alcanzar con nuestro propio esfuerzo.

Sólo así, la caridad, el amor de Dios y de las almas en Dios, acaba por triunfar sobre el defecto dominante; sólo así ocupa esa virtud el primer rango en nuestra alma y reina en ella eficazmente. La mortificación, que consigue hacer desaparecer nuestro defecto principal, nos hace libres, asegurándonos el predominio de nuestras sanas cualidades naturales y la atracción de la gracia sobre nuestra alma. Así llegamos, poco a poco, a *ser nosotros mismos*, es decir *a poseernos sobrenaturalmente, echando fuera nuestros defectos*. No se trata de copiar servilmente las ajenas cualidades, ni sujetarse a un molde uniforme, idéntico para todos; la personalidad humana es muy varia y desigual, como las hojas de un árbol, que nunca tiene dos iguales. Pero tampoco hay que hacerse esclavo del propio temperamento, sino transformarlo, conservando lo que en él hay de bueno y aprovechable; y es preciso que *el carácter* sea, dentro de nuestro temperamento, *como una huella de las virtudes adquiridas e infusas*, sobre todo de las virtudes teologales. Si esto se consigue, entonces en vez de referirlo todo a nosotros mismos, como acontecía mientras el defecto dominante era dueño de nuestra alma, nos sentimos inclinados a *dirigirlo todo a Dios;* a pensar casi constantemente en él y a vivir sólo para él, aficionándole además a todos aquellos que se ponen en contacto con nosotros.

NOTA

Para conocerse mejor, conviene variar el examen de conciencia, haciéndolo a veces según los mandamientos de Dios y de la Iglesia; otras, siguiendo el orden de las virtudes teologales y morales; o considerando, en fin, los pecados que se oponen a estas diferentes virtudes, como va indicado en los dos resúmenes que siguen:

Amor desordenado de sí mismo

- **soberbia**
  - **para consigo mismo**
    - VANAGLORIA, de donde nacen: *desobediencia, jactancia, hipocresía, disputas, rivalidad, discordia, afán de novedades, pertinacia.*
    - ACIDIA, disgusto de las cosas espirituales, de la que provienen: *malicia, rencor, pusilanimidad, decaimiento, modorra espiritual, olvido de los preceptos, curiosidad de cosas prohibidas.*
  - **para con el prójimo**
    - ENVIDIA, de la que proceden: *odio, maledicencia, calumnia, alegría del mal ajeno y tristeza de su bien.*
    - IRA, de la que derivan: *disputas, violencias, injurias, vociferaciones, blasfemias.*
- **concupiscencia**
  - **de los ojos**
    - AVARICIA, que engendra: *perfidia, fraude, canalladas, perjurio, perturbación, acrimonia y endurecimiento.*
  - **de la carne**
    - GULA, que produce: *bromas inoportunas, bufonadas, impureza, discursos insensatos, estupidez.*
    - LUJURIA, que da lugar a: *ceguera del espíritu, inconsideración, precipitación, inconstancia, amor de sí hasta el odio de Dios, apego a la vida hasta perder la esperanza de la eterna.*

Virtudes		Vicios contrarios
teologales	CARIDAD: para con Dios, y *don de sabiduría*; para con el prójimo, y misericordia.	Disgusto de las cosas espirituales, envidia, discordia, escándalo.
	ESPERANZA, confianza, abandono y *don de temor* opuesto a la presunción.	Presunción, desesperación.
	FE y espíritu de fe y *dones de inteligencia y de ciencia.*	Infidelidad, blasfemia, ceguera, ignorancia culpable.
cardinales	PRUDENCIA, docilidad a los buenos consejos y *don de consejo.*	Imprudencia y negligencia, prudencia de la carne, astucia.
	JUSTICIA y virtudes anexas de *religión (don de piedad), penitencia, piedad filial, obediencia, gratitud, veracidad, fidelidad, liberalidad.*	Injusticia, impiedad, superstición, hipocresía, mentira.
	FORTALEZA y *don de fortaleza, magnanimidad, paciencia, perseverancia.*	Audacia temeraria, cobardía, pusilanimidad.
	TEMPLANZA *(sobriedad y castidad)* con *mansedumbre y humildad.*	Intemperancia, lujuria, cólera, orgullo, curiosidad.

CAPÍTULO SEXTO

LAS PASIONES QUE SE HAN DE REGULAR

No se concibe la vida interior sin lucha contra sí mismo, a fin de *regular y disciplinar* las propias pasiones, y a fin de conseguir que sobre los movimientos de la sensibilidad descienda la luz de la recta razón y aun la de la fe infusa y de la cristiana prudencia. Tiene más importancia de lo que muchos piensan, la frase: "disciplinar la propia sensibilidad"; y debe ésta, en efecto, ser sometida a rigurosa disciplina, como un alumno cuya educación corre por cuenta nuestra.

Vamos, pues, a hablar de las pasiones, y, para proceder ordenadamente, las contemplaremos bajo un triple aspecto: psicológico, moral y propiamente ascético. Santo Tomás será nuestro guía (I, II, q. 22-28).

Las pasiones desde el punto de vista psicológico

La pasión, la define Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles y a San Juan Damasceno: "Un movimiento del apetito sensitivo, que proviene de la representación de un bien sensible, o de un mal, y que va acompañado de un movimiento corporal del organismo, como los latidos del corazón" [1].

Cuando se dice que la pasión es un *movimiento del apetito sensitivo*, común al hombre y al animal, distínguese la pasión de los movimientos de la voluntad espiritual, llamada apetito racional. Y no hay que confundir el movimiento del apetito sensitivo con el movimiento corporal, por ejemplo, con los latidos del corazón, que le siguen. Tales movimientos del apetito sensitivo, que son las pasiones, existen también ciertamente en el animal, por ejemplo cuando desea el alimento; y esa pasión se manifiesta ya mansamente, como en la paloma o el cordero, o bien en forma violenta, como en el tigre o el león.

(1) I, II, q. 22, a. 3.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, distinguió y clasificó las pasiones de una manera muy profunda. Distingue primero *el apetito concupiscible*, que inclina a buscar el bien sensible y deleitable y a huir del mal que daña, y *el apetito irascible*, que nos mueve a resistir a los obstáculos y a conseguir, a pesar de éstos, un bien dificultoso. Hay hombres y animales en los cuales domina el irascible, y otros en los que se enseñorea el concupiscible.

En el apetito concupiscible, con relación al bien que nos atrae, se distinguen tres pasiones: *el amor* de este bien sensible, presente o ausente; *el deseo* de este bien, mientras está ausente; *el gozo*, cuando está presente. Estos movimientos se echan de ver en el animal, v. gr., cuando se le da o se le quita la comida.

Por oposición, y con respecto al mal que se ha de evitar, existen, en el apetito concupiscible, *el odio, la aversión* y *la tristeza*. Así el cordero huye instintivamente del lobo.

En el apetito irascible, y con relación a un bien difícil de conseguir *(bonum arduum)*, tenemos dos pasiones: *la esperanza* y *la desesperanza o decaimiento*, según que juzguemos accesible o inaccesible a ese bien. Y en este mismo apetito, y con relación al mal que queremos rechazar, encontramos *la audacia* y *el temor*, según que ese mal sea fácil o difícil de alejar; y por fin *la ira*, cuando se trata de un mal presente que hay que rechazar o de un insulto del que buscamos venganza.

En la voluntad espiritual existen análogos movimientos de amor, de deseo, de gozo, de esperanza, etc., mas son éstos de naturaleza inmaterial; mientras que la pasión siempre va acompañada de un movimiento del organismo, porque el apetito sensitivo va siempre unido a un órgano sensorial.

Entre todas las pasiones, la primera, y la que todas las demás suponen, es el amor sensitivo; por ejemplo, en el animal, el de la comida que necesita; de este amor nacen el deseo, la alegría, la esperanza, la audacia o el odio de lo que le contraría, la aversión, la tristeza, la desesperación, el miedo y la ira [1].

Compréndese, por lo que acabamos de decir, que la pasión, tal como queda definida, no siempre es viva, vehemente y

[1] BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, c. I, § 6.

dominadora. No obstante, muchos autores modernos llaman pasión a los movimientos muy intensos de la sensibilidad, reservando el nombre de emoción a otros menos violentos.

La pasión desde el punto de vista moral

Desde este punto de vista, se ha discutido mucho acerca de las pasiones. Los partidarios de la moral del placer afirmaron que todas las pasiones son buenas, como una legítima expansión de nuestra naturaleza; es la apología de las pasiones, tanto en la antigüedad como en nuestros tiempos.

Los estoicos, por el contrario, condenaron las pasiones, alegando que son movimientos opuestos a la recta razón y que conturban el alma. Según su doctrina, el sabio debe suprimirlas y llegar así a la imperturbabilidad.

Aristóteles, a quien sigue Santo Tomás, trata el asunto con mucha mayor profundidad: las pasiones o emociones, tomadas en sí mismas, ni son moralmente buenas, ni malas; mas *se hacen buenas moralmente si van reguladas por la recta razón y la voluntad* que las utilizan como fuerzas; pero se vuelven moralmente malas, si no están conformes con esa recta razón. La moralidad depende de la intención de la voluntad, que siempre es buena o mala, según se dirija, o no, a un fin honesto.

Así es como la cólera puede ser buena y santa, o irracional. Nuestro Señor demostró santa indignación, al arrojar a los mercaderes del templo y echar sus mesas por tierra (1). Lo mismo en Getsemaní, Jesús que iba a expiar todos nuestros pecados, quiso estar triste hasta la muerte, para enseñarnos la tristeza que habríamos de sentir por nuestros pecados.

Si pues las pasiones van reguladas por la recta razón, son moralmente buenas, son fuerzas útiles a la virtud; por ejemplo el valor, que es una virtud, se sirve de la esperanza y de la audacia, poniéndoles modo y regla. Asimismo el pudor, que es una laudable emoción, ayuda a la virtud de la castidad; y la compasión en presencia de un desgraciado nos facilita el ejercicio de la virtud de misericordia.

Hasta es más meritorio el acto de virtud, dice Santo To-

(1) Joan., II, 15.

más [1], cuando echa mano de las pasiones en vista de un fin laudable.

Porque es evidente que Dios nos ha dado la sensibilidad, el apetito sensitivo, del mismo modo que nos dió los sentidos externos y la imaginación y los brazos para que los empleemos en conseguir el bien moral. Empleadas de esta manera, las pasiones bien dirigidas son utilísimas energías. Y mientras que la pasión llamada *antecedente*, que precede al juicio, anubla la razón, la *consiguiente*, en cambio, que sigue al juicio de la recta razón esclarecida por la fe, aumenta el mérito y hace ver el poder de la buena voluntad en favor de una noble causa. En tal sentido pudo decir Pascal: "Ninguna cosa grande se hace sin que intervenga una pasión", sin que entre en juego esa llama de la sensibilidad, que es como la irradiación del celo o del fervor del amor de Dios y del prójimo. Este celo devoraba el corazón de los santos y se echaba de ver en su valor y su paciencia.

En cambio, las pasiones desordenadas, al salirse de toda regla y mesura, son verdaderos vicios; el amor sensible se convierte en gula o lujuria; la aversión, en envidia; la audacia, en temeridad, y el temor, en cobardía y pusilanimidad. Estas pasiones desordenadas, cuando preceden al juicio de la razón, lo turban, y pueden disminuir la responsabilidad, el mérito y el demérito; mas cuando siguen al juicio y son voluntarias, aumentan la malicia de la acción [2]. En tal caso, en vez de ser fuerzas que sirven al bien, prestan su ayuda a la perversidad.

Mientras que en el alma de los santos, de los misioneros y de los mártires, la pasión rectamente ordenada es una energía puesta al servicio de Dios y del prójimo, en el alma del criminal queda a merced del egoísmo más desenfrenado.

Las pasiones desde el punto de vista ascético

Según los principios que acabamos de exponer, ¿qué conclusiones hemos de sacar, desde el punto de vista ascético,

(1) I, II, q. 24, a. 3.
(2) Santo Tomás, I, II, q. 24, a. 3.

para la vida interior? De tales principios llegamos a la conclusión de que las pasiones, no siendo buenas ni malas, no han de ser extirpadas como los vicios, sino que deben ser moderadas, reguladas, *disciplinadas* por la recta razón ilustrada por la fe. Si son inmoderadas, vienen a ser raíces de todos los vicios, mientras que, si se las somete a razón y disciplina, prestan grandes servicios a la virtud. No debe el hombre ser frío e inerte como un monolito, pero tampoco violento y desenfrenado.

Preciso es que poco a poco la luz de la razón y aquella otra ilustración de la fe infusa desciendan sobre nuestra sensibilidad, para que no se comporte ésta como la de un animal privado de razón, sino como porción de un ser racional, de un hijo de Dios, que participa de la vida íntima del Altísimo. Fijemos nuestra mente en la sensibilidad de Nuestro Señor, tan pura y fuerte, merced a las virtudes de virginidad, de paciencia y de constancia hasta la muerte en la Cruz [1]. Meditemos también en la sensibilidad de María, Virgen purísima y Madre del dolor, corredentora del género humano. Ante esos modelos comprenderemos cuánto nuestra sensibilidad debe estar sometida a la inteligencia esclarecida por la fe, y a la voluntad vivificada por la caridad; y cómo la luz y la viva llama del espíritu han de irradiar sobre nuestras emociones para santificarlas y colocarlas al servicio de Dios y del prójimo. San Pablo nos amonesta (Rom., XII, 15): "Alegraos con los que se alegran, y llorad con los que lloran." Así son los santos, dotados de la delicadeza más exquisita de sentimientos para con los afligidos. Con frecuencia, son los únicos que saben encontrar la palabra que levanta y reanima.

La moderación de las pasiones ha de orientarse no ya materialmente, sino teniendo en cuenta lo que la razón exige con relación al fin que se desea obtener y en tales circunstancias. Pues es lícito, y en ninguna forma pecaminoso, sentir profunda tristeza, grave temor o viva indignación, en ciertas extremas circunstancias. Así leemos en el *Éxodo*, XXXII, 19, que Moisés, al ver a los israelitas adorar al becerro de oro, se encolerizó grandemente, destrozó el ídolo hasta reducirlo a polvo y castigó severamente a los más culpables; mientras

(1) Santo Tomás, III, q. 15, a. 4, 5, 6, 7, 9.

que en el libro I de los Reyes, II, el sacerdote Helí es severamente reprendido por no haber sabido indignarse ante la mala conducta de sus hijos. En el camino de la perfección, los que naturalmente son blandos deben hacerse fuertes, y viceversa. Unos y otros van ascendiendo hacia la misma cumbre por laderas diferentes.

Para manejar bien un caballo, unas veces hay que echar mano del freno y otras del látigo; lo mismo para gobernar las pasiones: ahora conviene frenarlas, y más tarde despertarlas, sacudirlas, para reaccionar contra la pereza, la inactividad, la timidez o el miedo. Y así como a veces cuesta no poco trabajo llegar a domar un caballo impetuoso, tampoco es tarea fácil someter a disciplina a ciertos temperamentos, capaces, por lo demás, de grandes obras. Y ¡qué linda cosa es, después de diez o quince años de esfuerzo, encontrarse con el temperamento transformado y bien marcadas en él las huellas del carácter cristiano!

Cuanto a la vida interior, hay que tener mucha cuenta, sobre todo al principio, con un punto especial: vigilar mucho *la precipitación*, y lo mismo la pasión dominante para que no se convierta en defecto dominante. Como ya hemos tratado de este último, insistiremos en este lugar sobre la precipitación, o, como se le llama, sobre la impulsividad, que nos lleva a obrar de manera irreflexiva.

La precipitación es propia de muchos principiantes, muy rectos por lo demás. Pretenden con frecuencia ir más de prisa que la gracia, llegar a la cumbre sin escalar la ladera; y esto es por cierto espíritu de inconsciente presunción. Más tarde, en el momento de la prueba, fácilmente se sienten abatidos. Algo así como les acontece a muchos estudiantes novatos, que empiezan con gran entusiasmo movidos por el acicate de la curiosidad en los estudios; pero una vez que ésta ha quedado satisfecha y comienza la seriedad del trabajo de las clases, decaen y se dejan dominar por la negligencia y la pereza. No se llega de una vez y sin dificultad al justo medio en la virtud, que es una altura que hay que escalar fatigándose.

¿En qué consiste propiamente la precipitación? Santo To-

más la define (1): una manera de obrar bajo el impulso de la voluntad o de la pasión, sin prudencia, sin precaución, sin suficiente consideración. Es un pecado que va directamente contra la prudencia y el don de consejo. Conduce a la temeridad en el juicio, y es comparable a las prisas de aquel que baja precipitadamente una escalera y cae de cabeza, en vez de continuar el descenso, paso a paso.

Sería preciso, desde el punto de vista moral, descender guiados por la razón, que determina el fin propuesto y la acción deseable, sin echar en olvido los escalones intermedios, es decir *el recuerdo* de lo pasado, *la atención* a las circunstancias presentes, *la habilidad* en prever los obstáculos que pudieran surgir, y *la docilidad* a los consejos de la prudencia. Hay que deliberar antes de obrar; "*oportet consiliari lente et tarde*", decía Aristóteles. Y luego, se ha de proceder, a veces, con prontitud.

Si, por el contrario, nos lanzamos a la acción a impulsos de la voluntad o de la pasión, echando en olvido los pasos intermedios de que acabamos de hablar: memoria del pasado, atención a lo presente, previsión de lo porvenir y docilidad, uno entonces da traspiés y cae; lo cual es inevitable.

¿Cuáles son las causas de la precipitación? Como dicen los autores de espiritualidad, ese defecto nace de que *sustituímos nuestra propia actividad a la actividad divina;* nos movemos con febril entusiasmo, sin suficiente reflexión, sin orar pidiendo luz al Espíritu Santo, sin consultar a nuestro director de conciencia. Esta precipitación natural es a veces causa de graves imprudencias muy lamentables por sus consecuencias.

Proviene con frecuencia de que sólo consideramos el fin próximo del momento sin relacionarlo con el supremo al cual debemos dirigirnos; y al no distinguir sino ese inmediato objetivo humano, nos movemos demasiado humanamente, con humana actividad, sin acudir sino muy poco en demanda de la ayuda divina.

Por la formación que Nuestro Señor dió a sus Apóstoles se puede comprender con cuánta insistencia les previno contra esta precipitación natural, que hace obrar inconsideradamente

(1) II, II, q. 53, a. 3; q. 54, a. 1, ad 2.

y sin bastante espíritu de fe. Más arriba recordábamos el paso en que Santiago y Juan pidieron al Señor que lloviera fuego del cielo sobre la aldea que no les quiso recibir. Jesús les llamó entonces, con divina ironía, *Boanerges* (1), o *hijos del trueno,* dándoles a entender que debían ser *hijos de Dios* y tener, como Él, más paciencia, esperando la conversión de los pecadores. Los dos hermanos comprendieron tan bien la lección, que al fin de su vida Juan no acertaba sino a repetir una sola cosa: "Amaos los unos a los otros, porque éste es el precepto del Señor." En la escuela de Jesús, los *boanerges* aprenden a ser mansos, mas no por eso pierden su ardor y celo, sino que ese celo, habiéndose hecho más dulce y paciente, produce duraderos frutos que permanecen eternamente.

Recordemos también cómo fué curado Pedro de su precipitación y presunción; había asegurado al Señor, que anunciaba su Pasión: "Aun cuando todos se escandalizaren por tu causa, nunca jamás me escandalizaré yo." Jesús le replicó: "En verdad te digo que esta misma noche, antes que cante el gallo, has de renegar de mí tres veces" (2).

Pedro, humillado por su pecado, curóse de su presunción y ya no confió en sí mismo, sino en la gracia divina; y la gracia lo levantó a la más alta santidad por la vía del martirio.

La precipitación arrastra a veces a ciertos jóvenes, generosos y entusiastas, a querer llegar a la cumbre de la perfección antes que la gracia, sin tener en cuenta la necesaria mortificación para disciplinar las pasiones, como si ya vivieran en la intimidad de la divina unión. Leen a veces con avidez y curiosidad obras de mística, y se apresuran a recoger sus bellas flores sin dar tiempo a que se haya formado el fruto. Se exponen así a muchas ilusiones, y a caer, cuando viene la desilusión, en la pereza espiritual y en la pusilanimidad. Se debe avanzar, es cierto, con decisión, y aun con paso rápido y firme, y tanto más cuanto nos aproximamos más a Dios; pero hemos de guardarnos de lo que San Agustín llama *magni passus extra viam,* de dar grandes pasos, pero fuera del camino.

Los efectos de esta precipitación y de la propia satisfacción que la acompaña, son la pérdida del recogimiento in-

(1) Marc., III, 17.

(2) Mat., XXVI, 33.

terior, la turbación y estéril agitación, que de acción fecunda no tienen sino las apariencias, como esos vidrios de color que imitan piedras preciosas.

Los remedios contra la precipitación son fáciles de indicar. Dado que tal defecto proviene de sustituir con nuestra propia y precipitada actividad la acción de Dios, el principal remedio es *la total dependencia* de Dios y la conformidad de nuestra voluntad con la suya. Para conseguirlo, se ha de reflexionar tranquilamente antes de obrar, pedir luz al Espíritu Santo y escuchar los consejos del director espiritual que tiene la gracia de estado para guiarnos; y poco a poco, en lugar de la precipitación reinará en nosotros *habitual docilidad* a la acción de Dios. Estaremos menos satisfechos de nuestra propia excelencia y encontraremos gran paz y verdadero gozo en el Señor.

Para disciplinar las pasiones, hemos de preocuparnos de combatir la vivacidad de temperamento junto con la presunción que nace de la propia estima, y al mismo tiempo la molicie y la pereza que aun serían más perjudiciales a la vida interior. Mediante esta labor lenta, pero perseverante, sobre la cual todos los días hemos de traer el examen, los *boanerges* se vuelven mansos, sin por eso perder la energía espiritual, que es el celo de la gloria de Dios y de la salud de las almas. Y los que están dotados de temperamento blando y se inclinan más bien a la pereza e indolencia, llénanse de fortaleza.

Unos y otros subirán así por distintas vertientes a la cumbre de la perfección; y comprenderán lo mucho que importa someterse poco a poco a la disciplina y permanecer habitualmente fieles a la gracia "*sin la cual*, en orden a la salvación, *nada podemos realizar*".

En tal caso, las pasiones, bien dirigidas y disciplinadas, se transformarán en energías utilísimas al bien de nuestras almas y de las del prójimo. Entonces la audacia estará al servicio de la fortaleza que hará desaparecer el miedo irreflexivo cuando se trate, por ejemplo, de volar en socorro del prójimo en peligro. Igualmente la mansedumbre, que supone gran dominio de sí, pondrá freno a la cólera para que nunca sea sino la santa indignación del celo; de un celo que, sin perder nada de su ardor, permanezca dulce y paciente, y que es el signo de la santidad.

CAPÍTULO SÉPTIMO

LA PURIFICACIÓN ACTIVA DE LOS SENTIDOS DE LA SENSIBILIDAD

"Si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum et projice abs te."
(Mat., v, 29.)

Después de haber hablado de los pecados que se han de evitar, de sus consecuencias, que se han de mortificar, y de las pasiones que se han de someter a disciplina y orden, vamos a tratar de la purgación activa de los sentidos y de la sensibilidad, y más tarde de la purgación de la inteligencia y de la voluntad. A continuación, de la del alma mediante los sacramentos y la oración; y, por fin, de la purgación pasiva de los sentidos, que, según San Juan de la Cruz, es la entrada a la vía iluminativa.

Principios que se han de aplicar

Al hablar más arriba (1) de la mortificación en general, siguiendo a los Santos Evangelios y a San Pablo, vimos que nos es necesaria por cuatro motivos principales: 1º, por razón de las consecuencias del pecado original, sobre todo de la concupiscencia; 2º, por las de nuestros pecados personales; 3º, por la infinita alteza de nuestro fin sobrenatural, que exige la sumisión, no sólo de los sentidos a la razón, sino de la razón al espíritu de fe y caridad; 4º, en razón de la necesidad de llevar la cruz para seguir a Jesús, muerto por nuestro amor.

Ahora nos resta aplicar esos principios y ver primero en qué ha de consistir la mortificación o purgación activa de los sentidos y de la sensibilidad o apetito sensitivo.

(1) II parte, c. II y III.

Santo Tomás trató largamente esta materia, a propósito de las pasiones en general y en particular, a propósito también de los pecados capitales y sus consecuencias, y, en fin, al hablar de las virtudes que tienen su asiento en la sensibilidad, tales como la templanza, la castidad, la fortaleza, la paciencia, la mansedumbre, etc.

Entre los grandes maestros de la vida espiritual, San Juan de la Cruz trató este mismo asunto en la *Subida del Monte Carmelo* (l. I, c. IV-XII), y al principio de la *Noche oscura* (l. I, c. II y ss.), al hablar de los defectos de los principiantes, o de los siete pecados capitales trasladados al orden espiritual: la soberbia espiritual, la gula espiritual, la pereza espiritual, etc.

Es preciso recordar aquí la necesidad de observar los mandamientos, sobre todo los mandamientos supremos del amor de Dios y del prójimo, a fin de evitar el pecado mortal, y aun *el pecado venial más o menos deliberado.* Aunque no sea posible, sin la especialísima gracia que recibió la Santísima Virgen, evitar continuamente todos los pecados veniales en conjunto, se puede, sin embargo, evitarlos en particular. Por eso hemos de esforzarnos por suprimir más y más las imperfecciones, que son un bien menor, una menor generosidad en el servicio de Dios. El bien menor no es un mal; pero en el orden del bien no nos hemos de detener en el escalón inferior, en un ínfimo grado de luz y de calor. El justo medio en la virtud adquirida de templanza, tal como Aristóteles la describe, es ya sin duda un bien, pero hay que aspirar a más: al justo medio de la temperancia infusa, el cual se va elevando a medida que va creciendo esta virtud, junto con la de *penitencia;* sobre todo cuando los dones del Espíritu Santo nos llevan a una mayor generosidad para vencernos mejor y avanzar con paso más apresurado (1). Son muchos, por lo demás, los grados de esta virtud, según

(1) Hemos tratado de la *imperfección* como distinta del pecado venial, en *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus,* t. I, II p., c. VI, pp. 360-390: "El bien menor no es un mal, pero cada uno, según su condición, debe tender a la perfección de la caridad." Cf. SALMANTICENSES, *Cursus theol., de Peccatis,* disp. 19, dub. I, n. 8, 9; *de Incarnatione,* in III p., S. Thomæ, q. 15, a. 1. Hacen ver que en Nuestro Señor no hubo ni pecado venial, ni imperfección; y subrayan claramente la distinción que existe entre ambos.

que subamos hacia las alturas de la perfección por el camino en espiral, que es más sencillo, o por el directo trazado por San Juan de la Cruz (1), que llega antes y más arriba.

Para evitar el pecado y las imperfecciones, bueno será recordar que los pecados capitales disponen a otros que, con frecuencia, son más graves: la vanagloria a la desobediencia, la ira a la blasfemia, la avaricia al endurecimiento, la gula a la impureza, la lujuria al odio a Dios. Nunca pediremos bastante al Señor que nos ilumine para comprender la gravedad del pecado y concebir mayor dolor de nuestras faltas. Éste es, con la caridad fraterna, una de las mejores señales de progreso espiritual.

Tampoco hay que echar en olvido que el pecado venial, especialmente si es reiterado, dispone al mortal, porque aquel que con facilidad comete el pecado venial pronto pierde la pureza de intención y, llegada la ocasión, peca mortalmente. El pecado venial es asimismo una pendiente peligrosa, es como un muro que nos impide la unión con Dios. En el camino de la santidad, el que no avanza, retrocede.

De igual forma, la imperfección o la generosidad mínima nos disponen al pecado venial; los actos demasiado débiles *(remissi)* de caridad o de las demás virtudes, aunque ciertamente son meritorios, *indirectamente* nos disponen a ir hacia abajo, porque no oponen la resistencia que sería preciso a las inclinaciones desordenadas que pueden hacernos dar en tierra. Hablaremos principalmente de la mortificación de la sensualidad y de la ira.

Mortificación de la sensualidad

Recordemos las palabras de Nuestro Señor: "*Si tu ojo derecho es para ti ocasión de pecar, sácale y arrójale fuera de ti; la mano... córtala; pues mejor te está el perder uno de tus miembros, que no que todo tu cuerpo sea arrojado al infierno*" (2). Que es lo que la moral cristiana dice a pro-

(1) *Subida del Monte Carmelo;* es una imagen que el santo trae al principio de la obra: *El estrecho camino de la perfección*, y luego al lado: el camino del espíritu imperfecto, y el del espíritu descarriado.

(2) Mat., v, 29, 30.

pósito del sexto mandamiento: fuera del matrimonio, la delectación carnal *directamente consentida con plena deliberación es un pecado mortal.* Y no hay aquí parvedad de materia. ¿Por qué? Porque tal consentimiento directo nos expone próximamente a otro más grave; es como poner el dedo en un engranaje que nos destrozaría el brazo entero.

Se trata ahí de evitar un pecado capital que conduce a la inconsideración, a la inconstancia, a la ceguera del espíritu y al amor de sí hasta el odio de Dios y la desesperación (1).

También San Pablo nos recuerda enérgicamente la necesidad de esta mortificación, de la cual nos da ejemplo, cuando dice: "*Castigo mi cuerpo y lo esclavizo; no sea que habiendo predicado a los otros, venga yo a ser reprobado.*" Trátase aquí de la mortificación de los sentidos y del cuerpo en general para asegurar la libertad del espíritu, de modo que el cuerpo no abrume al alma y la deje vivir su vida superior (2).

(1) Santo Tomás, II, II, q. 153, a. 5.

(2) Con esta mira prescribe la Iglesia, ciertos días, el ayuno y la abstinencia; y los fundadores de Órdenes religiosas han establecido austeridades especiales: vigilia perpetua, levantarse de noche, la disciplina. Los santos echaron mano de estos rigores para mejor practicar la más perfecta castidad. Santo Domingo se disciplinaba tres veces cada noche: una, en expiación de sus propias faltas; otras, por las de los pecadores; la tercera, por las almas del purgatorio. La noche la consagraba a la oración y a la penitencia; dormía poco, y rara vez antes de los Maitines, y ya no se volvía a acostar. Iba, en la iglesia, de un altar a otro, rezando, ya de rodillas, con los brazos en cruz, o bien inclinado y postrado en tierra. Cuando el sueño le dominaba, se acostaba sobre una escalera o apoyaba su cabeza contra un altar. Esta *personal inmolación* era en su vida el *acompañamiento* del sacrificio de la misa.

Tal tenor de vida supone sin duda gracias extraordinarias; mas hay ciertas austeridades que todos podemos practicar, en vez de buscar nuestras propias comodidades. Por ej., la costumbre de hacer la disciplina preserva de muchas faltas, mantiene en nuestras almas el amor de la austeridad, expía no pocas negligencias, y nos ayuda a librar a las almas de las ligaduras que las atan al mal. La observancia en una Orden religiosa es algo así como la corteza del árbol; si a un vigoroso roble le quitáis la corteza, la savia deja de circular y el árbol muere. Los santos decían: "Si mitigáis la observancia, rebajaréis los espíritus", que perderán sus ardores para caminar con ímpetu en el camino de la perfección.

Enseña Santo Tomás (1) que la lujuria se evita más bien huyendo las ocasiones que por la resistencia directa, que hace pensar demasiado en lo que se ha de combatir. En cambio, la acidia o pereza espiritual se la vence mejor con la resistencia, porque, para hacerle frente, ponemos la atención en los bienes espirituales que nos atraen más cuanto más pensemos en ellos.

Hemos de poner también gran atención en evitar lo mejor que nos sea posible los movimientos de sensualidad aun *indirectamente voluntarios*, sobre todo cuando existe próximo peligro de consentimiento. También es muy conveniente para algunos evitar ciertas lecturas (de medicina, por ejemplo) que para los tales podrían ser peligrosas en razón de su fragilidad, máxime si hacen esas lecturas por mera curiosidad y no por deber de estado (2).

En este terreno, preciso es igualmente vigilar sobre ciertos afectos que podrían llegar a ser demasiado sensibles y aun sensuales. El autor de la *Imitación* (l. I, c. VI y VIII) nos dice que hay que evitar la demasiada familiaridad con las criaturas para gozar de la de Nuestro Señor, y que ciertas afecciones demasiado vivas y sensibles hacen perder la paz del corazón. Santa Teresa dice también en el *Camino de perfección* (c. IV) que ciertas amistades particulares son verdaderas pestes que, poco a poco, hacen perder el fervor y después la regularidad, y que a veces causan las más profundas divisiones en las comunidades y hasta ponen en peligro su salvación (3).

(1) II, II, q. 35, a. 1, ad 4.

(2) Generalmente se admite, no obstante, que, si por deber de estado se ve uno en la precisión de hacer ciertos estudios que producen desordenados movimientos de la sensualidad, es lícito hacerlos, habiendo causa razonable y motivo honesto, con tal de que la voluntad esté ausente de tal desorden, que no pasa de ser puramente material. Los teólogos enseñan, en efecto: "Delectatio venerea *indirecte tantum voluntaria* aut *voluntaria* non in se sed solum *in causa*, non est semper peccatum. Etenim sæpe abest periculum proximum ulterioris consensus, quando ponitur actio ex se honesta et rationalis (ut operatio chirurgica, vel lectio libri medicinæ) ex qua *prævidetur* quidem, sed *non intenditur* aliqua delectatio venerea."

(3) San Juan de la Cruz, *Noche obscura*, l. I, c. IV: "Cobran al-

La mortificación del corazón no es aquí menos necesaria que la del cuerpo y la de los sentidos.

En fin, hay que tener mucha cuenta en no buscar en la oración los consuelos sensibles por ellos mismos, es decir por una especie de *gula espiritual* (1). El que ama a Dios no por Él sino por el consuelo sensible que recibe o espera recibir, anda fuera de orden. Porque primero se ama a sí y después a Dios, como a cosa inferior a sí. Orden trastornado es ése y perversión más o menos conocida. Abuso grande es, de lo más santo, y por ahí queda la puerta abierta a todas las tentaciones.

Los deleites espirituales, buscados en sí mismos, despiertan las pasiones dormidas en nuestro corazón de carne, y, en lugar de seguir la ruta que los santos han seguido, insensiblemente se va cayendo por la pendiente por la que se han dejado arrastrar los falsos místicos, los quietistas particular-

gunos de éstos aficiones con algunas personas por vía espiritual, que muchas veces nacen de lujuria, y no de espíritu; lo cual se conoce ser así, cuando con la memoria de aquella afición no crece más la memoria y amor de Dios, sino remordimiento en la conciencia."

San Francisco de Sales, *Vida devota*, c. xxi, dice, a propósito de las amistades frívolas y peligrosas, que son necesarias medidas radicales para triunfar: "Cortad, podad, romped; no hay que contentarse con descoser estas locas amistades, es preciso rasgarlas; no hay que pensar en irse desligando poco a poco de esos lazos, hay que cortar por lo sano." Para mejor conseguir esto, preciso es meditar hondamente en los deberes del propio estado.

A propósito de amistades en las que se mezcla lo natural y lo sobrenatural, añade el mismo Santo, *Ibid*, c. xx: "Comiénzase por el amor virtuoso; mas si no se pone cuidado, pronto se mezcla el amor frívolo, luego el sensual, y más tarde el amor carnal. Aun en el amor espiritual existe ese peligro, aunque aquí es más difícil que engañe si se toman las debidas precauciones; porque su pureza y candor hacen que se trasparenten con más facilidad las impurezas que el demonio quiere mezclar; por esta razón procede aquí con más cautela, y busca penetrar más insensiblemente." Si en una amistad de este género predomina el elemento sobrenatural, se la puede conservar, depurándola mediante la guarda y mortificación de los sentidos y del corazón; mas, si al contrario, predominase el elemento sensible, es preciso, durante largo tiempo, renunciar a cualquier relación particular fuera de lo estrictamente necesario. Tal es la enseñanza de todos los maestros.

(1) Si la gula, dice San Gregorio, lleva al hombre a bromas impertinentes, bufonerías, dichos insensatos, a la idiotez y a la impureza (S. Tom., II, II, q. 148, a. 5 y 6), la gula espiritual, nota San Juan de la Cruz *(Noche oscura*, l. I, c. vi), tiene análogos efectos en un

mente. *Corruptio optimi pessima,* la peor corrupción es aquella que destruye en nosotros lo mejor que poseemos, el amor de Dios, desfigurándolo y falseándolo totalmente. Nada hay más alto en la tierra que la verdadera mística, que no es otra cosa que el ejercicio eminente de la más depurada virtud, la caridad, y de los dones del Espíritu Santo que la acompañan. Como tampoco hay cosa peor que la mística bastarda y falsa, que el falso amor de Dios y del prójimo, que no tiene de verdadero sino el nombre y se le parece, como el falso diamante imita al verdadero (1). San Juan nos amonesta (I Joan., IV, 1): "*Queridos míos, no queráis creer a todo espíritu, sino examinad los espíritus si son de Dios.*"

Para no enredarse en ilusiones, es necesaria la humildad y la pureza de corazón. Se puede decir que toda la doctrina de Nuestro Señor sobre la mortificación de la sensualidad, se resume en estas palabras: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios."

Pero hay otra mortificación sobre la cual insiste mucho el Evangelio, y es la de la irascibilidad, que es otra forma de

orden más elevado. Es muy frecuente, dice, entre los principiantes: "Porque muchos de éstos... procuran más el sabor del espíritu que la pureza y discreción de él." "Porque atraídos del gusto que allí hallan, algunos se matan a penitencias, y otros se debilitan con ayunos, haciendo más de lo que su flaqueza sufre." Por ahí les engaña el demonio. Aflígense de que su director no se lo aprueba, asemejándose a niños que se dejan llevar de sus gustos y sensibilidad, mas no por la razón. Prestan poca atención a sus miserias y dan de mano al santo temor de Dios. Por eso Dios les quita esas sensibles consolaciones en las cuales se complacían harto; y es preciso que su sensibilidad quede purgada, si han de ser aptos para la vida espiritual, y para que el espíritu domine sobre la carne.

La verdadera devoción está en la prontitud de la voluntad en el divino servicio (S. Tom., II, II, q. 82, a. 1); la devoción sensible es accidental y accesoria; es útil, a condición de no demorarse en ella, y de ella nos priva el Señor para purificarnos si ve que en su posesión ponemos demasiada complacencia. "Porque", añade San Juan de la Cruz, "mayor es el (provecho) invisible de la gracia que da, que, porque pongan en él los ojos de la fe, quita Dios muchas veces esotros gustos y sabores sensibles."

(1) A este propósito habla SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura,* l. I, c. IV, de lo que él llama "lujuria espiritual", es decir de movimientos impuros que involuntariamente se producen en los principiantes, con ocasión de la oración afectiva o al recibir los sacramentos. Provienen, de ordinario, del gozo interior que repercute en

desorden de la sensibilidad que, como hemos visto, se divide en concupiscible e irascible.

La mortificación de la irascibilidad

Leemos en el Sermón de la Montaña (Mat., v, 21): "Habéis oído que se dijo a vuestros mayores: No matarás... Yo os digo más: *quienquiera que tome ojeriza con su hermano, merecerá que el juez le condene*... Por tanto, si al tiempo de presentar tu ofrenda en el altar, allí te acuerdas que tu hermano tiene alguna queja contra ti, deja allí mismo tu ofrenda delante del altar, y ve primero a reconciliarte con tu hermano, y después volverás a presentar tu ofrenda. Componte luego con tu adversario, mientras estás todavía con él en el camino." Y un poco más adelante (Mat., v, 39): "*Yo, empero, os digo que no hagáis resistencia al agravio*; antes si alguno te hiriere en la mejilla derecha, vuélvele también la otra. Y al que quiere armarte pleito para quitarte la túnica, lárgale también la capa." Si obedece a este mandato, el cristiano ya no defiende con acrimonia sus derechos, sino que, más que en ellos, piensa en sus deberes, y por este camino gana con frecuencia para Dios el alma de su hermano; y la apacigua con su paciencia y su dulzura. Así han obrado los santos, y muchas veces conquistaron para Dios a hombres violentos que antes eran sus enemigos.

En el mismo lugar nos dice el Señor (Mat., v, 44): "*Amad a vuestros enemigos;* haced bien a los que os aborrecen y orad por los que os persiguen y calumnian... Que si no amáis sino a los que os aman, ¿qué premio habéis de tener?

la sensibilidad, que carece todavía de la debida sumisión y pureza. Tales rebeliones, dice el santo, son a veces causadas por el demonio, que pretende inquietar y turbar a las almas y hacerles abandonar los ejercicios espirituales.

Añade que el temor de que tales movimientos vuelvan a producirse puede ser causa de los mismos; y que los temperamentos delicados los padecen por influjo de diversas emociones.

Según San Juan de la Cruz, estos *involuntarios movimientos* de la sensualidad no son pecado, en tanto que la voluntad les haga frente y resistencia. Sólo son imperfección de los principiantes. Mas no se les ha de confundir con otros movimientos de sensualidad *indirectamente voluntarios*, que provendrían, por ej., de demasiada familiaridad, opuesta a la espiritual amistad.

¿No lo hacen así aun los publicanos?... Sed pues vosotros perfectos, así como vuestro Padre celestial es perfecto."

Y ciertamente, comportándonos así con nuestros adversarios (mientras no se interpongan intereses supremos que haya que defender), llegaríamos con toda seguridad a la santidad, a esta sobrenatural perfección que es una participación, no ya de la vida angélica, sino de la vida íntima del mismo Dios, a una perfección que está en el mismo orden que la de Nuestro Padre celestial.

Para llegar a ella es necesaria la mortificación de la irascibilidad que nos permitirá adquirir *la virtud de mansedumbre;* no la blandura de temperamento, ni aquella que deja pasar todo por falta de energía o por miedo a reaccionar, sino la virtud de mansedumbre que consiste en una gran fortaleza en el propio vencimiento, en hacerse dueño de la propia alma y mantenerla en calma, en las manos de Dios; y hacer así un gran bien aun a los que se irritan contra nosotros, a aquellos que son como una caña a medio quebrar, la que no hay que acabar de romper, replicando en el mismo tono rencoroso.

La mortificación de la ira es tanto más necesaria, cuanto son más graves sus consecuencias, ya que fácilmente conduce a otros pecados, y a veces a la imprecación y a la blasfemia.

Por el contrario, la mansedumbre es la flor de la caridad y protege sus frutos, aceptando los consejos y aun los reproches. Una reprensión hecha con bondad es con frecuencia bien recibida, mientras que la que se hace con acrimonia no produce ningún resultado. Por eso nos dice Nuestro Señor: "Aprended de mí, porque soy manso y humilde de corazón."

Vamos a decir ahora algunas palabras acerca de la ira que es *el celo amargo* de que nos hablan los autores de espiritualidad, especialmente San Juan de la Cruz, a propósito de los defectos de los principiantes *(Noche oscura,* l. I. c. v).

Hay algunos, dice, que se muestran impacientes en cuanto se ven privados de consuelos: "...Porque cuando se les acaba el sabor y gusto en las cosas espirituales, naturalmente se hallan desabridos; y con aquel sinsabor que traen consigo traen mala gracia en las cosas que tratan, y se aíran muy fácilmente por cualquier cosilla, y aun a veces no hay quien los sufra." Se parecen, añade, "al niño cuando le apartan del

pecho de que estaba gustando a su placer" (1). Estos tales caen a veces en la pereza espiritual.

"Hay otros", continúa el santo, "de estos espirituales que caen en otra manera de ira espiritual, y es que se aíran contra los vicios ajenos con cierto celo desasosegado, notando a otros; y a veces les dan ímpetus de reprenderlos enojosamente, y aun lo hacen algunas veces, haciéndose ellos dueños de la virtud. Todo lo cual es contra la mansedumbre espiritual. En eso hay también soberbia. Échase de ver la pajilla en el ojo ajeno y no se ve la viga en el propio.

"Hay otros que cuando se ven imperfectos, con impaciencia no humilde se aíran contra sí mismos; acerca de lo cual tienen tanta impaciencia, que querrían ser santos en un día.

"De éstos hay muchos", añade, "que proponen mucho y hacen grandes propósitos, y como no son humildes ni desconfían de sí, cuantos más propósitos hacen, tanto más caen; ...esto también es contra la dicha mansedumbre espiritual, que del todo no se puede remediar sino por la purgación de la noche oscura", o sea por la purgación pasiva de los sentidos, de la que hablaremos más adelante.

Termina el santo: "De éstos hay muchos que proponen mucho... y cuantos más propósitos hacen, tanto más caen; y tanto más se enojan, *no teniendo paciencia* para esperar a que se lo dé Dios cuando fuere servido; ...aunque *algunos tienen tanta paciencia* en esto de querer aprovechar, *que no querría Dios ver en ellos tanta.*"

La purgación *activa* de la sensibilidad o mortificación hará desaparecer este doble desorden de la sensualidad y de

(1) San Juan de la Cruz escribe, *ibid.:* "En el cual (movimiento de ira) natural, cuando no se dejan llevar de la desgana, *no hay culpa,* sino *imperfección,* que se ha de purgar por la sequedad y aprieto de la noche oscura." Esto demuestra, como se dice en el capítulo IV de ciertos involuntarios movimientos de la sensualidad, que San Juan de la Cruz hacía distinción entre *imperfección* y *pecado venial,* que supone al menos negligencia en reprimir los desórdenes de la sensibilidad. Para que tal desorden sea pecado, es necesario que sea voluntario, al menos indirectamente, es decir que se haya podido y debido prever e impedir. Santo Tomás, dice asimismo, I, II, q. 80, a. 3, ad 3: "Concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, *non est peccatum,* sed materia exercendæ virtutis." Item, II, II, q. 154, a. 5; *de Malo,* q. 7, a. 6, ad 6.

la ira, pero no acabará con ellas del todo; para esto es necesaria otra purgación más profunda: aquella que directamente viene de Dios, cuando deja a la sensibilidad en una sequedad especial y prolongada, durante la cual nos comunica una ilustración superior, como es la del don de ciencia y conocimiento de la vanidad de todas las cosas de la tierra; la cual es una gracia no sensible, sino totalmente espiritual. Se trata de la purgación pasiva del sentido, de la que hablaremos más adelante, y es una de las formas de cruz salvadora que hemos de llevar para alcanzar la verdadera vida del espíritu, que se enseñorea de los sentidos y nos une a Dios.

CAPÍTULO OCTAVO

PURGACIÓN ACTIVA DE LA IMAGINACIÓN Y DE LA MEMORIA

"*Memorare novissima tua et in æternum non peccabis.* Acuérdate de tu fin y no pecarás jamás."
(Eccli., VII, 40.)

Mira las cosas no solamente a través de la línea horizontal del tiempo, sino a través de la línea vertical que las une con la eternidad.

Lo que acabamos de decir acerca de la purgación activa de los sentidos y de la sensibilidad nos prueba que la mortificación exterior no es la principal, pero que aquel que la descuidare descuidaría igualmente toda mortificación interior y acabaría por perder totalmente el espíritu de abnegación.

Esto acontecería sobre todo si *deliberadamente* dejase uno de preocuparse de la mortificación. Pronto caería ese tal, como acaece con frecuencia, en el naturalismo práctico que reemplaza al espíritu de fe; y finalmente apenas cumpliría en cosa alguna el precepto del Señor: "Si alguno quisiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame" (Mat., XVI, 24; Luc., IX, 29).

Si uno, por ejemplo, come todo lo que le agrada y hasta quedar satisfecho, olvidando totalmente el espíritu de cristiana templanza, ese tal deja de tender a la perfección y se ha olvidado de la elevación del supremo precepto de la ley: "Amarás al Señor Dios tuyo con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con todo tu espíritu" (Luc., X, 27). Y si se trata de un religioso, es que ha perdido de vista las obligaciones especiales de la vida religiosa.

Mas la mortificación externa apenas conseguiría nada si

no fuera acompañada de la mortificación interna de la imaginación y de la memoria, de las que queremos tratar, y de la purificación activa de la inteligencia y de la voluntad, de las que nos ocuparemos más adelante.

La purificación activa de la imaginación

La imaginación es indudablemente una facultad utilísima, pues el alma, que está unida al cuerpo, no puede pensar sin imágenes (1). A la idea acompaña siempre una imagen; por esta razón Nuestro Señor habló siempre a las turbas por medio de parábolas, para elevarlas insensiblemente de la imagen sensible a la idea espiritual del reino de Dios; igualmente, para hacer entender a la Samaritana el valor de la divina gracia, no le habló de ella en términos abstractos, sino en la imagen del "agua viva que corre hasta la vida eterna".

Pero para que sea provechosa y útil, la imaginación ha de ir dirigida por la recta razón esclarecida por la fe. De lo contrario, podría convertirse, como se la ha llamado, en "la loca de la casa"; nos separa de la consideración de las cosas divinas y nos arrastra hacia las vanas, insustanciales, fantásticas y aun prohibidas. En el mejor de los casos nos lleva al ensueño, de donde nace el sentimentalismo tan opuesto a la verdadera piedad.

No siempre está en nuestra mano, sobre todo en momentos de fatiga, el desechar inmediatamente las imágenes vanas o peligrosas; pero siempre nos es dado, con el auxilio de la gracia, no prestarles voluntariamente atención, y así, poco a poco, disminuir su número y encanto. Aun las almas perfectas se ven acometidas por ciertas divagaciones involuntarias de la imaginación que el enemigo suscita, como lo nota Santa Teresa en su Vª Morada, c. IV y en la VIª, c. I. Pero no obstante, el alma interior, al ir adelante, se va librando, paso a paso, de tales divagaciones de la fantasía, y consigue al fin contemplar a Dios y su infinita bondad *sin apenas prestar atención a las imágenes* que acompañan a este vivo y sabroso acto de fe. Algo así como cuando escribimos, que no nos fijamos en la forma de la pluma; o como cuando hablamos con alguien sin prestar atención al color de su vestido.

(1) Santo Tomás, I, q. 78, a. 4; q. 84, a. 7.

Por este camino, la imaginación deja poco a poco de impedir el ejercicio de la inteligencia, y al fin acaba poniéndose *a su servicio*, expresando a veces, en bellísimas imágenes, las cosas de la vida interior, algo así como lo hacía Nuestro Señor al enseñar por parábolas, o en sus conversaciones con Nicodemus y la Samaritana. En tal caso, esas imágenes deben ser sobrias y discretas para no detener la atención en ellas, sino en la idea superior que pretenden poner de manifiesto. Así como una persona de buen gusto lleva un traje sencillo y de distinción a la vez, sin fijarse demasiado en él, así el pensamiento se sirve de la imagen, sin detenerse mucho a contemplarla. De esta manera la imagen sirve a la idea, y la idea a la expresión de la verdad.

Mas semejante *armonía* de nuestras facultades sólo se consigue mediante la severa *disciplina* de la imaginación, haciendo que así deje de ser la loca de la casa y se concrete a su fin propio que es servir a la inteligencia iluminada por la fe. Sólo así se consigue restablecer el orden que reinaba en el estado de justicia original, en el que, como el alma, obedecía a Dios, contemplándolo y amándolo sobre todas las cosas, gobernaba asimismo *la dirección de la imaginación* y de las emociones de la sensibilidad.

Hemos de concluir de estos principios la necesidad de desechar inmediatamente las imágenes y recuerdos peligrosos, como también las lecturas inútiles y las vanas divagaciones que nos harían perder un tiempo precioso y nos expondrían a toda suerte de ilusiones con las que el enemigo se burlaría de nosotros para llevarnos a la perdición.

Para conseguir eso hemos de dedicarnos con toda seriedad al deber de cada momento, *age quod agis*, con un gran sentido de la realidad, ordenando a Dios el cumplimiento de nuestras obligaciones. Así, poco a poco, la inteligencia y la voluntad se harán dueñas de la imaginación y de la sensibilidad; y sojuzgada de este modo, la imaginación encontrará en las bellezas de la liturgia con qué nutrir la vida interior.

San Juan de la Cruz hace notar que la verdadera devoción tiene por objeto algo invisible, representado por las imágenes sensibles en las cuales no se detiene; y que *cuanto el alma se*

acerca más a Dios, menor es su dependencia de las imágenes (1).

Conviene hablar en este lugar, con más detenimiento, de la mortificación de la memoria, que nos pone en peligro de vivir en el terreno de lo irreal, y que con demasiada frecuencia nos recuerda lo que deberíamos tener muy olvidado.

Purificación activa de la memoria

San Juan de la Cruz trata muy detenidamente de esta materia (2).

Nos referimos aquí a la memoria sensitiva, que existe ya en el animal, y a la intelectual, común al hombre y al ángel (3).

La memoria intelectiva no es facultad realmente distinta de la inteligencia, es la misma inteligencia en cuanto que conserva las ideas (4).

Ahora bien, ¿por qué nuestro memoria tiene necesidad de ser purificada? Porque desde el pecado original y como consecuencia de nuestros múltiples pecados personales, está colmada de recuerdos inútiles y muchas veces peligrosos. Particularmente recordamos con frecuencia los agravios que

(1) *Subida al Monte Carmelo*, l. III, c. XII y XXXIV. Santo Tomás, II, II, q. 180, a. 5, ad 2.

(2) *Ibid.*, l. III, c. I al XV, que resume los anteriores.

(3) Santo Tomás, I, q. 77, a. 8; q. 78, a. 4; q. 79, a. 6, 7.

(4) Lo explica muy bien Santo Tomás, I, q. 79, a. 7, porque, dice, las facultades se especifican por su objeto formal, y no hay diferencia entre el objeto formal de la inteligencia (especificada por el ser inteligible o la verdad) y el de la memoria intelectiva, que conserva las ideas y los juicios.

Santo Tomás se objeta en este artículo (I objectio) que San Agustín (*De Trinitate*, l. X, c. X y XI) dice: "Existen en el espíritu la memoria, la inteligencia y la voluntad", luego parece distinguirlas. Mas responde que San Agustín, como se indica en *De Trinitate*, l. XIV, c. VII, entendía por *memoria* el espíritu que habitualmente conserva sus recuerdos; por *inteligencia*, el acto de *intelección*; y por *voluntad*, el acto de querer.

En otros términos, San Agustín se colocaba en el terreno descriptivo de la psicología experimental o de la introspección (del mismo modo que San Juan de la Cruz), mientras que Santo Tomás, como metafísico, considera la cuestión bajo su aspecto *ontológico*, haciendo distinción real de las facultades según su objeto formal; mas tal distinción no existe entre la inteligencia y la memoria intelectiva.

el prójimo nos ha hecho y las palabras injuriosas que aun no hemos acabado de perdonarle, aunque él se haya arrepentido de ellas. Nos acordamos menos de los favores que debemos al prójimo, que de lo que nos haya podido hacer sufrir; y a veces una palabra desagradable nos hace olvidar el bien que acaso nos ha hecho durante muchos años. Mas el principal defecto de nuestra memoria es lo que la Sagrada Escritura llama *el olvido de Dios.* Esa facultad que se nos dió para recordar aquello que nos importa más que ninguna otra cosa, olvida con frecuencia *lo único necesario*, que está sobre todo tiempo y no pasa jamás.

Lo que dice San Juan de la Cruz, *loc. cit.*, acerca de la necesidad de la purgación de la memoria puede a primera vista parecer exagerado; pero comprenderemos que no es así si leemos lo que sobre este asunto nos dice la Sagrada Escritura.

Trata con frecuencia del olvido de Dios. Isaías, LIX, 15, escribe: "*Y la verdad fué puesta en olvido*, y quedó hecho presa de los malvados aquel que se apartó del mal. Vió esto el Señor e hirióle en los ojos el que ya no hubiese justicia." Jeremías, II, 32, dice también en nombre del Señor: "¿Podrá acaso una doncella olvidarse de sus atavíos?... *Pues el pueblo mío se ha olvidado de mí innumerables días.*" El Salmista, recordando las misericordias de Dios para con el pueblo de Israel, salvado por él en el paso del Mar Rojo, dice: "*Mas, bien pronto echaron en olvido sus obras* (en su favor).... *Olvidáronse de Dios que los había salvado, que había obrado tan grandes cosas en Egipto*" (Salm. CV, 13, 21). La Escritura añade que, sobre todo en la tribulación, hemos de acordarnos de las misericordias de Dios e implorar su protección.

Echarlo en olvido y no saber apreciar sus inmensos beneficios, la Encarnación redentora, la institución de la Eucaristía, la misa de cada día, sería *mucha ingratitud*, y perderíamos el tiempo en la vida presente que se debe orientar hacia la eternidad.

El olvido de Dios hace que *nuestra memoria esté como sumergida en el tiempo*, del que no ve *la relación que tiene con la eternidad*, con los beneficios y las promesas de Dios. Esta falta inclina a nuestra memoria a contemplar las cosas *horizontalmente en la línea del tiempo* que va huyendo, y

del cual sólo es real *el momento presente*, entre lo pasado que ya ha desaparecido y lo futuro que todavía no ha llegado. El olvido de Dios nos impide ver que aun el momento presente se halla en la línea vertical que lo une al único instante de la inmoble eternidad, y que hay una manera divina de vivir ese presente momento, para que, por los méritos, pertenezca a la eternidad. Mientras que el olvido de Dios no nos levanta de *la trivial y plana vista de las cosas* en la línea del tiempo que pasa, *la contemplación* de Dios es como *la visión vertical de las cosas que no duran*, y del lazo que las une *con Dios que no pasa jamás*. Vivir como sumergidos en el tiempo, es olvidar su valor, es decir su relación con la eternidad.

¿Cuál será la virtud capaz de sanar este grave defecto del olvido de Dios? San Juan de la Cruz (1) responde: La memoria que olvida a Dios ha de ser curada por la *esperanza de la bienaventuranza eterna*, del mismo modo que la inteligencia tiene que serlo por el progreso en la fe, y la voluntad por el aumento de la caridad.

Se funda esta doctrina en numerosos pasajes de la Escritura, relativos a la memoria de los beneficios de Dios y de sus promesas. El Salmista no se cansa de repetir: "*En el día de mi tribulación acudí solícito a Dios*... Haré memoria de las maravillas que has hecho desde el principio" (Salm. LXXVI, 4, 12). "De sola tu justicia, oh Señor, haré yo memoria" (LXX, 16). "Los soberbios me escarnecían hasta el extremo... Acordéme, oh Señor, de tus eternos juicios, y quedé consolado" (CXVIII, 51, 52). El Eclesiástico, VII, 40, dice igualmente: "En todas tus acciones acuérdate de tus postrimerías, y nunca jamás pecarás. *Memorare novissima tua et in æternum non peccabis.*"

Con frecuencia nos repite la Escritura que nos debemos acordar constantemente de *las promesas divinas*, que son el fundamento de nuestra esperanza. Los Patriarcas y Profetas del Antiguo Testamento vivían de la promesa del Mesías que había de venir; y nosotros debemos vivir cada día

(1) *Subida del Monte Carmelo*, l. III, c. VI y VII. La esperanza, dice, es tanto mayor cuanto la memoria está más vacía de las nociones de lo creado.

más profundamente de la promesa de la eterna beatitud. Éste es uno de los principales temas de la Sagrada Escritura.

Somos viajeros y olvidamos que estamos de viaje. Cuando vamos en un tren, y vemos que algunos viajeros descienden en una estación, nos hace esto recordar que pronto tendremos que descender también; de la misma manera, en nuestro viaje a la eternidad, cuando alguien baja, es decir cuando uno muere, nos hace recordar que también nosotros hemos de morir y que estamos en viaje hacia la eternidad.

La *Imitación de Cristo* nos transmite admirablemente, sobre este punto como sobre tantos otros, el espíritu de San Agustín, y con frecuencia en sus mismos términos (1). Esto nos ayudará a comprender mejor lo que más tarde escribió San Juan de la Cruz. Trata en muchos lugares de la purificación de la memoria cada vez que habla del olvido de las criaturas para encontrar al Creador (2), de la meditación de la muerte (3), de la agitación en los negocios (4), del vano saber del mundo (5), de la memoria de los beneficios de Dios (6), de la libertad del corazón, que se consigue por la oración y por la lección (7).

Vamos a recordar los pasajes más característicos que nos enseñan cómo la purificación de la memoria dispone a la contemplación y a la unión con Dios.

(1) La *Imitación* parece escrita por un santo religioso que entresacó de las obras de San Agustín lo que atañe más de cerca a la vida interior. Importa poco saber quién fué su autor; este libro es algo así como Melquisedec, figura del Mesías, de quien está escrito que "no tuvo padre ni madre", por ser, por decirlo así, supratemporal. Hay asimismo numerosos himnos sublimes de la liturgia de autor desconocido, y no pocas melodías, como el *Amen* de Dresde, en el que Mendelssohn y Wagner fueron a buscar inspiración. Entre los escritos anónimos, los hay que son una infamia, y otros, llenos de sublimidad. Hay también dos seres que buscan ocultarse: el criminal que huye el castigo, y el santo que por humildad quiere permanecer ignorado.

(2) *Imitación*, l. III, c. XXXI.

(3) *Ibid.*, l. I, c. XXIII.

(4) *Ibid.*, III, c. XXXIX.

(5) *Ibid.*, III, c. XLIII.

(6) *Ibid.*, III, c. XXII.

(7) *Ibid.*, III, c. XXVI.

"*Del desprecio de toda criatura, para que se pueda hallar al Creador* ([1]):

"...Mientras alguna cosa me detiene, no puedo volar a ti libremente, Señor... ¿Qué cosa hay en el mundo más libre que quien nada desea en la tierra? Por eso conviene levantarse sobre todo lo creado, y olvidarse totalmente de sí mismo, y estar en lo más alto del entendimiento, y verte a Ti, Creador de todo, que no tienes semejanza alguna con las criaturas. Y el que no se desprendiere de lo creado, no podrá libremente atender a lo divino; y por esto se hallan pocos contemplativos, porque son rarísimos los que saben desasirse del todo de las criaturas y de todo lo perecedero."

"*De la meditación de la muerte* ([2]):

"¡Oh estupidez y dureza del corazón humano, que sólo atiende a lo presente sin cuidar de lo venidero! De tal modo debieras conducirte en todos los pensamientos y acciones cual si debieras morir hoy... El tiempo es ahora muy precioso: *he aquí ahora el tiempo favorable, he aquí ahora el día de la salud*... La vida de los hombres pasa como la sombra... Mientras tienes tiempo, atesora riquezas inmortales. Piensa únicamente en tu salvación, y cuida sólo de las cosas de Dios. *Procúrate ahora amigos*, venerando a los santos de Dios e imitando sus obras, *para que cuando fallecieres te reciban en las eternas moradas*. Vive en la tierra como peregrino y huésped a quien no interesan los negocios del mundo. Conserva tu corazón libre y elevado a Dios, *porque no tienes aquí ciudad permanente*."

"*No sea el hombre importuno en los negocios* ([3]):

"Hijo mío, dice el Señor, encomiéndame siempre tus negocios, y yo los dispondré bien a su tiempo. Espera mi ordenación y sentirás gran provecho."

"*Contra la vana ciencia del mundo* ([4]):

"Hijo, no te muevan los dichos agudos y limados de los hombres: porque no está el reino de Dios en palabras, sino en virtud. Mira mis palabras, que encienden los corazones y alumbran las almas, excitan a contrición y traen muchas consolaciones... Cuando hubieres acabado de leer y saber

([1]) *Ibid.*, III, c. XXXI.
([2]) *Ibid.*, l. I, c. XXIII.
([3]) *Ibid.*, l. I, c. XXXIX.
([4]) *Ibid.*, l. III, c. XLIII.

muchas cosas, a un principio te conviene siempre volver. Yo soy el que enseño al hombre la ciencia, y doy más clara inteligencia a los pequeños que la que ningún hombre puede enseñar. ¡Ay de aquellos que quieren aprender de los hombres curiosidades y cuidan muy poco del camino de servirme a mí! Tiempo vendrá cuando aparecerá el Maestro de los maestros, Cristo, Señor de los ángeles, a oír las lecciones de todos que será examinar las conciencias de cada uno. Y entonces escudriñará a Jerusalén con candelas, y serán descubiertos los secretos de las tinieblas, y callarán los argumentos de las lenguas. *Yo soy el que levanto en un instante al humilde entendimiento, para que entienda más razones de la verdad* que si hubiese estudiado diez años. Yo enseño sin ruido de palabras, sin confusión de pareceres, sin fausto de honra, sin combate de argumentos. Yo soy el que enseño a despreciar lo terreno y aborrecer lo presente, buscar y saber lo eterno, huir las honras, sufrir los estorbos, poner la esperanza en mí, y fuera de mí no desear nada, y amarme ardientemente sobre todas las cosas. Yo soy interior Doctor de la verdad, escudriñador del corazón, conocedor de pensamientos, movedor de las obras, repartiendo a cada uno según juzgo ser digno."

"*De la memoria de los innumerables beneficios de Dios* (1):

"Concédeme, Señor, que conozca tu voluntad, y con gran reverencia y entera consideración tenga en la memoria tus beneficios, así generales como especiales, para que pueda de aquí en adelante darte dignamente las debidas gracias. Todo lo que poseemos... natural o sobrenaturalmente, son beneficios tuyos... El que más recibe, no puede gloriarse de su merecimiento... ni desdeñar al menor... Porque tú, oh Señor, escogiste para familiares y domésticos a los pobres, bajos y despreciados en este mundo."

"*De la libertad del corazón* (2):

"Señor, obra de varón perfecto es nunca aflojar la intención de las cosas celestiales, y entre muchos cuidados pasar casi sin cuidado; no por remisión o flojedad, sino por la excelencia de una voluntad libre, que no tiene desordenado afecto hacia criatura alguna."

En esto está la purificación de la memoria, que dispone a

(1) *Ibid.*, l. III, c. XXII.
(2) *Ibid.*, l. III, c. XXVI.

la contemplación infusa de los grandes misterios de la fe. Sobre esta contemplación del alma purificada y libre, la *Imitación*, l. III, c. XXXI, nº 2, nos dice: "Para eso es menester gran gracia que levante el alma y la suba sobre sí misma. *Pero si no fuere el hombre levantado en espíritu, y libre de todo lo creado, y todo unido a Dios, poco es cuanto sabe, y de poca estima es cuanto tiene.*" ¿No es esto afirmar que la contemplación infusa de los misterios de la fe y la unión con Dios, que a ella se sigue, pertenece a la vía normal de la santidad? La *Imitación* continúa: "Y lo que Dios no es, nada es, y por nada se debe contar. Por cierto, gran diferencia hay entre la sabiduría del hombre ilustrado y devoto y la ciencia del estudioso letrado. Mucho más noble es la doctrina que viene de arriba por la influencia divina, que la que se alcanza con trabajo por el ingenio humano. Muchos se hallan que desean la contemplación; mas no procuran ejercitar las cosas que para ella se requieren... Del corazón puro procede el fruto de la buena vida."

Esta doctrina de la purgación de la memoria ha sido particularmente desarrollada por San Juan de la Cruz, sobre todo con relación a *la memoria de las gracias extraordinarias y en cierto modo externas* en las cuales no conviene detenerse largamente; su recuerdo, si viene acompañado de alguna vana complacencia, nos alejaría de la unión con Dios. La esperanza nos levanta más al amor de Dios, que no el conocimiento de gracias extraordinarias. "Lo que ha de hacer, pues", dice el santo Doctor (1), "para vivir en pura y entera esperanza de Dios es, que todas las veces que le ocurrieren noticias, formas e imágenes distintas, sin hacer asiento en ellas, *vuelva luego el alma a Dios en vacío de todo aquello memorable* con afecto amoroso; no pensando ni mirando en aquellas cosas más de lo que le bastan las memorias de ellas para entender y hacer lo que es obligado, si ellas fueren de tal cosa" (2).

En eso consiste realmente la purificación activa de la memoria, demasiado preocupada en mil recuerdos inútiles y peli-

(1) *Subida del Monte Carmelo*, l. III, c. XIV.

(2) Recuérdese a este propósito lo que dice San Juan de la Cruz, en la *Subida al Monte Carmelo*, l. III, c. I: "Quizá le parecerá (al lec-

grosos. Pongamos en práctica esta enseñanza a fin de que nuestra memoria no permanezca en cierto modo *como sumergida en las cosas transitorias*, para que no las contemple ya solamente sobre la línea horizontal del tiempo que huye, sino sobre la línea vertical que las junta al único instante de la inmoble eternidad. De este modo, el espíritu se levanta con frecuencia al pensamiento de Dios, haciendo memoria de los inmensos beneficios de la Encarnación redentora y de la Eucaristía. Por el contrario, muchas veces acaece que entramos en una iglesia para pedir alguna gracia que urgentemente necesitamos, y nos olvidamos de dar gracias a Dios por el divino don de la Eucaristía; olvidándonos de que su institución exige una acción de gracias especialísima, ya que de continuo nos recuerda las promesas de la vida eterna.

tor) que antes destruímos el camino del ejercicio espiritual que le edificamos; lo cual sería verdad si quisiésemos instruir aquí no más que a principiantes, a los cuales conviene disponerse para esas aprensiones discursivas y aprensibles. Pero, porque aquí vamos dando doctrina para pasar adelante en *contemplación a unión con Dios*, para lo cual *todos esos medios y ejercicios sensitivos de potencias han de quedar atrás y en silencio* para que Dios obre en el alma la divina unión, conviene ir por este estilo desembarazado y vaciando, y haciendo negar a las potencias su jurisdicción natural y operaciones, para que se dé lugar a que sean infundidas e ilustradas de lo sobrenatural. Pues su capacidad no puede llegar a negocio tan alto, antes estorbar, si no se pierde de vista...

"Dirá alguno, que bueno parece esto; pero que de aquí se sigue la destrucción del uso natural y curso de las potencias...

"A lo cual respondo, que es así, que *cuanto más va uniéndose la memoria con Dios, más va perfeccionando las noticias distintas, hasta perderlas del todo*, que es cuando en perfección llega al *estado de unión*; y así, al principio, cuando ésta se va haciendo, no puede dejar de traer grande olvido acerca de todas las cosas, pues se le van rayendo las formas y noticias; y así hace muchas faltas acerca del uso y trato exterior, no acordándose de comer ni de beber... *por el absorbimiento de la memoria en Dios*. Pero *ya que llega a tener hábito de unión*, que es un sumo bien, *ya no tiene esos olvidos, en esa manera*, en lo que es razón moral y natural; antes en las operaciones convenientes y necesarias tiene mucha mayor perfección, aunque éstas no las obra ya por formas y noticias de la memoria... Por lo cual las operaciones de la memoria y de las demás potencias en este estado todas son divinas... De aquí es, que las operaciones del alma unida son del Espíritu Divino, y son divinas." Entonces el alma se gobierna totalmente por los siete dones del Espíritu Santo, y sus especialísimas inspiraciones la llevan a los actos superiores de las virtudes infusas que a los dones acompañan. "Y así", añade el santo, "las obras y oración de estas almas siempre tienen efecto..."

CAPÍTULO NOVENO

PURIFICACIÓN ACTIVA DE LA INTELIGENCIA

"Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit."
(Mat., VI, 22.)

Si tu ojo fuere sencillo, todo tu cuerpo estará iluminado.

Las facultades superiores del hombre, aquellas que tiene de común con el ángel, son la inteligencia y la voluntad. También éstas tienen necesidad de ser purificadas y sujetas a disciplina, porque también quedaron contagiadas del desorden que fué consecuencia del pecado original y de nuestros pecados personales.

La primera mirada de la inteligencia del niñito bautizado es sencilla, así como la de un alma que empieza a responder con generosidad a su vocación superior; mas acontece que esta mirada suele caer de su primera simplicidad a la vista de las cosas tan complejas que se le ponen delante y que a veces contempla con intención no tan pura como debiera. Y en tal caso debe someterse a una seria purgación que le haga volver a la primitiva sencillez de la inteligencia, de manera que esta facultad, con profunda mirada, menosprecie los pequeños detalles y menudas contingencias, y contemple el conjunto de la vida. Dichosos los varones de edad avanzada que, después de prolongada experiencia y múltiples pruebas, llegan a esta superior simplicidad de la verdadera sabiduría, que muy imperfectamente sospecharon desde su infancia. En tal sentido se ha podido decir: "Una vida digna y noble es un pensamiento tenido en la juventud y realizado en la edad madura."

Queremos tratar aquí: 1º, de la necesidad de la purificación activa de la inteligencia, en razón de los defectos que hay en ella; 2º, del principio activo de esta purificación, y de lo que hay que hacer para conseguirla.

Necesidad de esta purificación y defectos de nuestra inteligencia

La inteligencia, desde el pecado original, quedó herida; esta herida es la ignorancia, *vulnus ignorantiæ* (1); es decir que en lugar de dirigir espontáneamente su mirada hacia la verdad, y sobre todo hacia la verdad suprema, lo hace con gran dificultad. Su tendencia natural es detenerse en las cosas de aquí abajo sin subir hasta la causa de todas ellas; mira con gran *curiosidad* las cosas transitorias, y es negligente y *perezosa* en la investigación del fin último y de los medios que a él conducen. Y así *con facilidad se despeña en el error* y se deja oscurecer por los prejuicios que nacen de las pasiones desordenadas; y aun puede llegar a aquel estado que se llama ceguera de espíritu.

Ciertamente el pecado original no redujo nuestra inteligencia a la incapacidad de conocer la verdad, como querían los primeros protestantes y los jansenistas; y hasta puede, con paciente esfuerzo, sin el auxilio de la revelación, llegar al conocimiento de cierto número de verdades fundamentales en el orden natural, como la existencia de Dios, autor de la ley moral natural. Mas, como dice el Concilio del Vaticano (2), sirviéndose de los mismos términos que empleara Santo Tomás (3), pocos hombres son capaces de realizar esta labor, y no llegan a ese resultado sino después de mucho tiempo, y sin acabar de verse libres de todo error.

También es verdad que esta herida de la ignorancia, consecuencia del pecado original, se va cicatrizando después del bautismo, que nos regeneró al darnos la gracia santificante; pero vuelve a abrirse cada vez que pecamos, principalmente por la curiosidad y soberbia del espíritu, de la que conviene hablar aquí.

La curiosidad es un defecto de nuestro espíritu, dice Santo Tomás (4), que nos lleva, con demasiada solicitud y preci-

(1) Santo Tomás, I, II, q. 85, a. 3.

(2) Denzinger, nº 1786. Gracias a la divina revelación, dice ahí, las verdades *naturales* de la religión pueden ser de *todos conocidas, prontamente, con firme certeza y sin mezcla de error.*

(3) I, q. 1, a. 1.

(4) II, II, q. 167, a. 1.

pitación, a entretenernos y considerar cosas inútiles, olvidándonos de Dios y de nuestra salvación. Esta curiosidad, dice el santo Doctor (1), nace de la pereza para con las cosas divinas, y nos hace perder un tiempo precioso. Mientras que personas poco instruídas, pero que se nutren del Santo Evangelio, están dotadas de muy recto juicio, hay otras que, en vez de nutrirse profundamente de las principales verdades cristianas, pierden gran parte del tiempo *almacenando* curiosamente conocimientos inútiles o menos útiles que en nada contribuyen a la formación del juicio. Diríase que sufren manía de coleccionista. Amontonan conocimientos sin mutua conexión, algo así como están las palabras en un diccionario. Este género de trabajo, lejos de formar el espíritu, lo ahoga, como cuando se echa demasiado carbón al fuego. En ese revoltijo de conocimientos acumulados, deja de percibirse *la luz de los primeros principios,* los únicos capaces de poner orden en ese desconcierto, y levantarnos hasta Dios, principio y fin de todas las cosas (2).

Esta insensata curiosidad intelectual, ha dicho San Juan de la Cruz, es *lo contrario de la contemplación,* que todo lo juzga a través de la causa suprema; y podría conducir a *la idiotez espiritual* de la que tantas veces habla San Pablo (3), a la locura que juzga de todo, aun de las cosas más elevadas, con el criterio más mezquino y gran soberbia.

(1) II, II, q. 35, a. 4, ad 3.

(2) SANTO TOMÁS, in *Epist. I ad Cor.*, VIII, I, a propósito de las palabras: "*Scientia inflat*", escribe: "Hic non approbat Apostolus multa scientem, *si modum sciendi nescierit.* Modus autem sciendi est, ut scias *quo ordine, quo studio, quo fine* scire quæque oporteat. Quo ordine, ut id *prius* quod maturius ad salutem; quo studio, ut id *ardentius* quod efficacius est ad amorem; quo fine, ut non ad inanem gloriam et curiositatem velle aliquid, sed *ad ædificationem tui et proximi.*" *Item,* II, II, q. 166: *de virtute studiositatis,* de la virtud de estudiosidad que reprime tanto la vana curiosidad, como la pereza intelectual, enseñándonos *qué cosas, cómo* y *cuándo* se deben estudiar, poniendo en el estudio un fin moral y sobrenatural.

Véase también, II, II, q. 188, a. 5, ad 3, acerca de los estudios que convienen a los religiosos. Han de estudiar la ciencia sagrada: "Aliis scientiis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi in quantum aliæ scientiæ ordinantur ad sacram doctrinam."

(3) I Cor., III, 19: "Sapientia hujus mundi sultitia apud Deum." Cf. Santo Tomás, II, II, q. 46: *De stultitia,* enseña que es opuesta al don de sabiduría; que es un pecado, y que sobre todo nace de la lujuria.

La soberbia del espíritu es aun más grave desorden que la curiosidad; nos da tal confianza en nuestra razón y propio juicio, que ya no nos agrada consultar a los demás, especialmente a nuestros superiores, ni buscar la luz mediante el atento y discreto examen de las razones que contradicen nuestra manera de ser. Tal conducta nos hace cometer graves imprudencias que se expían dolorosamente. Nos hace también cometer grandes faltas de caridad en las discusiones, tener terquedad en los juicios, y desechar todo aquello que no cuadra con nuestra manera de ver. Tal conducta podría llevarnos a negar a los demás la libertad que reclamamos para nuestras opiniones, a no someternos, sino en parte y de mal talante, a la dirección del supremo Pastor, y aun a atenuar y rebajar los dogmas, con pretexto de explicarlos mejor que lo que se ha hecho hasta ahora (1).

Estos defectos, particularmente la soberbia, podrían conducirnos a *la ceguera del espíritu, caecitas mentis,* que es lo más opuesto a la contemplación de las cosas divinas. Vamos a insistir sobre esta materia, como lo hizo Santo Tomás (2), después de haber tratado del don de inteligencia.

La Sagrada Escritura habla con frecuencia de esta ceguera espiritual. Nuestro Señor se contristó e indignó viéndola en los fariseos (3), y acabó por decirles: "¡Ay de vosotros, guías ciegos ...que pagáis diezmo hasta de la hierbabuena, y del eneldo y del comino, y habéis abandonado las cosas más esenciales de la ley: la justicia, la misericordia y la buena fe!... ¡Oh guías ciegos, que coláis cuanto bebéis por si hay un mosquito, y os tragáis un camello!" (4).

San Juan enseña, XII, 40, que tal ceguera es un castigo de

(1) Santo Tomás habla, II, II, q. 138, de los peligros de la *pertinacia u obstinación* en el propio juicio, cuando "no queremos escuchar los consejos que nos dan personas autorizadas."

Tal obstinación se encuentra a veces en ciertos espirituales que se extravían. Hay en ellos celo, pero celo amargo; niéganse a escuchar los consejos que se les da, y pretenden imponer su juicio a todos, como si sólo ellos tuvieran la inspiración del Espíritu Santo; están inflados de orgullo espiritual, faltan a la caridad, con aires de reformar todo en su derredor; pueden llegar a ser enemigos de la paz y provocar profundas divisiones. San Juan de la Cruz, deplorando tales extravíos, decía: "*Poned amor donde falta, y recogeréis amor.*"

(2) II, II, q. 15.

(3) Marc., III, 5.

(4) Mat., XXIII, 16, 24.

Dios, que retira su luz a aquellos que no la quieren recibir [1].

Hay pecadores que, por sus pecados reiterados, ya no perciben la voluntad de Dios que tan claramente se manifiesta; dejan de comprender que los males que les acaecen son castigos de Dios, y así no se convierten. Buscan de explicar por solas las leyes naturales, las calamidades, tales como las que en este momento afligen a la humanidad. Sólo ven en ellas el resultado de ciertos fenómenos económicos, como el desarrollo del maquinismo y la consiguiente superproducción. No caen en la cuenta de que tales desórdenes tienen principalmente una causa moral, y provienen de que muchos hombres ponen su fin último en cosas que no lo son, olvidándose de ponerlo en Dios que nos uniría a todos, y colocándolo en los bienes materiales, que nos dividen, porque es imposible que a la vez pertenezcan íntegramente a muchos.

La ceguera espiritual hace que el pecador anteponga los bienes transitorios a los eternos, y le impide oír la voz de Dios, que la Iglesia nos recuerda en la liturgia del Adviento y la Cuaresma: "Ahora, pues, convertíos a mí, dice el Señor, de todo vuestro corazón, con ayunos, lágrimas y gemidos... Convertíos al Señor, que es benigno y misericordioso y paciente y de mucha clemencia, e inclinado a suspender el castigo: *Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus et misericors est, patiens et multæ misericordiæ...*" [2]

La ceguera espiritual es un castigo de Dios que retira su luz por los muchos pecados reiterados; y es además un pecado por el cual nos volvemos de espaldas a la consideración de las divinas verdades, anteponiéndoles el conocimiento de aquello que satisface nuestra pasión y orgullo [3].

Se puede decir de este pecado lo que Santo Tomás dice de la locura espiritual, *stultitia:* que es lo más opuesto a la contemplación de la verdad [4]. Impídenos ver la proximidad de la muerte y del juicio [5]. Nos roba la inteligencia y nos pone en un estado de idiotez espiritual *(hebetudo mentis)*, que equivale a la pérdida de toda inteligencia su-

(1) Item, *ad Rom.*, XI, 8.
(2) Joel, II, 12 sq.
(3) Santo Tomás, II, II, q. 15, a. 1.
(4) II, II, q. 46, a. 2, ad 3: "Stultitia opponitur præceptis, quæ dantur de contemplatione veritatis."
(5) *Imitación,* I, c. XXIII.

perior (1). Y deja así de comprenderse el supremo mandamiento del amor de Dios y del prójimo, el valor de la sangre del Salvador derramada por nosotros, y el precio infinito de la misa que perpetúa sustancialmente el sacrificio de la Cruz en el altar.

Es un castigo, y lo echamos en olvido. Como dice San Agustín (in *Ps.*, LVII): "Si un ladrón, al robar, perdiera un ojo, todos dirían: castigo de Dios; y tú, que has perdido el ojo del espíritu, no paras mientes en que Dios te ha castigado."

Queda uno espantado de ver, entre los cristianos, a ciertos hombres que posen gran cultura literaria, artística y científica, y carecen, al mismo tiempo, del más superficial y ligero conocimiento de las verdades de la religión, y aun eso poco que conocen está mezclado con grandes prejuicios y no pocos errores. Sorprendente desequilibrio que los hace feísimos *enanos espirituales.*

En otros, más instruídos en las cosas de la fe, en la historia de la Iglesia y en su legislación, se echa de ver a veces cierta tendencia *anticontemplativa*, por decirlo así, que no les permite ver, sino *desde afuera*, las vías de la Iglesia; como el otro que contempla desde la calle las vidrieras de una catedral, en vez de mirarlas desde el interior, en la suave penumbra que las ilumina.

Esta estulticia e idiotez de espíritu impide más que nada oír la predicación del mismo Dios, que habla a su manera mediante los acontecimientos de cada época. Hay actualmente en el mundo dos tendencias que lo llenan todo, radicalmente opuestas entre sí, y que están sobre cualquier clase de nacionalismo: por un lado *el universalismo del reino de Cristo*, que quiere llevar a Dios, vida y verdad supremas, las almas de los hombres de las diversas naciones; y por el otro el falso universalismo, llamado *comunismo*, que, en sentido inverso, atrae las almas hacia el materialismo, el sensualismo y el orgullo; de tal forma, que tiene exacta verificación, no sólo en los individuos, sino en pueblos enteros, como en Rusia, la parábola del hijo pródigo.

El mayor de los problemas actuales es el conflicto entre el universalismo del reino de Cristo y de su Iglesia, que libera

(1) SANTO TOMÁS, II, II, q. 15, a. 3.

las almas, y el comunismo, que las arrastra a la abyección materialista y a la opresión de los débiles bajo el orgullo de los demagogos y agitadores [1].

En semejante conflicto, preciso es recurrir a la oración y a la penitencia, no menos que al estudio y las tareas apostólicas. Que es lo que la Santísima Virgen dijo en Lourdes: "Orad y haced penitencia."

Tales son los defectos del espíritu que en nosotros existen en mayor o menor grado: curiosidad, afán de saber lo que no interesa, junto con la indolencia y descuido de lo único necesario —Dios y la salvación del alma—; soberbia del espíritu, ceguera y estulticia espiritual, que acaba juzgando todas las cosas con el más mezquino criterio, mientras que la sabiduría lo juzga todo a través de la causa suprema y el fin último.

¿Cómo poner remedio a este desorden que más o menos nos alcanza a todos?

Remedios para la purificación activa de la inteligencia. ¿Cómo realizarla?

Esta purificación se consigue mediante el progreso en *la fe*, del mismo modo que la purificación de la memoria, entretenida en las cosas pasajeras, se cura con la esperanza de la eterna bienaventuranza.

(1) Maritain, en su libro *El Doctor Angélico*, p. 111, dice: "¿Cómo conciliar estos dos hechos en apariencia contradictorios: el hecho de que la historia moderna parece entrar... en una "nueva edad media", en la que la unidad y la universalidad de la cultura cristiana volverán a ser encontradas y se extenderán a todo el universo, y este otro hecho: que el movimiento general de la civilización moderna parece arrastrarlo hacia el universalismo del Anticristo y su vara de hierro, más bien que hacia el universalismo de Cristo y su ley de libertad, y, en todo caso, borrar toda esperanza de una unificación del mundo en un «imperio» cristiano universal?

"Para mí la respuesta es la siguiente. Yo pienso que dos movimientos inmanentes se cruzan en cada momento de la historia del mundo, imprimiendo su sello propio a cada uno de sus complejos del momento: uno de estos movimientos empuja hacia arriba a todo lo que en el mundo vive de la vida divina de la Iglesia, la cual está en el mundo sin ser del mundo, y se deja guiar por Cristo, cabeza del género humano.

"El otro movimiento procura arrastrar hacia abajo a todo lo que en

Escribió Santo Tomás [1]: "Para quedar desasidos del apego a las cosas sensibles y elevarse a Dios, la primera cosa necesaria es la fe en Dios; la fe es el principio fundamental de la purificación del corazón, que nos libra del error, y la fe viva, junto con la caridad, completa esta purificación." Preciso es que la inteligencia, que dirige a la voluntad, esté de antemano purificada [2]; de otro modo la misma raíz de la voluntad estaría viciada y envuelta en el error.

Esta purificación la hacemos efectiva si realizamos nuestros juicios dirigiéndonos por el espíritu de fe. Como lo nota Cayetano [3], la fe nos inclina, en primer lugar, a *adherirnos* a las verdades reveladas, por la autoridad de Dios que las revela; después hace que *juzguemos* todas las cosas a través y en función de esas verdades. Y esto es cierto aun en el que, en estado de pecado mortal, ha sabido conservar la fe, mediante la cual evita pecados más graves, como el robo y el homicidio, va a misa y no rehuye escuchar la palabra divina. Estos diferentes juicios y resoluciones pueden realizarse sin los dones del Espíritu Santo, que están ausentes del alma en pecado mortal; pero en tal caso no tienen la perfección que sería de desear; en el justo, los dones les dan esa perfección; y así se realizan de muy diferente manera, bajo la inspiración del Espíritu Santo. El don de sabiduría,

el mundo pertenece al príncipe de este mundo, cabeza de todos los malvados.

"Empujada por estos dos movimientos internos, avanza la historia a través del tiempo. De forma que las cosas humanas se encuentran entre dos fuerzas que tiran de ellas, hasta que al fin la tela se rasga. Así la cizaña crece junto con el trigo; el capital de los pecados va aumentando a todo lo largo de la historia, y el de la gracia aumenta igualmente, y sobreabunda... El heroísmo cristiano vendrá a ser un día la única solución de los problemas de la vida. Entonces, ya que Dios da sus gracias según las necesidades, y a nadie tienta más allá de sus fuerzas, *hase de ver, sin duda, coincidiendo con el peor momento de la historia humana, una gran floración de santidad.*" El Evangelio de San Mateo, XXIV, 24, anuncia que "se levantarán falsos Cristos que harán prodigios hasta seducir, si fuera posible, aun a los elegidos". Y en el Apocalipsis, XII, está escrito que los elegidos serán preservados *durante la gran tribulación.* Cf. E. B. ALLO, *El Apocalipsis de San Juan*, 1921, p. 145 sq. El mayor esfuerzo del mal parece deber coincidir con el último triunfo de Cristo, como aconteció durante su vida terrestre.

(1) II, II, q. 7, a. 2.

(2) *Ibid.*, ad 1.

(3) In II, II, q. 45, a. 2, nº 3.

por ejemplo, inclina a juzgarlo todo a través de una gran afección y simpatía por las cosas divinas. Así habla Cayetano, y en forma parecida lo hacen otros muchos teólogos.

No sólo es necesaria *la firme adhesión* a las verdades de la fe, sino que *a través de las mismas hemos de juzgar* todo lo que pensamos, decimos, hacemos o evitamos en la vida. A eso se llama juzgar según el espíritu de fe, a diferencia de como juzga el espíritu de la carne o el naturalismo práctico.

San Juan de la Cruz dice que la *fe, siendo oscura, nos ilumina* (1). Es oscura en cuanto nos manda adherirnos a misterios que no vemos; mas estos misterios, propios de la vida divina, iluminan grandemente nuestra inteligencia, pues que incesantemente nos cuentan la bondad de Dios, que nos creó, nos elevó a la vida de la gracia, y, para salvarnos, nos envió a su Unigénito, que por amor se nos da en la Eucaristía, para conducirnos a la vida eterna.

La fe es oscura, mas ilumina, no obstante, nuestro camino hacia la vida eterna. Es muy superior a los sentidos y a la razón; es *el medio inmediato de nuestra unión con Dios,* a quien, dentro de su oscuridad, nos da a conocer infalible y sobrenaturalmente (2).

La fe es superior a todas las evidencias sensibles e intelectuales que podamos tener en esta vida. Nuestros sentidos ven únicamente lo sensible, y por eso no ven a Dios. Nuestra razón sólo comprende objetos a ella proporcionados; a veces alguna verdad acerca de Dios, su existencia, por ejemplo; pero nunca alcanza a *la vida íntima de Dios,* que la sobrepasa y es aún superior a las fuerzas naturales de la inteligencia de los ángeles.

Para *ver* y contemplar la vida íntima de Dios, sería preciso gozar de la visión beatífica.

Mas la fe, ya en este mundo, nos permite tocar a esta vida íntima de Dios, aunque en la penumbra, en la oscuridad.

Por consiguiente, quien *de las visiones* hiciera más estima

(1) *Subida del Monte Carmelo,* l. II, c. 2: La fe es noche oscura para el alma.

(2) *Ibid.,* l. II, c. 3: El alma debe mantenerse en la noche oscura de la fe, que la llevará hasta la más alta contemplación. *Ibid.,* l. II, c. VIII: Sólo la fe es el medio próximo y proporcionado que permite al alma llegar a la divina unión.

que de la fe infusa, se engañaría no poco, aunque tales visiones fueran de origen divino, porque preferiría una cosa superficial y externa, accesible a nuestras facultades, a aquello que está muy por encima de ellas. Estimaría la figura más que la realidad divina. Perdería así el sentido del misterio, y se alejaría de la verdadera contemplación, al alejarse de tan divina oscuridad (1).

La fe, que es oscura, nos ilumina; algo así como la noche, que al envolvernos en sus tinieblas, nos permite contemplar las estrellas, y con ellas las profundidades del firmamento. Hay en ella un *claroscuro* extremadamente bello. Para que nos sea dado ver las estrellas, el sol se ha de ocultar y comenzar la noche. ¡Cosa extraña, pero muy real! En medio de la oscuridad de la noche, penetra nuestra vista mucho más adentro que de día, alcanzan nuestros ojos a ver estrellas cuya distancia casi infinita nos permite imaginar la inmensidad del firmamento. De día, nuestra visión no alcanza más allá de algunos pocos kilómetros; por la noche, nuestro ojo penetra millones de leguas.

De la misma manera, los sentidos y la razón sólo nos permiten ver las cosas del orden natural; mientras que la fe, aunque es oscura, nos abre la puerta del mundo sobrenatural y su infinita profundidad, el reino de Dios, su vida íntima, aquello que solamente en la eternidad nos ha de ser dado ver sin velo y con toda claridad.

Éstas son cosas que dice y vuelve a repetir constantemente San Juan de la Cruz; y sus palabras son como un comentario de la definición que de la fe nos da san Pablo (2), y que Santo Tomás resume así: "*La fe es una virtud de la inteligencia, mediante la cual tiene en nosotros comienzo la vida eterna,* al hacernos participar y adherirnos al misterio de la vida íntima de Dios, que hemos de ver durante la eternidad" (3).

Síguese de lo dicho que para vivir de la fe, sería preciso

(1) *Subida al Monte Carmelo,* l. II, c. XXII; Item. c. X, XI, XVI.

(2) Hebreos, XI, 1: "Es, pues, la fe el fundamento de las cosas que se esperan, y un convencimiento de las cosas que no se ven". "La fe nos da la sustancia de aquello cuya realidad está oculta todavía, o, mejor, es esa misma sustancia", dice San Juan Crisóstomo.

(3) II, II, q. 4, a. 1: "Fides est habitus mentis, *quo inchoatur vita æterna in nobis,* faciens intellectum assentire non apparentibus". *De Veritate,* q. 14, a. 2: "Fides est in nobis inchoatio quædam vitæ æternæ"

verlo todo a través de ella: a Dios en primer lugar, a nosotros mismos, a los demás, amigos y extraños, y así todos los acontecimientos, agradables o desagradables. Deberíamos mirar todas esas cosas, no sólo con el sentido y con la razón, sino con el ojo sobrenatural de la fe; lo cual sería contemplarlas, en cierta medida, como las contempla el mismo Dios (1).

De ahí la necesidad patente de purificar nuestro espíritu de *la curiosidad*, dejando en segundo término lo que es secundario y accesorio, y dando siempre la preferencia a la atenta meditación de lo único necesario, a la lectura del Evangelio y de todo aquello que verdaderamente es capaz de alimentar al alma (2). Esto demuestra la importancia de la lectura espiritual.

De ahí igualmente la necesidad, no ya de devorar los libros para demostrar que estamos al corriente de lo que se escribe y poder hablar de ellos, sino de leer las cosas que aprovechan a nuestra alma, y hacerlo con espíritu de humildad para penetrarnos de lo leído, saberlo poner en práctica y comunicarlo a los demás (3). Acordémonos de lo que dice San Pablo (Rom., XII, 3): "Os exhorto a todos vosotros... a que no os levantéis más alto de lo que debéis: *non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*" (4).

De ahí la necesidad de evitar *la precipitación* en los juicios,

(1) SANTO TOMÁS, *In Boetium, de Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4.

(2) Como dice la *Imitación*, I, c. V: "La Escritura debe leerse con el mismo espíritu con que fué escrita... Considera lo que se te dice y no quién lo dice. El hombre pasa y la verdad del Señor permanece eternamente. Dios nos habla de varios modos sin excepción de personas. *La curiosidad nos perjudica a menudo en la lectura de las Escrituras*, por cuanto queremos penetrar y discutir donde debiéramos pasar sencillamente. Si quieres aprovechar lee con fe, humildad y sencillez; jamás quieras pasar por sabio. Pregunta de buena voluntad y oye en silencio las palabras de los santos; no te disgusten las sentencias de los ancianos, pues no las profieren en vano."

(3) II, II, q. 167, a. 1. Véase también, *ibid*, q. 166, de la virtud moral de la estudiosidad o la aplicación al estudio, para corregir las desviaciones opuestas, y a veces sucesivas, de la curiosidad y de la pereza intelectual. La curiosidad, una vez satisfecha, da lugar con frecuencia a la pereza intelectual en quien no tiene la virtud de la aplicación, que ordena el estudio no sólo a la propia satisfacción, sino a Dios y al bien de las almas.

(4) SANTO TOMÁS, *in Epist. 1 Cor.*, VIII, I, explica las palabras de San Pablo: "Scientia inflat, caritas vero ædificat", diciendo: "La ciencia si está sola, sin la caridad, llena de soberbia. Juntad la caridad a

fuente de tantos errores (¹), de evitar con más cuidado todavía la obstinación (²), la terquedad en el propio parecer, y de tratar de corregirla por la docilidad a las directivas de la Iglesia y a las de nuestro director espiritual, por la obediencia al Espíritu Santo, que quiere ser nuestro guía interior para hacernos vivir vida de fe y darnos a gustar ya en este mundo las delicias del cielo.

Si lo hacemos así, *la consideración de los detalles* no nos hará ya perder *la vista de conjunto*, ni, como acontece con frecuencia, la vista de los árboles cercanos nos impediría ver el bosque. Los que murmuran que el problema del mal es insoluble, y que dondequiera encuentran ocasiones de pecar, es que se dejan absorber por la penosa consideración de ciertos desagradables detalles que les traen malos recuerdos, y pierden de vista el plan providencial en su conjunto, en el que todo está ordenado y dispuesto para el mayor bien de los que aman al Señor.

El fijarnos demasiado en los detalles hace que estimemos en menos a primera vista el conjunto de las cosas; pero si este conjunto lo contempláramos con ojos sencillos, nos elevaría no poco y nos haría mucho bien. Así cuando el niño mira el cielo estrellado, encuentra en él una señal espléndida de la infinita grandeza de Dios. Más tarde, al absorberse en el estudio científico de las diversas constelaciones, le acontece olvidar la visión de conjunto, a la cual sin embargo tiene que volver, si quiere comprender toda su grandeza y profundidad. Si poca ciencia aleja de la religión, ha dicho alguien, una ciencia profunda lleva a Dios (³).

De la misma manera, las grandes maravillas sobrenaturales que Dios hace para ilustrar a los sencillos y salvarlos, tal co-

la ciencia, y entonces la ciencia será útil." Recuerda después las palabras de San Bernardo: "Sunt qui scire volunt eo fine tantum ut sciant, et curiositas est; quidam ut sciantur, et vanitas est; quidam ut scientiam vendant et turpis quæstus est; quidam ut ædificentur et prudentia est; quidam ut ædificent, et caritas est."

(¹) II, II, q. 53, a. 3.

(²) II, II, q. 138.

(³) Mucho habría que decir acerca de *la primera mirada de la inteligencia y su visión profunda*, tanto en el orden natural como en el sobrenatural. La primera mirada puede inducir a error si se dirige a algo accidental y no al objeto propio de la facultad intelectiva; la cosa es muy distinta si responde a la naturaleza de la inteligencia. Existen dos seres simples: el niño, que aun no conoce el mal, y el

mo en Lourdes, muy fácilmente las comprenden los limpios de corazón. Muy pronto se hacen cargo de su origen sobrenatural, de su significación y de su alcance. Mas si se echa en olvido esta consideración, simple y superior a la vez, se corre peligro de no ver en esas cosas sino indescifrables enigmas y mucha oscuridad. Y mientras ciertos sabios gastan botellas de tinta en disertaciones que cada vez ponen la cosa más oscura. Dios da a comprender sus claras intenciones a las almas puras y sencillas. En fin, la ciencia profunda, si viene acompañada de humildad, alcanza sin dificultad esa vista e intención de conjunto, y reconoce en ella la mano de Dios y el bien inmenso que trae a las almas. Por eso después de una vida consagrada al estudio de la filosofía y la teología, se vuelve con gran deleite a la simplicidad de la fe de los patriarcas, Abrahán, Isaac y Jacob, a las palabras de los salmos, a las parábolas del santo Evangelio. Es que está purificada la inteligencia y dispuesta a la contemplación.

anciano ya santo, que lo ha olvidado a fuerza de vencerse. Por eso los viejos aman a los niños y son amados por ellos.

La primera mirada de la inteligencia humana se dirige al *ser inteligible* de las cosas sensibles, y *a la verdad* en general; sin esta mirada, toda ciencia y toda filosofía serían imposibles. La metafísica es la visión profunda del ser inteligible que permite elevarse con toda seguridad hasta Dios, Ser primero, suprema Causa y último fin. Del mismo modo, toda la ética procede de esta primera mirada: "hay que obrar el bien y evitar el mal".

La primera mirada en el orden de la fe sobrenatural la podemos observar en los patriarcas del Antiguo Testamento; creen que *Dios existe y es el supremo remunerador* (Hebr., XI, 6); y no se trata aquí de Dios autor de la naturaleza, sino de Dios autor de la salvación.

De la misma manera, la primera mirada sobrenatural, en tiempos de Nuestro Señor, después del sermón de la Montaña, se traduce en estas palabras de San Mateo, VII, 28: "Habiendo Jesús concluído este razonamiento, las turbas que le oían no acababan de admirar su doctrina. Porque su modo de instruirlos era con cierta autoridad soberana, y no a la manera de los escribas y fariseos", que se extendían en largas críticas de los textos. La primera mirada es también la del niño que en Navidad se exasía ante un Nacimiento. La visión profunda es la de un contemplativo en los días avanzados de su vida: la de un San Juan, un San Agustín, un Santo Tomás y un San Juan de la Cruz.

Asimismo, para un religioso, la primera mirada, simple y a la vez muy penetrante, es la que tenía en el momento que oyó la voz de Dios, en su juventud; con frecuencia es tal mirada mucho más elevada que no lo son otras mucho más complicadas que tiene más adelante. Dichosos aquellos que más tarde vuelven a encontrarla, en una visión profunda, visión de sabiduría sobre los largos días transcurridos desde la juventud.

CAPÍTULO DÉCIMO

LA PURIFICACIÓN ACTIVA DE LA VOLUNTAD

"*Tu es, Deus, fortitudo mea.*"
(Salm. XLII, 2.)

La fortaleza de nuestra voluntad tiene su principio en la docilidad a la voluntad divina.

Hemos hablado de cómo es necesario purificar la inteligencia, no sólo del error, de la ignorancia, de la obstinación y de la ceguera espiritual, sino también de la curiosidad, que concede demasiada importancia a lo secundario y muy poca a lo principal, siendo así que el objeto de la labor intelectual debería ser Dios y el provecho de las almas. Ahora trataremos de la purificación y educación de la voluntad.

La voluntad o apetito racional es una facultad cuyo objeto es el bien que conoce la inteligencia; y no cualquier bien, sino el bien en toda su universalidad, lo que le permite elevarse al amor de Dios, Bien soberano (1). Mientras que las demás facultades van hacia su bien particular, como la vista a lo que es visible, la inteligencia a la verdad inteligible, *la voluntad tiende al bien del hombre en su totalidad, al bien total.* Por esta razón ordena a las demás facultades aplicarse al ejercicio de sus actos propios, por ejemplo a la inteligencia le manda la investigación de la verdad. Por la misma razón, si la voluntad es fundamentalmente buena, el hombre es bueno; no es sólo buen matemático o buen físico, sino hombre de bien, o, como dice el Evangelio, "*hombre de buena voluntad*"; si, al contrario, la voluntad no tiene la rectitud debida, si no busca *el verdadero bien del hombre, como tal,* éste podrá ser un buen filósofo, un buen pintor, un buen músico, mas no es un hombre de bien; es un egoísta, cuyas virtudes, más

(1) SANTO TOMÁS, I, q. 80, a. y 2.

aparentes que reales, van inspiradas por el orgullo, la ambición o el miedo de las dificultades.

Así la voluntad da, no sólo a sus propios actos (actos elícitos), sino también a los actos de las demás facultades (actos imperados), su libertad y el que sean meritorios o faltos de mérito. De ahí que poner orden en la voluntad, es ponerlo en el hombre entero. Mas tampoco está libre esta facultad de ciertas fallas y desviaciones, consecuencias del pecado original y de los personales de cada uno.

Del principal defecto de la voluntad, que es el egoísmo

El poder de la voluntad para moverse y hacer obrar a las demás facultades *radica en su docilidad para con Dios*, en su conformidad con la voluntad divina; pues en tal caso, el poder divino viene a ella, mediante la gracia. Éste es el gran principio que ilustra esta cuestión en todas sus partes.

El sentido y alcance de este principio lo echaremos de ver, si recordamos que, en el estado de justicia original, mientras la voluntad se mantuvo sujeta a Dios por el amor y la obediencia, poseyó imperio absoluto sobre las pasiones y los desórdenes de la sensibilidad; las pasiones permanecieron entonces del todo sujetas a la voluntad, y ésta, vivificada por la caridad [1].

Después del pecado original, nacemos privados de la gracia santificante y de la caridad, y con la voluntad vuelta de espaldas a Dios, último fin sobrenatural, y frágil aún para el cumplimiento de los deberes de orden natural [2].

Sin caer en las exageraciones de los primitivos protestantes y de los jansenistas, preciso es confesar que venimos al mundo con *la voluntad inclinada al egoísmo* y al amor desordenado de nosotros mismos. Es la herida llamada de *malicia* [3] que con frecuencia se echa de ver en un profundo egoísmo, del que mucho nos hemos de guardar porque se mezcla en

(1) Santo Tomás, I, q. 95, a. 2.

(2) I, II, q. 109, a. 3 y 4. La voluntad que esté *directamente* alejada de su último fin sobrenatural, lo está también *indirectamente* del natural, porque todo pecado contra la ley sobrenatural va indirectamente contra la ley natural, que nos obliga a obedecer a Dios.

(3) I, II, q. 85, a. 3: "In quantum voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiæ."

todas nuestras acciones. Síguese de lo dicho que la voluntad, debilitada por su falta de docilidad a Dios, carece desde entonces del primitivo absoluto dominio sobre las facultades sensibles, y sólo está dotada de cierto poder moral o de persuasión para obligarlas a someterse a ella (1).

El principal defecto de la voluntad es esa falta de rectitud, que se llama el amor propio o desordenado amor de sí mismo, que pasa por alto el que debemos a Dios y al prójimo. *En el amor propio o egoísmo está evidentemente el origen de todos los pecados* (2). De él nacen "la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida" (3). La sensibilidad no está ya gobernada con firmeza y nos inclina a la irreflexión, a la agitación febril y estéril, a procurarse egoístamente todo aquello que agrada, a huir de lo que cuesta algún esfuerzo, a la apatía e indolencia y al decaimiento; por donde podemos echar de ver que la voluntad ha perdido su energía y vigor (4).

Es cosa clara que *la propia voluntad*, que, por definición, es algo opuesto a la voluntad divina, es la fuente de donde dimanan todos los pecados; y es sumamente peligrosa, porque es capaz de corromperlo todo; aun lo mejor que hay en nosotros se vuelve malo cuando aquélla se entromete, porque se pone como fin, en vez de subordinarlo todo a Dios. Si el Señor la ve en el ayuno, en un sacrificio o en cualquier otra obra aparentemente buena, al momento rechaza todas estas cosas, por ver en ellas pretendidas obras divinas hechas por soberbia y para hacerse notar. La propia voluntad nace, pues, del amor propio o el egoís-

(1) I, II, q. 17, a. 7: "Ratio præst irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, sed principatu politico, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio."

(2) I, II, q. 77, a. 4: "Inordinatus amor sui est causa omnis peccati."

(3) *Ibid.*, a. 5.

(4) Cosas todas que son como *enfermedades de la voluntad*, si bien no son enfermedades propiamente dichas, como lo creen ciertos médicos materialistas al hablar de la *abulia*. La voluntad es una facultad de orden espiritual o inmaterial, y por eso no es centro de enfermedades como las que afectan a nuestro organismo, por ej., a los centros nerviosos. Mas ciertas enfermedades de tales centros hacen muy difícil el funcionamiento de la voluntad, así como otras anomalías suprimen las condiciones requeridas por parte de la imaginación para las funciones de la razón, y producen confusión mental o ideas fijas y aun la locura.

mo; es un amor propio refinado que todo lo quiere dirigir.

A propósito del amor propio o el egoísmo, caben dos errores contrarios entre sí: el utilitarismo y el quietismo. *El utilitarismo* teórico o práctico no ve un mal en el egoísmo, sino una fuerza que es preciso gobernar. Esta doctrina que reduce la virtud a un asunto como otro cualquiera, equivale a la supresión lisa y llana de la moral; reduce a lo útil y deleitable el bien honesto, objeto de la virtud y del deber, y que debe ser estimado en sí mismo y más que nosotros mismos, independientemente de las ventajas y el placer que de él se sigan: "Haz lo que debes, pase lo que pase." El utilitarismo práctico conduce a la soberbia, que nos inclina a hacernos *centro* de todos los que nos rodean; es el apetito desordenado de dominación, manifiesto u oculto.

Por otro lado, *el quietismo* (1) pretendió reprobar todo amor interesado, aun el de la recompensa eterna, como si fuera un desorden la esperanza cristiana, por ser menos perfecta que la caridad (2). Con pretexto de un absoluto desinterés, muchos quietistas cayeron en la pereza espiritual, que se despreocupa de la santificación y la salvación (3).

No hay por qué insistir en lo útil del pensamiento de la salvación y de la felicidad eterna, para trabajar en hacer mo-

(1) DENZINGER, nº 1226: "Anima non debet cogitare de præmio, de paradiso, nec de inferno, nec de morte, nec de æternitate, etc..." Ítem, nº 1232, 1337 y sig.

(2) Que equivalía a entender muy erróneamente el acto de esperanza cristiana; por él no subordinamos a Dios a nosotros mismos, sino que lo deseamos para nosotros sometiéndonos a Él, que es el fin último del acto de esperanza. Como muy bien lo enseña Cayetano, in II, II, q. 17, a. 5, nº 6: *Desidero Deum mihi (finaliter) propter Deum, et non propter me.* Mientras que cuando se trata de las cosas inferiores a mí, como de una fruta, etc., las deseo para mí y por mí; las subordino a mí como a su fin. En cambio, por el acto de esperanza me subordino a Dios (último *fin* de este acto). Tal subordinación se hace más perfecta por la caridad, que me hace amar eficazmente a Dios *formalmente por él mismo*, y más que a mí, al buscar su gloria y la extensión de su reino.

(3) Santo Tomás, II, II, q. 19, a. 6, distigue muy claramente un amor de sí que es condenable, y otro que no lo es. "*El amor de sí propio*, dice, puede concebirse de tres maneras con respecto a la caridad: 1º: *Es contrario a la caridad*, cuando uno pone su último fin en el amor de su propio bien (anteponiéndolo a Dios). 2º: *Está incluido en la caridad*, cuando el hombre se ama por Dios y en Dios (para glorificarle aquí y en la eternidad). 3º: *Se distingue de la caridad sin serle contrario*, cuando alguien se ama considerando for-

rir en nosotros ese radical defecto de nuestra voluntad, que es el amor propio desordenado. De él dijo San Agustín (1): "*Dos amores han levantado dos ciudades: el propio amor llevado hasta el desprecio de Dios, la ciudad de la tierra; el amor de Dios hasta el menosprecio de uno mismo, la ciudad de Dios. La una se gloría en sí misma, la otra en el Señor. Una pide su gloria a los hombres, la otra pone su gloria más alta en Dios, presente en su conciencia.* Una, en la soberbia de su gloria, camina con la cabeza levantada; la otra dice a Dios: *Gloria mea, exaltans caput meum:* Vos sois mi gloria y por vos se levanta mi cabeza. La primera, en sus triunfos, se deja llevar de la pasión de dominación. Ésta nos muestra a sus ciudadanos, unidos en la caridad, sirviéndose los unos a los otros; gobernantes que miran por sus súbditos, súbditos obedientes a sus superiores. La primera, en sus príncipes, ama su propia fuerza. Ésta dice a Dios: Señor, mi única fortaleza, siempre os amaré." Seguiríamos de buena gana citando continuamente a San Agustín (2).

Necesarias son la purificación a fondo y la cristiana educación de la voluntad para el total desarraigo del amor propio desordenado; para esto es muy bueno aquilatar la caridad, "que une el hombre a Dios, a fin de que ya no viva para sí, sino para Dios: *ut homo non sibi vivat, sed Deo*" (3).

malmente su propio bien, sin poner, no obstante, su fin último en ese bien"; por ejemplo, si nos amamos naturalmente sin que por eso nos alejemos de Dios, ni desobedezcamos a su ley.

Hay que tener en cuenta que para Santo Tomás, I, q. 60, a. 5, toda criatura está *naturalmente inclinada a amar más que a sí misma a Dios autor de su naturaleza,* que la conserva en la existencia, así como la mano se expone al peligro para defender el cuerpo. Mas esta inclinación natural a amar a Dios más que a sí mismo, se halla atenuada en el hombre por el pecado original y por los pecados personales.

(1) *De Civitate Dei,* l. XIV, c. XXVIII.

(2) Páginas como ésta hacen pensar que con frecuencia, en San Agustín, la contemplación infusa dirigía desde arriba el razonamiento, necesario a la exposición escrita o hablada de la verdad divina.

(3) Santo Tomás, II, II, q. 17, a. 6 ad 3. Ítem II, II, q. 83, a. 9: "Prima petitio ponitur *sanctificetur nomen tuum* per quam petimus gloriam Dei. Secunda vero ponitur *adveniat regnum tuum* per quam petimus ad gloriam regni ejus pervenire." Y nos es lícito desear la vida eterna, por el acto de esperanza, como nuestro supremo bien, y por el acto de caridad, para dar gloria a Dios eternamente. Cf. Cayetano, in II, II, q. 23, a. 1, nº 2.

El egoísmo es a modo de cáncer de la voluntad, que la va minando día a día, mientras que la gracia santificante debería ser como poderosa raíz que se adentrara más y más en el suelo, para sorber el jugo nutritivo de fecundante savia; no echemos en olvido el valor de la gracia habitual, llamada "gracia de las virtudes y de los dones", porque de ella derivan, en gran parte, los principios próximos de los actos meritorios. No olvidemos tampoco que nuestra voluntad centuplica sus energías, si posee en alto grado las virtudes de justicia, penitencia, religión, esperanza y caridad.

El autor de la *Imitación*, l. III, c. XXVII, describe así el desordenado amor de sí mismo: "Hijo, conviene darlo todo por todo y no ser nada en ti mismo. Has de saber que el amor propio te daña más que todo el mundo... Si tu amor fuere puro, sencillo y bien ordenado, estarás libre de todas las cosas.

"No codicies lo que no te conviene tener. Ni quieras tener cosa que te pueda impedir y quitar la libertad interior. Maravilla es que no te encomiendes a mí de lo profundo de tu corazón, con todo lo que puedes tener o desear... ¿Por qué te fatigas con superfluos cuidados? Sujétate a mi voluntad, y no sentirás daño alguno. Si buscas esto o aquello y quieres estar aquí o allí por tu provecho y propia voluntad, nunca tendrás quietud, ni estarás libre de cuidados: porque en todas las cosas hay algún defecto, y en cada lugar habrá quien te ofenda."

El mismo libro de la *Imitación*, l. III, c. LIV, dice así, a propósito de los diversos movimientos de la naturaleza herida, aun después del bautismo: "La naturaleza es astuta, y a muchos atrae, enreda y engaña; y siempre se pone a sí por fin principal (1)... La naturaleza no quiere morir de buena

(1) Santo Tomás, dice asimismo, I, II, q. 109, a. 2: "In statu naturæ corruptæ etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia... Potest tamen aliquod bonum particulare agere, sicut ædificare domum, plantare vineas et alia hujusmodi." *Ibid.*, a. 3: "In statu naturæ corruptæ homo... deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quæ *propter corruptionem naturae sequi-*

gana, ni quiere ser apremiada, ni vencida, ni de grado sujeta... La naturaleza trabaja por su propio interés y tiene la mira a la ganancia que le puede venir... De buena gana recibe la honra y la reverencia... Teme la confusión y el desprecio... La naturaleza procura tener cosas curiosas y hermosas y aborrece las viles y groseras... Mira lo temporal y gózase en las ganancias terrenas, y enójase por una palabra injuriosa... La naturaleza es codiciosa, y de mejor gana toma que da, y ama las cosas propias y particulares... Gloríase del noble lugar y del gran linaje; sigue el apetito de los poderosos; lisonjea a los ricos... La naturaleza luego se queja de la necesidad y del trabajo; desea oír cosas nuevas y ser conocida y hacer aquello de donde le proceda la alabanza y fama...

"Mas la gracia enseña a recoger los sentidos, a evitar el contento y pompa vana, a esconder humildemente las cosas maravillosas y dignas de alabar, y a buscar en todas las cosas y en toda ciencia fruto provechoso, alabanza y honra de Dios. Esta gracia es una lumbre sobrenatural, y un singularísimo don de Dios, y propiamente una señal de los escogidos, y una prenda de la salud eterna que levanta al hombre de lo terreno a amar lo celestial, y de carnal le hace espiritual. Así cuanto más apremiada y vencida es la naturaleza, tanto le es infundida mayor gracia; y cada día es reformado el hombre interior, según la imagen de Dios, con nuevas visitaciones."

Santa Catalina de Sena, en su *Diálogo*, c. LI, expone maravillosamente *los efectos del amor propio:* "No puede el alma", dice, "vivir privada de amor; siempre tiene que amar alguna cosa... Mas el amor desordenado de sí mismo conduce al menosprecio de la virtud... *Este amor oscurece y encoge la mirada de la inteligencia,* que deja de ver claro y sólo se mueve en una falsa claridad. La luz con que, en adelante, la inteligencia ve todas las cosas, es un engañoso brillo del bien, falso placer al cual se inclina ahora el amor... *De él no*

tur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei." III, q. 69, a. 3: Aun después del bautismo quedan la concupiscencia y las demás heridas en vías de cicatrización, lo cual es ocasión de lucha y de merecimientos.

saca el alma otro fruto que soberbia e impaciencia (1).

Se lee en el mismo *Diálogo*, c. CXXII: "El amor propio ha emponzoñado al mundo y al cuerpo místico de la Santa Iglesia; ha cubierto de silvestres y fétidas plantas el jardín de la Esposa." El amor propio nos hace *injustos para con Dios*, al cual dejamos de tributar la gloria debida, *y para con las almas*, a las que privamos de bienes que les son necesarios para vivir. Finalmente el amor propio, que trastorna en el alma el orden establecido por Dios, *conduce a la turbación, al decaimiento, a la discordia, y hace perder totalmente la paz*, que es la tranquilidad en el orden, y que, en verdad, sólo se encuentra en aquellos que aman a Dios más que a sí mismos y sobre todas las cosas.

En parecidos términos se expresa Taulero, cuando trata de la necesidad de purgar a fondo la voluntad (2).

La purificación de la voluntad mediante el progreso en el amor de Dios

¿Cómo devolver a la voluntad, débil y viciada, la energía para el bien, la verdadera *fortaleza* con que le sea dado hacer frente a la pereza espiritual, y a esa otra enfermedad que se oculta bajo apariencias de energía, y se llama soberbia? Ante todo es preciso recordar la armonía que existió en el estado de justicia original, en el cual, mientras la voluntad se mantuvo *dócil y conforme con la de Dios*, pudo, con la gracia divina, tener a raya sus pasiones y evitar cualquier desvío que la llevara al desorden y a desertar del deber.

Para que las energías espirituales se vayan renovando, hemos de esforzarnos por que la voluntad sea más y más dócil a la voluntad de Dios, que nos dará sus gracias en abun-

(1) Santo Tomás, I, II, q. 58, a. 5, había notado igualmente, siguiendo a Aristóteles, que cada uno juzga que tal fin le conviene según las disposiciones subjetivas de su voluntad y de su sensibilidad: "*Qualis unusquisque est* (secundum affectum) *talis finis videtur ei conveniens.*" El soberbio encuentra muy bien aquello que satisface su orgullo; y el humilde, lo que le conserva en su humildad.

(2) Cf. *Sermones de Tauler;* véase especialmente t. I, p. 71-82, Introducción teológica del P. Et. Hugueny, O. P., e *ibid.*, t. I, p. 217, 235, 249, 287, 335, 340. (Trad. de Hugueny, Théry y Corin.)

dancia, con las que nos será posible ir adelante en el camino de la perfección.

La educación de la voluntad la realizamos cuando progresamos en las virtudes, que siempre han de ser su ornamento mejor: *virtud de justicia*, que da a cada uno lo que merece; *de religión*, que tributa a Dios el culto debido; *de penitencia*, que repara la injuria del pecado; *de obediencia* a los superiores; *de veracidad* y lealtad; y sobre todo *la virtud de caridad* o amor de Dios y del prójimo [1].

Miradas las cosas desde este plano superior, la energía de voluntad de un Napoleón parece nonada, comparada con la del sublime mendigo que se llamó Benito José Labre, o al lado de la del humildísimo Cura de Ars. En los primeros siglos, la voluntad de las vírgenes cristianas, Inés y Cecilia, poseía fortaleza mucho más excelsa que la de sus verdugos.

En la práctica de cualquiera de las virtudes, la sumisión a la divina voluntad se funda en *la abnegación de la propia*, es decir de la voluntad que no está conforme con la de Dios. Sólo *el espíritu de sacrificio*, que aniquila en nuestras almas el amor propio desordenado, es capaz de asegurar el primer lugar al amor de Dios y de traernos la paz interior. No es posible ser dueños de esa profunda paz del alma sin espíritu de sacrificio. Por eso decía Nuestro Señor: "*Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo*" [2]; "*Si el grano de trigo, después de echado en la tierra, no muere, queda infecundo; pero si muere, produce mucho fruto... El que ama desordenadamente su alma, la perderá; mas el que la aborrece en este mundo, la conserva para la vida eterna*" [3]. Fundados en ese espíritu de sacrificio y abnegación, hemos de estar dispuestos a abandonarlo todo y someternos a la voluntad de Dios. Y hemos de decir con el Salmista: "*Paratum cor meum, Deus, paratum cor meum:* Presto está mi corazón, Señor" (Salm. CVII, 2). Como San Pablo en el momento de su conversión, hemos de orar cada día: "*Domine, quid me vis facere?* ¿Qué queréis de mí, Señor?" (Act., XI, 6).

(1) Santo Tomás trata largamente de cada una de estas virtudes y de los vicios opuestos en II, II; puédese sacar de ahí un profundo estudio sobre la educación de la voluntad; porque todas estas virtudes, adquiridas o infusas, tienen su asiento en esta facultad.
(2) Mat., XVI, 24.
(3) Joan., XII, 25.

¿Esta purgación de la voluntad, que hace desaparecer el egoísmo y el amor propio, *ofrece dificultades?* Para algunas personas, y a consecuencia de sus faltas reiteradas, es sumamente difícil; e imposible para todos, faltando el auxilio divino. Pues sólo el amor de Dios, fruto de la gracia, puede triunfar del amor propio y hacerlo desaparecer. Mas si este amor de Dios va en aumento, hácese fácil lo que antes era imposible. Por eso dijo Nuestro Señor: "*Suave es mi yugo, y mi carga liviana*" (Mat., XI, 30).

La mortificación de la voluntad queda grandemente facilitada en la vida religiosa, por la práctica de la obediencia que rectifica y fortalece considerablemente la voluntad, haciéndola, día a día, más conforme con la divina voluntad que se nos manifiesta en la regla y las órdenes de los superiores.

Para conseguir esta rectificación y fortaleza, menester es *obrar guiados por profunda convicción de fe cristiana* y no por el propio espíritu, que cambia de su primer estado según las circunstancias, y está a la opinión ajena. Después de maduro examen delante de Dios, y haber orado para pedir su gracia, hemos de *obrar con decisión*, cumpliendo nuestro deber y lo que sea más conforme con la divina voluntad. La vida es corta y no tenemos más que una; no hay que perderla, pues, en naderías. Además, *firme y constantemente*, y *con espíritu de continuidad*, hemos de desear aquello que comprendemos ser nuestro deber. Así se da de mano a las fluctuaciones veleidosas que unas a otras se contradicen, y a las desatinadas violencias y brusquedades. La verdadera fortaleza de voluntad es tranquila, ecuánime y perseverante; no se desconcierta por el fracaso del momento, ni por las heridas recibidas. Sólo puede uno considerarse vencido cuando abandona la lucha. Mas aquel que por el Señor se esfuerza, en él y no en sí mismo pone toda su confianza.

Y en fin de cuentas, sólo es esforzada la voluntad que busca apoyo, no en un obstinado orgullo personal, sino en Dios y en su divina gracia. Si con humildad, confianza y perseverancia solicitamos las gracias necesarias para santificarnos y alcanzar la salvación, infaliblemente nos las dará el Señor, en virtud de su promesa: "*Pedid y recibiréis, buscad y encontraréis, llamad y se os abrirá*" (Mat., VII, 7). La verdadera fortaleza de la voluntad, efecto de la divina gracia, la obtenemos por la oración sincera y humilde, confiada y

perseverante [1]. En ella consiste la verdadera educación sobrenatural de la voluntad. Y la oración es la fortaleza de nuestra debilidad. Lo cual hacía decir a San Pablo: "*Lo puedo todo en aquel que me conforta*" (Filip., IV, 13). Que es lo que habrá de repetir todo aquel que se vea en el trance de sufrir el martirio antes que renegar de su fe cristiana. *Dios no manda jamás lo imposible*, y da a quien se la pide, la gracia de perseverar en medio de las más terribles pruebas. Así se fortifica la voluntad, con aquella divina fortaleza a la que se refiere el Salmista: "*Dominus fortitudo mea.*" Así con la gracia divina, participa la humana voluntad del poder del mismo Dios, y *queda libre* del amor propio, y del peso que sobre ella ejercen las cosas que de Dios la alejan y le son impedimento para ser de él completamente. Así *la abnegación y el espíritu de sacrificio son la vía segurísima que nos une a Dios*, en la que el divino amor triunfa definitivamente de aquel otro amor de nosotros mismos y de cualquier egoísmo. Quien posea el santo aborrecimiento de sí propio y de la soberbia, puede hacer cuenta que ha salvado su alma eternamente, y goza de una paz y unión tal con el Señor, que, ya en esta vida, gusta por anticipado de las delicias del cielo.

Espíritu de desasimiento

Acerca de la perfecta abnegación de la voluntad, trae San Juan de la Cruz muy linda doctrina en la *Subida del Monte Carmelo*, l. III, c. XV y siguientes. Nos muestra el camino más directo para llegar a subidísima perfección, y enseña cómo la austeridad de *la vía estrecha* conduce como por la mano a la suavidad de la divina unión. Si no echamos en olvido la grandeza del fin perseguido, no nos sonará a exageración el alto grado de abnegación que el santo exige. Nadie que pretenda realizar la ascensión de una montaña, puede echarse atrás ante las primeras dificultades; no ignora que es imprescindible mucha energía y se ejercita de antemano. Lo mismo acontece al que quiere escalar la cumbre de la perfección.

Vamos a hacer un resumen de la doctrina de San Juan de

(1) Santo Tomás., II, II, q. 83, a. 2 y a. 16.

la Cruz acerca del desasimiento de los bienes externos, de los del espíritu y de los del corazón; en una palabra, de todo lo que no es Dios y su divina voluntad.

Deber nuestro es desasirnos de los bienes exteriores, riquezas y honores. "*Divitiæ, si affluunt, nolite cor apponere*: Si abundaren las riquezas, no pongáis en ellas el corazón" (Salm. LXI, 11).

Que es lo que dice San Pablo: (I Cor., VII, 31): "El tiempo es breve;. . . lo que resta es, que los que gozan sean como los que no gozan, *y los que usan de este mundo, como los que no le usan;* porque pasa la figura de este mundo." Aun los que efectivamente no practican el consejo de pobreza evangélica han de poseer su espíritu, si pretenden aspirar a la perfección.

Debemos desasirnos de *los bienes del cuerpo*, de la hermosura y aun de la salud; sería gran aberración estimarla más que la unión a Dios. En realidad estamos más apegados a la salud de lo que pensamos; si nos fuera arrebatada irremediablemente, sería para nosotros un verdadero sacrificio, que sin embargo un día acaso se nos ha de pedir. Todo pasará como una flor que se marchita.

Hemos de evitar *cualquier complacencia en las virtudes* que pudiéramos tener; lo contrario sería vanidad y acaso menosprecio del prójimo; el cristiano ha de tener en mucha estima las virtudes, no como un bien propio sino en cuanto le llevan a Dios.

Si nos aconteciere recibir *consolaciones* en la oración, no nos es lícito detenernos en ellas con complacencia y satisfacción; sería convertir un excelente medio de acercarnos a Dios en obstáculo que no nos dejaría llegar a él; sería demorarnos egoístamente en cosa creada y convertir el medio en fin. Entraríamos de esa manera por los caminos de la soberbia espiritual y de las ilusiones (1). No es oro todo lo que brilla, y no hay que confundir el verdadero diamante con el falso. Acordémonos de las palabras del Salvador: "Buscad primero el reino de Dios y todo lo demás (aquello que sea útil al alma y aun al cuerpo) se os dará por añadidura."

Esto nos da a entender que la adversidad nos es muy prove-

(1) *Subida del Monte Carmelo*, l. III, c. XXX, XXXII.

chosa para librarnos de las ilusiones y hacernos volver al camino verdadero.

Si alguno, en fin, recibiere *gracias extraordinarias*, tal como el don de profecía, no ha de gozarse vanamente en tal favor divino, sino vivir con gran desasimiento de ellas, acordándose de las palabras de San Pablo (I Cor., XIII, 1): "*Si hablare con lenguas de hombres y de ángeles, y no tuviere caridad, hecho soy como el metal o la campana que suena.*" Nuestro Señor dijo también a los apóstoles (Luc., x, 19): "*No os queráis gozar porque los demonios se os sujetan, sino porque vuestros nombres están escritos en el libro de la vida*" (1).

San Juan de la Cruz escribió a propósito de la elocuencia (2): "De donde por más alta que sea la doctrina que predica, y por más esmerada la retórica y subido el estilo con que va vestida, no hace de suyo ordinariamente más provecho que tuviere de espíritu... Porque aunque es verdad que el buen estilo y acciones y subida doctrina y buen lenguaje mueven y hacen más efecto acompañado de buen espíritu; pero sin él, aunque da sabor y gusto el sermón al sentido y al entendimiento, muy poco o nada de jugo pega a la voluntad. Porque comúnmente se queda tan floja y remisa como antes para obrar, aunque haya dicho maravillas maravillosamente dichas, que sólo sirven para deleitar el oído... Porque aunque hayan dicho maravillas, luego se olvidan, como no pegaron fuego en la voluntad. Porque demás de que de suyo no hace mucho fruto, aquella presa que hace el sentido en el gusto de la tal doctrina, impide que no pase al espíritu... " De ahí la necesidad en el predicador de poner gran pureza de intención para que su palabra produzca frutos de vida que duren para la eternidad. Para lo cual es preciso que viva su alma de *espíritu de inmolación* o de sacrificio, que dé el primer lugar al amor de Dios y de las almas en Dios.

El fruto de la purificación de la voluntad es *la paz*, la tranquilidad en el orden en que queda establecida el alma para con Dios y el prójimo. Esta paz no es siempre gozo y contento, pero tiende a ser cada vez más profunda y pura y a

(1) *Subida del Monte Carmelo*, l. III, c. XXIX.
(2) *Ibid.*, c. XLIV.

irradiarse en las almas más desasosegadas, dándoles lumbre de vida. Que es lo que dijo Nuestro Señor: "Bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios." Y lo darán a conocer a otros y harán que le amen.

A fin de que lo dicho nos lleve a conclusiones prácticas, debe cada uno, al hacer el examen, preguntarse: *¿el espíritu de abnegación aumenta o disminuye en mí?* Y si echáramos de ver que aun la más mínima mortificación falta en nosotros, no nos hagamos ilusiones; sería eso señal de que tampoco existe, ni poco ni mucho, la mortificación interior, y de que en nuestra alma ha desaparecido la tendencia a la perfección, y en tal caso somos sal que ha perdido el gusto y la virtud.

Recordemos una vez más que "*en el camino de Dios, el que no avanza, retrocede*". ¿Y a qué se reduciría una vida religiosa o sacerdotal en la que fuera dado verificar que el movimiento de ascenso va en disminución constante, como el de una piedra lanzada al aire? El progreso *uniformemente retardado* pronto va seguido del retroceso. Preciso es pues, sobre todo en la vida del religioso y del sacerdote, que el progreso siga un ritmo *uniformemente acelerado,* semejante al de la piedra que baja hacia la tierra que la atrae. Porque las almas deben *apresurarse tanto más* hacia Dios, cuanto se acercan más a él y son por él más fuertemente atraídas (1).

Supliquemos a Nuestro Señor: "Dame a conocer, Señor, los obstáculos que mi obstinación opone a la labor de la gracia en mí; muéstramelos para que yo los conozca perfectamente. Dame la gracia de saberlos evitar; y si en hacerlo así fuere negligente, hacedlos desaparecer vos mismo, Señor, aunque en ello me hagáis sufrir reciamente. No quiero amar sino a vos, Señor, el único necesario; haced que mi vida sea aquí abajo, como un principio de la vida eterna."

Quien acomodare su vida a los términos de esta oración, mucho adelantaría, y sus progresos apuntados quedarían en

(1) SANTO TOMÁS, *in Epist. ad Hebr.*, x, 25: "Motus naturalis quanto plus accedit ad terminum, *magis intenditur.* Contrarium est de motu violento (v. g. lapidis sursum projecti). Gratia autem inclinat in modum naturæ. Ergo qui sunt in gratia, *quanto plus accedunt ad finem plus debent crescere.*" *Item,* I II, q. 35, a. 6. "Omnis motus naturalis intensior est in fine."

el libro de la vida; muchas cruces le enviaría seguramente el Señor, pero más le servirían de ayuda que de peso, como al pájaro las alas. Esto queda confirmado por lo que dice la *Imitación*, l. II, c. XII, 5: "Si de buena voluntad llevas la cruz, ella te llevará al fin deseado, en donde será el fin de padecer, aunque aquí no lo sea." Éste es el camino real para llegar al reino de Dios y entrar en posesión de él.

CAPÍTULO UNDÉCIMO

REMEDIOS PARA CURAR LA SOBERBIA

Para completar lo que hemos dicho acerca de la purificación activa de la inteligencia y la voluntad, debemos tratar más en particular del remedio de dos espirituales dolencias que podrían ser la muerte del alma: la soberbia y la pereza espiritual.

Veremos primero en qué consiste la soberbia en general, en oposición a las virtudes de humildad y magnanimidad, para examinar después las diversas formas de ese vicio y sus remedios.

VERDADERA NATURALEZA DE LA SOBERBIA

Para conocer a fondo la naturaleza de la soberbia, diremos en primer lugar que es un *pecado del espíritu*, menos vergonzoso en sí y menos degradante, pero más grave, dice Santo Tomás (1), que el pecado carnal, porque aleja más de Dios. El pecado de la carne no tiene lugar en el demonio, que está irremediablemente perdido por la soberbia. La Escritura repite muchas veces que "*la soberbia es el origen de todo pecado*" (2), porque destruye la humilde sumisión y obediencia que la criatura debe a Dios. El primer pecado del primer hombre fué un pecado de soberbia (3): el deseo de la ciencia del bien y del mal (4), para guiar, solo, sus pasos y sacudir el yugo de la obediencia. Para Santo Tomás (5), la soberbia es más que un pecado capital, es la fuente de todos ellos, particularmente de la vanagloria, que es uno de sus primeros efectos.

Se engañan muchos, prácticamente al menos, acerca de la verdadera naturaleza de la soberbia, y, en consecuencia, aprueban, sin pretenderlo, la falsa humildad, que es una forma de

(1) I, II, q. 73, a. 5.
(2) Eccli., x, 15.
(3) I, II, q. 84, a. 2; 89, a. 3, ad 2 y q. 163, a. 1.
(4) Génesis, III, 5-6.
(5) II, II, q. 162, a. 8, ad 1.

soberbia oculta, más peligrosa que la manifiesta, que fácilmente cae en el ridículo.

La dificultad en precisar con exactitud la verdadera naturaleza de la soberbia radica en que, no solamente se opone a *la humildad*, sino también a *la magnanimidad*, que a veces se confunde con ella (1). Hemos de cuidarnos mucho de no confundir la magnanimidad de los demás con la soberbia, ni nuestra propia pusilanimidad y timidez con la verdadera humildad. No pocas veces necesitaríamos la inspiración del don de consejo para poder discernir estas cosas, para comprender cómo el alma verdaderamente humilde debe ser magnánima, y ver qué es lo que distingue la falsa, de la verdadera humildad. Los jansenistas vieron falta de humildad en el deseo de comulgar frecuentemente.

Santo Tomás, que fué muy humilde y magnánimo, fija muy acertadamente la exacta definición de estas dos virtudes, que han de ir siempre juntas, y de los vicios contrarios. Define así la soberbia: *El amor desordenado de la propia excelencia.* El soberbio pretende, efectivamente, parecer más de lo que es en realidad. Hay mucha falsedad en su vida. Este desordenado amor de la propia excelencia reside en la parte de la sensibilidad que se llama *la irascible*, en cuanto se relaciona con los bienes sensibles; por ejemplo, en aquel que se enorgullece de sus fuerzas físicas. O reside *en la voluntad*, cuando se trata de bienes de orden suprasensible, tales como la soberbia intelectual y espiritual. Este pecado de la voluntad se funda en una desmedida consideración y exagerado aprecio de los propios méritos y de los defectos ajenos, que exageramos para alzarnos sobre los demás.

Tal amor de la propia excelencia es *desordenado* en cuanto está en oposición con la recta razón y la ley divina. Es contrario a la humilde sumisión de la criatura imperfecta y pecadora ante la santidad y grandeza de Dios. Es cosa muy diferente del legítimo deseo de empresas extraordinarias, pero acomodadas a nuestra vocación. Un soldado de corazón magnánimo puede y debe desear la victoria de su país, sin que se le pueda tachar de orgulloso. Mientras el soberbio desea sin moderación la propia excelencia, el magnánimo se sacrifica por una causa grande, superior a él, y de antemano

(1) *Ibid.*, a. 1.

da por buenas todas las humillaciones, con tal de conseguir aquello que para él no es sino el cumplimiento del deber.

La soberbia es pues, como dice San Agustín (1), un descaminado y torcido amor de grandezas; nos inclina a imitar a Dios, pero al revés, no consintiendo que los demás se equiparen a nosotros y pretendiendo imponerles nuestra voluntad, en vez de vivir en unión con todos en humilde acatamiento de la ley y querer divinos (2).

La soberbia se opone así más directamente a la humildad que a la magnanimidad; al revés de la pusilanimidad, que se opone sobre todo a la grandeza de alma.

Además, mientras que la humildad y la magnanimidad son virtudes conexas que se completan y equilibran como los dos arcos de una ojiva, la soberbia y la pusilanimidad son dos vicios contrarios, al igual que la temeridad y la cobardía.

Por lo dicho se echa de ver que la soberbia es un velo que nos tapa los ojos del espíritu, y nos impide ver la verdad, sobre todo en lo que atañe a la grandeza de Dios y a la excelencia de los que son más que nosotros. Nos quita la docilidad en dejarnos dar lecciones, y sólo nos permite aceptar normas de vida después de haberlas discutido. *La soberbia arruina y tuerce nuestra vida,* como se arruina la cuerda de un reloj. No nos deja pedir luz a Dios, que oculta la verdad a los soberbios; y nos aleja del conocimiento afectivo de las divinas verdades, y de la contemplación a la que se acerca el hombre por el camino de la humildad. De ahí las palabras del Salvador: "Te doy gracias, Padre mío, porque has escondido estas cosas a los sabios y prudentes, y las has revelado a los humildes." Lo que más aparta de la contemplación de las cosas divinas es la soberbia de espíritu. Por eso dice San Pablo: "*Scientia inflat, caritas autem aedificat.*"

Diferentes modos de soberbia

San Gregorio enumera (3) diversos grados de soberbia: creer que uno tiene por sí mismo aquello que ha recibido

(1) *Ciudad de Dios*, l. XIX, c. XIII: "Superbia est perversæ celsitudinis appetitus."
(2) *Ibid.*, l. XIX, c. XII.
(3) *Moralia*, XXIII, c. V.

de Dios; creer que se es merecedor de lo que gratuitamente se ha recibido; atribuirse un bien que no se posee, por ejemplo, una gran ciencia que por ninguna parte aparece; pretender ser preferido a los demás y menospreciarlos.

No es cosa común, dejarse el hombre extraviar por la soberbia, hasta el extremo de negar la existencia de Dios y decir: "Ni Dios, ni superior", rehusando explícitamente someterse a Él, como Lucifer, o rechazando la autoridad de la Iglesia, como los herejes formales. Reconocemos *en teoría* a Dios, que es nuestro primer principio, el solo grande, y al cual debemos obediencia. Mas *en la práctica* acontécenos estimarnos desmesuradamente, como si fuéramos los autores de las buenas partes que hay en nosotros; y en ellas nos complacemos echando en olvido la dependencia en que estamos del autor de todo bien, natural y sobrenatural. No es cosa rara poder adivinar una especie de pelagianismo práctico en hombres que en forma alguna lo son en teoría.

Estos tales exageran sus cualidades personales, cerrando los ojos para no ver sus defectos; y acaban por considerar una gran prenda lo que no es sino una desviación del espíritu: se persuaden, por ejemplo, de que tienen espíritu amplio y generoso porque hacen poco caso de las menudas obligaciones de cada día; olvidando que para ser fiel en lo mucho, hay que comenzar por serlo en lo poco. Y llegan por ese camino a preferirse a los demás injustamente, a rebajar sus cualidades y a creerse mejores que algunos que les son infinitamente superiores.

Estas faltas de soberbia, veniales muchas veces, pueden llegar a ser mortales si nos arrastran a cometer acciones gravemente reprobables.

San Bernardo (1) enumera diferentes manifestaciones progresivas de la soberbia: curiosidad, frivolidad de espíritu, alegría necia y fuera de lugar, jactancia, singularidad, arrogancia, presunción, no reconocer los propios yerros, disimular las faltas en la confesión, rebelión, libertad desenfrenada, hábito de pecar hasta el desprecio de Dios.

Diversas maneras de soberbia son también enorgullecerse del nacimiento, de las riquezas, de las cualidades físicas,

(1) *De gradibus humilitatis*, c. x.

de la propia ciencia, y de la piedad o de lo que parece ser tal.

La soberbia espiritual arrastra a algunos hombres de estudio a no aceptar la tradicional interpretación de los dogmas, a rebajarlos o modificarlos para armonizarlos con lo que ellos llaman exigencias del espíritu. En otros se manifiesta la soberbia por tan excesivo apego al propio juicio, que se niegan a escuchar las razones de la opinión contraria. Algunos, en fin, que teóricamente están en la verdad, tanto se complacen en tener razón, tan pagados están de su ciencia, que sus almas están como saturadas y sin lugar para dar cabida a la luz que Dios les enviaría en la oración.

Escribía San Pablo a los Corintios: "*Jam saturati estis: estáis ya satisfechos y sin lugar para más*" (1). Al verlos tan pagados de sí mismos, hubiérase dicho que habían ya llegado a la plena realeza mesiánica, que sólo conseguirán los fieles en la eterna bienaventuranza.

Si un alma está *llena y pagada de sí misma*, ¿cómo podría recibir los dones superiores que el Señor puede y quisiera darle para mejorarla y salvarla? Por ahí se echa de ver que la soberbia espiritual, aun en aquellos que teóricamente tienen razón, es formidable obstáculo a la gracia de contemplación y unión con Dios. Es verdaderamente una venda que tapa los ojos (2) y los ciega.

No es pues pequeño obstáculo para la perfección la soberbia espiritual. San Juan de la Cruz lo ha notado así en *Noche oscura*, l. I, c. II, a propósito de los principiantes:

(1) I Cor., IV, 8.

(2) Santa Catalina de Sena dice en su *Diálogo* que la soberbia oscurece el conocimiento de la verdad, se nutre de amor propio, es enemiga de la obediencia, y que su médula es la impaciencia. En el c. CXXVIII escribe: "Oh maldita soberbia, fundada en el amor propio, ¡cuánto oscureces la mente de aquellos a quienes dominas! Creen los tales amarse con ternura sin igual, y no ven cuán crueles son consigo mismos... Ciéganse en su pobreza y ruindad. No echan de ver que han perdido la riqueza de la virtud, y que se han despeñado de las alturas de la gracia cayendo en el pecado mortal. Piensan ver, mas están ciegos, porque ni se conocen ni me conocen a mí." Verdaderamente es la soberbia como una venda en los ojos del espíritu. Es por lo menos como un cristal ahumado que no deja ver las cosas sino a través de su negrura. Así falsea los juicios de la mente.

"Como estos principiantes se sienten tan fervorosos y diligentes en las cosas espirituales y ejercicios devotos, de esta prosperidad (aunque es verdad que las cosas santas de suyo humillan) por su imperfección les nace muchas veces cierto ramo de soberbia oculta, de donde vienen a tener alguna satisfacción de sus obras y de sí mismos. Y de aquí también les nace cierta gana algo vana, y a veces muy vana, de hablar de cosas espirituales delante de otros, y aun a veces de enseñarlas más que de aprenderlas, y condenan en su corazón a otros cuando no los ven con la manera de devoción que ellos querrían, y aun a veces lo dicen de palabra, pareciéndose en esto al fariseo que se jactaba alabando a Dios sobre las obras que hacía, y despreciando al publicano (Luc., XVIII, 11) ...Miran la motica en el ojo de su hermano, y no consideran la viga que está en el suyo.

"A veces también, cuando sus maestros espirituales no les aprueban su espíritu y modo de proceder... juzgan que no les entienden el espíritu, o que ellos no son espirituales... A veces hacen muestras exteriores de movimientos, suspiros y otras ceremonias... Muchos quieren preceder y privar con los confesores, y de aquí les nacen mil envidias e inquietudes. Tienen empacho en decir sus pecados desnudos, porque no los tengan sus confesores en menos, y vanlos coloreando porque no parezcan tan malos, lo cual más es irse a excusar que a acusar. Y a veces buscan otro confesor para decir lo malo. Otras veces se entristecen demasiado de verse caer en sus faltas, pensando que ya habían de ser santos, y se enojan contra sí mismos con impaciencia, lo cual es otra imperfección."

Defectos que nacen de la soberbia

Los principales defectos que provienen de la soberbia son presunción, ambición y vanagloria.

La presunción es el deseo y esperanza desordenada de hacer cosas más allá de sus fuerzas (1). Créese uno capaz de estudiar y resolver las cuestiones más dificultosas, y con precipitación propone la solución de los más arduos problemas. Se considera con luces sobradas para guiarse solo sin consul-

(1) II, II, q. 130, a. 1.

tar a un director. En vez de levantar el edificio de su vida sobre la humildad, la renuncia de sí y la fidelidad a las cosas pequeñas, se complace demasiado en hablar de magnanimidad, de celo apostólico, y aspira sin sosiego a escalar los más altos grados de oración, saltándose las etapas intermedias y olvidando que todavía anda en los principios, y que su voluntad es débil aún y está llena de egoísmo. Se trata de un alma llena de sí, y es preciso que se vaya vaciando de muchas cosas para llenarse de Dios y poder hacer bien a los demás.

De ahí deriva *la ambición*, de varias maneras: como uno presume demasiado de sus fuerzas y se juzga sobre los demás, luego pretende *dominarlos*, imponerles las propias ideas y doctrina y no parar hasta gobernarlos. Santo Tomás [1] dice que la ambición se echa de ver en que los tales buscan los empleos de lucimiento, que están muy lejos de merecer, y en que los buscan por la propia gloria y no por la de Dios o el bien de las almas. ¡Cuántos enredos, solicitaciones e intrigas no inspira la ambición en todas partes! [2]

La soberbia conduce así a *la vanagloria*, es decir a querer ser *por sí mismo* estimado, dejando de atribuir este honor a Dios, fuente de todo bien, y queriendo muchas veces ser estimado por cosas de nonada. Sería el caso del pedante que se complace en hacer ostentación de ciencia y demuestra que sólo sabe de niñerías y cosas sin importancia [3].

Muchos defectos engendra la vanidad [4]: *la jactancia*, que fácilmente hace caer en el ridículo; *la hipocresía*, que bajo capa de virtud oculta el vicio; *la pertinacia*, la contención o acrimonia al defender la propia opinión, de la cual se sigue *la discordia*, así como *la desobediencia* y acerbas críticas contra los superiores.

Por ahí se echa de ver que la soberbia, si no se la reprime, puede acarrear efectos desastrosos. ¡Qué de discordias, odios y guerras han nacido del orgullo y la soberbia! Con razón se ha dicho que ese vicio es el mayor enemigo de la perfección, por ser la fuente de gran número de pecados, y porque nos priva de muchísimas gracias y méritos delante del Señor. "*Dios*", dice la Escritura, "*da su gracia a los humildes y re-*

(1) II, II, q. 131, a. 1.
(2) BOSSUET, *Sermon sur l'ambition.*
(3) SANTO TOMÁS, II, II, q. 132, a. 1, 2, 3.
(4) *Ibid.*, a. 5.

siste a los soberbios" (1). Y Nuestro Señor dice de los fariseos, que oran y dan limosnas para ser vistos de los hombres: "*Ésos han recibido ya su recompensa*" (2), y ya no tienen derecho a esperarla del Padre Celestial, puesto que han obrado mirándose a sí mismos y no a Dios. Finalmente, una vida dominada por la soberbia lleva en sí deplorable esterilidad, que hace temer por la misma salvación eterna, si no se acude con el remedio prontamente.

Cómo se ha de sanar de la soberbia

El principal remedio contra la soberbia es reconocer prácticamente la grandeza de Dios. Como lo proclamó en el cielo el Arcángel San Miguel: "*Quis ut Deus? ¿Quién como Dios?*" Él solo es grande, y la fuente de todo bien natural y sobrenatural. "*Sin mí,* dice el Señor, *no podéis nada*" en orden a la salvación (Joan, IV, 5). San Pablo añade: "*¿Quién es el que te da la ventaja sobre los otros? ¿O qué cosa tienes que no la hayas recibido? Y si lo que tienes lo has recibido, ¿de qué te jactas como si no lo hubieras recibido?*" (I Cor., IV, 7.) "No somos suficientes por nosotros mismos para concebir algún buen pensamiento, como de nosotros mismos" (II Cor., III, 5).

Santo Tomás dice también: "*Puesto que el amor que Dios nos tiene es causa de todo bien, ninguno sería mejor que su vecino si no fuera porque es de Dios más amado*" (3). ¿Y por qué gloriarnos entonces del bien natural o sobrenatural que hay en nosotros, como si no lo hubiéramos recibido, como si nos perteneciera en propiedad, y no fuera ordenado a glorificar a Dios? "*Pues él es el que opera en nosotros, no sólo el querer, sino el ejecutar*" (Filip., II, 13).

Remedio de la soberbia es el repetirnos a menudo que no existimos por nosotros mismos, que hemos sido sacados de la nada por un acto de puro amor de Dios, que aun continúa

(1) Sant., IV, 6.
(2) Mat., VI, 1, 2.
(3) I, q. 20, a. 3: "Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri." Que es el principio de predilección, que virtualmente encierra todo el tratado de la predestinación y el de la gracia.

libremente manteniéndonos en la existencia, sin lo cual luego volveríamos a la nada. Y si la gracia inunda nuestras almas, es porque Jesucristo las rescató con su sangre preciosísima.

Remedio de la soberbia es también recordar que hay en nosotros algo muy inferior a la misma nada: *el desorden del pecado* y sus consecuencias. Como pecadores, somos acreedores *al desprecio* y a todas las humillaciones. Así lo creyeron los santos, y por cierto que iban en esto menos errados que nosotros.

¿Cómo gloriarnos, en fin, de nuestros *méritos,* como si de nosotros únicamente procedieran? Si la gracia habitual y la gracia actual no residieran en nosotros para ayudarnos, seríamos incapaces del más pequeño acto meritorio. Dice San Agustín: "*Dios corona sus propias gracias, cuando corona nuestros méritos.*"

Mas es imprescindible que tal convicción no quede en el terreno teórico, sino que sea práctica e inspire todos nuestros actos.

Como dice la *Imitación de Cristo,* l. I, c. II: "Ciertamente el rústico humilde que sirve a Dios es muy superior al soberbio filósofo, que olvidándose de sí mismo contempla el curso de los astros. El que bien se conoce, tiénese por vil, y no se deleita en las humanas alabanzas... Los eruditos gustan de ser vistos y tenidos por sabios... Si quieres aprender y saber algo provechosamente, procura ser desconocido y tenido en nada... Si vieres que otro peca manifiestamente o comete culpas graves, no por esto debes juzgarte mejor que él; porque no sabes hasta cuándo podrás perseverar en el bien. Todos somos frágiles, mas a nadie tengas por más frágil que a ti mismo."

En el mismo libro I, c. VII, se lee: "No te avergüences de servir a los demás, ni de parecer pobre en este mundo por amor de Jesucristo... No confíes en tu ciencia... sino en la gracia de *Dios, que ayuda a los humildes y humilla a los presuntuosos*... No te tengas por mejor que los demás; no sea que valgas menos a los ojos de Dios, que sabe lo que hay en el hombre... Frecuentemente lo que agrada a los hombres, desagrada a Dios... El humilde goza de continua paz:

la envidia y la ira emponzoñan a menudo el corazón del soberbio."

Y en el libro II, c. II: "Dios protege y libra al humilde, ama al humilde y le consuela; le prodiga sus gracias... y le descubre sus secretos; le atrae dulcemente a sí y le convida."

Para alcanzar esta humildad de espíritu y de corazón, necesaria es una profunda purificación; la que nosotros podamos imponernos, no basta; preciso es que la acompañe otra *purificación pasiva*, por la gracia y luz de los dones del Espíritu Santo, que dé en tierra con nuestra soberbia, haga caer las escamas de nuestros ojos, nos muestre el fondo de fragilidad y miseria que en nosotros subsiste, la utilidad de la adversidad y la humillación, y nos haga finalmente clamar al Señor: Gracias, Señor, por haberme humillado; que así he aprendido tus mandamientos: "*Bonum mihi quia humiliasti me: ut discam justificationes tuas*" (Salm., CXVIII, 71). "Bueno es que de vez en cuando suframos algunos pesares y contratiempos... Bueno es que algunas veces experimentemos contradicciones, que se piense mal o poco favorablemente de nosotros... Con frecuencia contribuye esto a hacernos humildes y a defendernos de la vanagloria" (*Imitación*, l. I, c. XII). En la adversidad es donde se nos da a entender lo que realmente somos, y la gran necesidad que tenemos del socorro divino: Quien no ha sido probado, ¿qué es lo que puede saber? (Eccli., XXXIV, 9).

Cuando esta purificación haya tenido lugar, la soberbia y sus consecuencias se dejarán sentir menos en nosotros. Y en lugar de dejarnos llevar a tener *envidia* de aquellos que natural o sobrenaturalmente están mejor dotados que nosotros, nos acordaremos de que, como lo nota San Pablo, la mano no ha de sentir envidia de los ojos, antes se ha de alegrar de que los ojos vean en beneficio de la misma mano. Asimismo, en el cuerpo místico de Cristo, lejos de dejarse arrastrar a la envidia, las almas han de *gozarse santamente* con las buenas prendas que vean en sus prójimos; porque, aun sin poseerlas, se benefician con ellas, y han de sentirse dichosas de todo lo que a la gloria de Dios concurre y al mayor bien de las almas. Cuando esto se ha conseguido, la venda de la soberbia cae de los ojos, y la mirada del espíritu vuelve a encontrar la sencillez y penetración que le permiten entrar en la vida íntima de Dios.

CAPÍTULO DUODÉCIMO

REMEDIOS CONTRA LA PEREZA ESPIRITUAL O ACIDIA

Entre los pecados capitales, hay uno que se opone directamente al amor de Dios y al gozo que se sigue a la generosidad en su servicio: es la pereza espiritual, llamada, en latín, acidia. De ella nos vamos a ocupar ahora para completar así lo que hemos dicho acerca de la purificación activa de la voluntad y hacer resaltar con exactitud las muchas y graves confusiones en que, sobre esta materia, han incurrido los quietistas.

Veamos en primer lugar en qué consiste la pereza espiritual; luego, su gravedad, y, en fin, los remedios de esta enfermedad (1).

¿QUÉ ES LA PEREZA ESPIRITUAL O ACIDIA?

La pereza en general, *pigritia*, es una repugnancia voluntaria y culpable al trabajo, y, como consecuencia, tendencia a la ociosidad, o al menos a la negligencia, a la pusilanimidad (2), que se opone a la generosidad o magnanimidad.

No se trata de la languidez o decaimiento en las acciones, que proviene de un defectuoso estado de salud, sino de una mala disposición de la voluntad y de la sensibilidad, que hace que tengamos miedo del esfuerzo y nos neguemos a realizarlo, que huyamos la fatiga y nos procuremos un *dolce far niente*. Hase dicho muchas veces que el perezoso es un parásito que vive a expensas de los demás, tranquilo como una marmota mientras no se le moleste en su ociosidad, pero fiero y de malísimo humor, si alguien pretende hacerle trabajar. Este vicio comienza por la flojedad y negligencia en el tra-

(1) Santo Tomás, II, II, q. 35; *de Malo*, q. II. San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, l. I, c. VII.
(2) II, II, q. 133, a. 2.

bajo, y se va haciendo notar por el alejamiento progresivo de toda tarea seria, corporal o del espíritu.

Cuando la pereza se relaciona con el cumplimiento de los deberes religiosos, necesarios a la santificación, llámase *acidia* (1). Y es una tristeza de mal género, opuesta al gozo espiritual, que es consecuencia del amor de Dios. Es cierto disgusto de las cosas espirituales, que hace que las cumplamos con negligencia, las abreviemos o las omitamos por fútiles razones. La acidia es el principio de la tibieza.

Tal tristeza, radicalmente contraria a la de la contrición, nos deprime y vuelve el alma pesada como el plomo, no dejándola reaccionar como debiera. Cáese luego en un gran disgusto voluntario de las cosas espirituales, juzgándolas exigentes en demasía, difíciles y trabajosas. Mientras que la devoción, que es la presteza de la voluntad en el servicio divino, eleva el alma, la pereza espiritual la abruma y llena de pesadez, y acabaría por hacerle insoportable el yugo del Señor y hacerle volver las espaldas a la luz divina que nos recuerda nuestros deberes. Como dice San Agustín, "*oculis ægris odiosa lux, quæ puris est amabilis*", la luz tan amable a los ojos puros y sanos, vuélvese odiosa y dolorosa para los ojos enfermos, que no la pueden soportar.

Es evidente que esta agobiadora tristeza que sigue a la negligencia, y este disgusto, que cuando menos indirectamente es voluntario, son completamente diferentes de la sequedad, sensible o espiritual, la cual, en las pruebas que envía el Señor, viene siempre acompañada de un gran pesar de los pecados, del temor de ofender a Dios, de un vivo anhelo de perfección y de no pequeño deseo de soledad, recogimiento y oración de simple mirada.

San Juan de la Cruz dice (2) que, en esta purgación o purificación de los sentidos, "no se halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, ni tampoco en alguna de las cosas creadas, porque, como pone Dios al alma en esta oscura noche a fin de enjugarle y purgarle el apetito sensitivo, en ninguna

(1) *Acidia de acedior,* sufrir con impaciencia, amargarse, por culpa propia, por falta de esfuerzo en el bien.

(2) SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche obscura*, l. I, c. IX.

cosa le deja engolosinar ni hallar sabor. Y en esto se conoce muy probablemente que esta sequedad y sinsabor no proviene ni de pecados, ni de imperfecciones nuevamente cometidas... Y en esto se ve que no sale de flojedad y tibieza este sinsabor y sequedad; porque de razón de la tibieza es no se le dar mucho, ni tener solicitud interior por las cosas de Dios... La que es sólo sequedad purgativa, tiene consigo *ordinaria solicitud* con cuidado y pena, como digo, de que no sirve a Dios... Cuando es puro humor, todo se va en disgusto y estrago del natural, sin estos deseos de servir a Dios que tiene la sequedad purgativa, con la cual, aunque la parte sensitiva está muy caída, floja y flaca para obrar, por el poco gusto que halla, el espíritu, empero, está pronto y fuerte."

En otros términos, esta divina prueba consiste únicamente en la privación de la devoción accidental, pero no de la sustancial, que es la voluntad generosa y pronta en el servicio de Dios (1). Por el contrario, la pereza espiritual o acidia es *la privación de esa sustancial devoción* y el disgusto de las cosas espirituales, por el esfuerzo y abnegación que exigen.

Mientras que en la prueba divina a que nos referimos, siente el alma pena no pequeña de las distracciones y se esfuerza en disminuir su número, en el estado de pereza espiritual les da acogida y se deja fácilmente llevar a pensamientos inútiles, sin reaccionar contra ellos; bien pronto las distracciones más o menos voluntarias invaden casi completamente la oración; se suprime el examen de conciencia que resulta pesado, y se llega a no tener cuenta con las faltas, y así se comienza a rodar cada vez más de prisa por la pendiente de la tibieza. Cáese en la anemia espiritual, y poco a poco van despertando las concupiscencias con los pecados que engendran.

El confundir la pereza espiritual con la prueba de sequedad que envía Dios a veces, ha sido una de los principales errores de los quietistas. Así es como fueron condenadas estas dos proposiciones de Molinos: "El disgusto de las cosas espirituales es bueno; por él queda el alma purificada y libre del amor propio." "Cuando un alma interior siente repugnancia por la meditación discursiva acerca de Dios y de

(1) II, II, q. 82, a. 1.

las virtudes, cuando permanece fría y no siente ningún fervor, todo esto es buena señal" ([1]). Estas proposiciones fueron condenadas como mal sonantes y peligrosas en la práctica. Es cosa cierta, en efecto, que el disgusto de las cosas espirituales no es bueno, antes malo, y aun pecado si es voluntario, sea directa, sea indirectamente, como efecto de la negligencia. San Pablo escribe a los Romanos, XII, 1, 11: "*Ahora pues, hermanos, os ruego encarecidamente por la misericordia de Dios, que le ofrezcáis vuestros cuerpos como una hostia viva, santa y agradable a sus ojos... Amaos recíprocamente con ternura y caridad fraternal: procurando anticiparos unos a otros en las señales de honor y deferencia. No seáis flojos en cumplir vuestro deber. Sed fervorosos de espíritu, acordándoos que al Señor es a quien servís. Alegraos con la esperanza del premio; sed sufridos en la tribulación: en la oración continuos.*" ¡Cuánto distan estas palabras del quietismo de Molinos!

Confundió éste la pereza espiritual, la acidia, con la aridez y sequedad de las pruebas divinas, sin echar de ver que el alma que sufre bien estas pruebas, lejos de dejarse dominar por la pereza, arde en vivísimos deseos de Dios y de la perfección, conservando así lo más sustancial de la devoción que es la buena voluntad, en ausencia de la devoción sensible de la que se ve privada. Molinos confundió la repugnancia sensible, que es involuntaria, por las cosas divinas, con ese otro disgusto más o menos voluntario y culpable, por ser consecuencia de la pereza y negligencia.

San Juan de la Cruz describe la pereza espiritual en la *Noche oscura*, l. 1, c. VII, cuando habla de las imperfecciones de los principiantes: "También acerca de la acidia espiritual suelen tener tedio en las cosas que son las más espirituales, y huyen de ellas como son aquellas que contradicen al gusto sensible. Porque como ellos están tan saboreados en las cosas espirituales, en no hallando sabor en ellas les fastidian. Porque si una vez no hallaron en la oración la satisfacción que pedía su gusto (porque en fin conviene que se le quite Dios para probarlos), no querrían

([1]) DENZINGER, nº 1248-1249.

volver a ella; o a veces la dejan, o van de mala gana. Y así por esta acidia posponen el camino de perfección (que es el de la negación de la voluntad y gusto por Dios) al gusto y sabor de la voluntad, a la cual en esta manera andan ellos por satisfacer más que a la de Dios. *Y muchos de éstos querrían que quisiese Dios lo que ellos quieren, y se entristecen de querer lo que quiere Dios,* con repugnancia de acomodar su voluntad a la de Dios... Éstos también tienen tedio cuando les mandan lo que no tiene gusto para ellos. Éstos, porque se andan al regalo y sabor del espíritu, son muy flojos para la fortaleza y trabajo de la perfección, hechos semejantes a los que se crían en regalo, que huyen con tristeza de toda cosa áspera y *offéndense de la cruz, en que están los deleites del espíritu;* y en las cosas más espirituales, más tedio tienen, porque como ellos pretenden andar en las cosas espirituales a sus anchuras y gusto de la voluntad, háceles gran tristeza y repugnancia entrar por el camino estrecho, que dice Cristo, de la vida" (Mat., VII, 14).

Algunos que abandonan la oración para disimular esta acidia, dicen: "Preciso es sacrificar las dulzuras de la oración a la austeridad del estudio" o del trabajo. Si estas palabras fueran dichas por un alma generosa y bien intencionada, querrían decir: "Preciso es sacrificar las dulzuras de la oración, sobre todo de la oración sensible, a la austeridad del estudio o del trabajo dedicado a la santificación de las almas." Pero si las pronuncia alguno que ha perdido del todo la verdadera devoción, ya no tienen ese sentido, porque ese tal en ninguna forma sacrifica consuelos que en la oración no encuentra; sólo pretende disimular la pereza espiritual bajo pretexto de ocupaciones exteriores en las que se busca a sí mismo. Abandona pues el trabajo interior por pereza, y nada más. Es evidente que nunca se ha de sacrificar la verdadera contemplación y la unión con Dios por el estudio que les está subordinado, ya que obrar así sería sacrificar el fin a los medios. Además, el estudio que no va inspirado por el amor de Dios y de las almas sería totalmente estéril en el orden espiritual. En fin, cuando se dice "preciso es sacrificar los consuelos de la oración a la austeridad del trabajo", preténdese olvidar que la oración es seca y árida con frecuencia. Por esta razón es más difícil conducir las almas a verdadera vida de oración, profunda y perseveran-

te, que hacer que lean las novedades que en librería van apareciendo, y comentarlas. Esto fatiga menos que lo primero. No es raro, en fin, que la pereza espiritual tenga su raíz en la demasiada actividad natural, en la que uno encuentra demasiada satisfacción y propia complacencia, en lugar de dirigirla toda a la gloria de Dios y bien de las almas.

Gravedad de este mal y sus consecuencias

Cuando la pereza espiritual llega al extremo de hacer a un lado los deberes religiosos esenciales para nuestra salud y santificación, es pecado grave; cuando por ejemplo se omite la misa del domingo (1). Si hace que omitamos, sin razón, actos religiosos de menor importancia, el pecado será sólo venial; mas si no se combate tal negligencia, no tarda ésta en agravarse y hacernos caer en un verdadero estado de tibieza y relajación espiritual. Este estado es una especie de anemia moral, en que las malas y desordenadas aficiones vanse despertando poco a poco, se van haciendo dueñas del campo; lo cual se echa de ver en abundantes pecados veniales deliberados, que abren el camino a los más graves, de la misma manera que la anemia corporal prepara la invasión de gérmenes patógenos que nos acarrean graves enfermedades.

La pereza espiritual o acidia, como lo prueban San Gregorio (2) y Santo Tomás (3), es aún pecado grave y capital, principio de otros muchos. ¿Por qué? Porque el hombre va tras los alivios y consuelos corporales a fin de escapar de la tristeza y disgusto que las cosas espirituales le inspiran, por las fatigas y renuncias a que obligan. Como dice Aristóteles (4), "nadie puede permanecer mucho tiempo en la tristeza, privado de toda alegría", y así, el que por su propia negligencia se priva del goce espiritual, no tarda en entregarse a los inferiores y sensuales.

(1) II, II, q. 35, a. 3. Santo Tomás dice también en *De Malo*, q. XI, a. 3, ad 6: "Quod homo *delectetur de Deo*, hoc cadit sub præcepto, sicut et quod homo Deum diligat, quia delectatio amorem sequitur."

(2) *Moralia*, XXXI, c. XVII.

(3) II, II, q. 35, a. 4.

(4) *Ética*, l. VIII, c. V.

Por ese motivo, el disgusto por las cosas espirituales y del trabajo en la santificación, pecado que directamente se opone al amor de Dios y al gozo santo que de él nace, trae desastrosas consecuencias. Cuando la vida deja de elevarse hacia Dios, luego cae en la tristeza que apesadumbra al alma. Y de ahí nacen, dice San Gregorio *(loc. cit.)*, *la malicia*, que no es solamente debilidad, *el rencor* al prójimo, *la pusilanimidad* ante el deber, *el desaliento*, *el entumecimiento espiritual* hasta el olvido de los preceptos, y finalmente *la disipación* del espíritu que *busca las cosas prohibidas* (*malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, evagatio mentis circa illicita*). Este interés por las cosas prohibidas se hace patente en la exteriorización de la vida, en la curiosidad, en la charlatanería, en la inquietud, en la instabilidad y en la estéril agitación (1). Por ahí se llega a la ceguera del espíritu y a la progresiva debilitación de la voluntad.

Resbalando por esta pendiente, muchos perdieron de vista la grandeza de la vocación cristiana, olvidáronse de las promesas que hicieron a Dios y entraron por el camino descendente, ancho y holgado al principio, pero que luego se estrecha más y más; mientras que la vía ascendente, estrecha y angosta a los principios, vase luego ensanchando más y más, hasta hacerse inmensa como el mismo Dios al cual conduce.

San Juan de la Cruz dice a este propósito en la *Subida del Monte Carmelo*, l. III, c. XXI: "La tibieza y flojedad de espíritu suele llegar a tanto, que tenga tedio grande y tristeza en las cosas de Dios, hasta venirlas a aborrecer."

REMEDIOS CONTRA LA PEREZA ESPIRITUAL

Notó Casiano (2) que la experiencia enseña que la victoria sobre la pereza espiritual se obtiene, no huyendo de ella, sino haciéndole frente. Santo Tomás (3) dice a este propósito: "Habemos de huir siempre del pecado, mas cuanto a la tentación que a él nos lleva, unas veces debemos huir

(1) II, II, q. 35, a. 4, ad 3.
(2) *De instit. monasteriorum*, l. X. c. últ.
(3) II, II, q. 35, a. 1, ad 4.

y otras ofrecerle resistencia. Se ha de emprender la huída cuando el pensar constantemente en ella aumenta el peligro; en la lujuria, por ejemplo. Conviene por el contrario resistir a la tentación, cuando el pensar detenidamente en el objeto que la provoca, ayuda a alejar el peligro que precisamente nace de no considerarlo bien. Tal es el caso de la pereza espiritual o acidia, porque *cuanto pensamos más en los bienes espirituales, más nos agradan*, y más de prisa desaparece el tedio que el conocerlos superficialmente provocaba."

Venceremos, pues, la pereza espiritual mediante un verdadero amor de Dios y por una *profunda devoción de la voluntad*, que no hemos de dejar extinguirse a pesar de la sequedad en la sensibilidad. También nos servirá de gran ayuda la continua consideración de los bienes eternos que Dios nos tiene prometidos.

Y para dar con este espíritu de fe y esta decisión, nos es preciso tener gran generosidad en el amor de Dios e *imponernos cada día algunos sacrificios precisamente en la materia en que nos veamos más flojos e imperfectos.* En este negocio, sólo el primer paso se hace cuesta arriba. Después de una semana de esfuerzo, la cosa es ya más fácil, por ejemplo levantarse a una hora fija y mostrarse amable con los demás. Uno de los remedios de la tibieza, y en este punto todos los autores están de acuerdo, es *la franqueza consigo mismo y con el confesor*, un serio examen diario de conciencia, y *la práctica asidua de los deberes religiosos* junto con los deberes de estado, la fidelidad a la oración y el ofrecimiento que cada mañana debemos hacer a Dios de las acciones del día. Y ya que son tan pocas las cosas que podemos ofrecer a Dios, ofrezcámosle con frecuencia la preciosísima sangre de Jesús y los actos interiores de oblación siempre vivos en su Corazón. Dichosas las almas que renuevan tal ofrecimiento cada vez que oyen sonar la hora, y las que lo hacen a perpetuidad, con la intención de que el instante que pasa se confunda con el eterno momento que no pasará jamás.

Algunos sacrificios hechos cada día serán gran parte a dar a nuestra vida espiritual tonalidad y vigor. Y así volverá paso a paso el fervor fundamental y la presteza de la voluntad en el servicio de Dios, aunque la devoción sensible esté ausente.

Para vencer la pereza espiritual y evitar que el alma ande divagando, es muy conveniente distribuir ordenadamente los actos de religión durante el día: fijar su tiempo al rezo del oficio divino, al santo rosario, etc. De igual manera, las almas interiores distribuyen la semana según los misterios de la fe: El domingo lo consagran a Dios, ofrendándose y dando gracias a la Santísima Trinidad. El lunes, al misterio de la Encarnación, recordando el *Ecce venio* de Jesús, y el *Ecce ancilla Domini* de María. El martes, a la vida oculta del Salvador. El miércoles, a su vida apostólica. El jueves, a meditar en la institución de la Eucaristía y del sacerdocio. El viernes, a la Pasión y a pedir amor a la Cruz. El sábado, a pensar en las glorias de María, en sus dolores y en su oficio de Medianera y Corredentora.

De este modo, en vez de perder el tiempo que huye, se lo gana y se gana la eternidad. Y poco a poco vase encontrando el gozo espiritual, de que habla San Pablo cuando escribe a los Filipenses, IV, 4: "*Vivid siempre alegres en el Señor. Vivid alegres, repito. Sea vuestra modestia patente a todos los hombres: el Señor está cerca. No os inquietéis por la solicitud de cosa alguna; mas en todo presentad a Dios vuestras peticiones por medio de la oración y de las plegarias, acompañadas de hacimiento de gracias. Y la paz de Dios, que sobrepuja a todo entendimiento, sea la guardia de vuestros corazones y de vuestros sentimientos, en Jesucristo.*"

CAPÍTULO DÉCIMOTERCERO

LA CONFESIÓN SACRAMENTAL

"Recibid el Espíritu Santo. Aquellos a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados."
(Joan., xx, 22-23.)

(Palabras de Jesús a sus apóstoles y a sus sucesores.)

Hemos visto que la purificación del alma es efecto de la mortificación de los sentidos, de la voluntad y el juicio propios, como también veremos que es un efecto de la oración; mas Dios, en su amor a estos pobres hijos suyos, ha puesto a nuestro alcance otros medios de purificación, fáciles y eficaces, que son los sacramentos; obran éstos por sí mismos, *ex opere operato*, y producen en el alma que a ellos se ha preparado con actos de fe y de amor, una gracia mucho más abundante que la que obtendría con esos mismos actos fuera del sacramento.

Sin embargo, aunque los sacramentos, por la virtud divina que encierran, posean eficacia propia, la gracia que producen varía *según las disposiciones* de quienes los reciben; cuanto son más perfectas, la gracia es más abundante; y la diferencia de disposición entre alma y alma es mucho mayor de lo que ordinariamente se piensa.

El sacramento de la penitencia es uno de los más preciosos medios de santificación; por eso se ha de evitar, al recibirlo, la rutina, que disminuiría sus efectos considerablemente

Vamos a ver el modo de prepararse para la confesión, cómo se ha de hacer y cuáles son sus frutos.

Cómo debemos prepararnos a la confesión

Para prepararse dignamente, se ha de examinar la conciencia y excitarse a la contrición.

El examen de conciencia exige tanto mayor cuidado cuanto el penitente cae en más faltas y conoce menos su interior. Por eso aquellos que cada día hacen su examen de conciencia, apenas tienen necesidad de él, ya que ese examen diario les basta para conocerse y para excitarse a la enmienda.

En cuanto a las personas espirituales que se confiesan a menudo y se cuidan de los pecados veniales deliberados, el examen de conciencia tampoco les pide mucho tiempo, como lo hace notar San Alfonso. Es conveniente preguntarse: ¿Qué cosas he hecho en esta semana que no las haya podido Dios escribir *en el libro de la vida?* ¿En qué actos he sido *de Dios*, y en cuáles *me he buscado a mí mismo*, dejándome llevar de mi temperamento, del egoísmo o de la soberbia? Mirando las cosas desde esa altura y pidiendo luz a Dios, fácilmente se obtiene la gracia de una mirada clara y penetrante sobre la propia vida.

Veamos por separado los pecados graves, los veniales más o menos deliberados y las faltas cometidas por fragilidad.

En cuanto a *los pecados mortales*, si un alma que tiende a la perfección tiene la desgracia de cometer algunos en un momento de debilidad, debe acusarlos sinceramente, con toda claridad, al principio de la confesión, sin pretender hacerlos pasar inadvertidos entre la multitud de pecados veniales; se ha de indicar el número, la especie, la causa, y sobre todo tener de ellos *perfecta contrición*, con *el firme propósito* de evitar para lo porvenir no sólo el pecado, sino las ocasiones y sus causas. También es necesario, después de absueltos, mantener en el corazón sincero deseo de *reparar* el mal, mediante la vida austera y un generoso amor. Nos ayudará a hacerlo así el recuerdo del apóstol San Pedro, cuando después de haber renegado de su Maestro, se humilló profundamente, pidió favor a la infinita misericordia y continuó sirviendo al Señor hasta el martirio.

Una falta grave aislada, cuando inmediatamente la confesamos y reparamos, apenas deja huella en el alma, que sin tardar puede emprender de nuevo su marcha adelante, sin tener que recorrer de nuevo las etapas anteriores. Como aquel que, al escalar una montaña, tropieza, pero se levanta en seguida y continúa sin desandar camino.

Respecto a las *faltas veniales deliberadas*, son serio obstáculo para la perfección, sobre todo si son frecuentes y se tiene apego a ellas. Son verdaderas enfermedades que debilitan al alma. "No dejes que el pecado se haga viejo en tu alma", decía el Señor a Santa Gertrudis; el pecado venial plenamente deliberado es como un veneno que se introduce en la corriente sanguínea, y que, sin producir la muerte instantánea, va minando lentamente el organismo.

Hemos de guardarnos bien, por ejemplo, de no mantener en el alma pequeños rencores, o apego al juicio propio y a la propia voluntad, o el hábito de los juicios temerarios, de la maledicencia, de los afectos naturales peligrosos, pues podrían ser un *lazo* que nos robaría la libertad de espíritu y nos impediría nuestra marcha hacia el Señor. Cuando deliberadamente negamos a Dios estos sacrificios que nos pide, entendamos que no tenemos derecho a esperar de él las gracias necesarias para aspirar a la perfección.

Nos debemos acusar, por consiguiente, de las faltas veniales *deliberadas* contrarias a la caridad, a la humildad, a la virtud de religión, etc., sobre todo de las que más nos humillan; y hemos de buscar con diligencia sus causas, haciendo firme propósito de poner remedio. Hacer lo contrario significa que está ausente de nosotros la tendencia real y efectiva a la perfección. Es éste un punto capital.

Hay otras faltas veniales *semideliberadas*, que cometemos con menos reflexión, y, en parte, por sorpresa e impulso natural, pero que la voluntad acepta con cierta complacencia. Vigilemos, sobre todo, si se repiten con frecuencia, pues nos deben dar a entender que el alma no lucha con decisión y que aun no está lista para rechazar todos los obstáculos que se oponen a la perfección.

Faltas de fragilidad, en cambio, son las que la pequeñez humana no puede evitar; la voluntad apenas toma parte en ellas; cede un momento, pero inmediatamente desaprueba su propia debilidad. Tales faltas apenas está en nuestra mano evitarlas del todo y constantemente; pero hemos de esforzarnos porque su número disminuya. No constituyen obstáculo serio para la perfección, porque son pronto reparadas. Sin embargo, es conveniente someterlas a la acción

purificadora del sacramento de la penitencia, por el que nuestra alma quedará más y más limpia (1).

En qué ha de consistir la confesión

La confesión hemos de hacerla con gran espíritu de fe, acordándonos que el confesor está en lugar de Nuestro Señor: y es *juez*, pues a modo de juicio se administra este sacramento: *Ego te absolvo*...; pero también es *padre espiritual y médico*, que con benevolencia nos da la medicina si claramente le exponemos nuestras dolencias.

No basta pues una vaga *acusación* que nada descubra al confesor, tal como ésta: he tenido distracciones en la oración. Se ha de decir: he estado distraído por negligencia en tal o cual ejercicio de piedad, por haberlo comenzado mal, sin ningún recogimiento, o por no haber combatido las distracciones originadas en un pequeño rencor, o en una afección sensible, o en el estudio. Se le deben recordar igualmente las resoluciones hechas anteriormente, y si se han cumplido o no. Así se evitará la rutina y la negligencia.

Sobre todo es necesario excitarse a la *contrición* y a los *buenos propósitos*. Para conseguirlo, hase de pensar en los verdaderos motivos de arrepentimiento, por parte de Dios

(1) La *imperfección* se distingue de las faltas de fragilidad porque sólo es una *menor generosidad* en el servicio de Dios y menor estima de los *consejos* evangélicos. Es el caso de aquel que teniendo cinco talentos, obra como si sólo tuviera dos, con un acto todavía meritorio, pero débil *(remissus)*, con conciencia más o menos clara de esta deficiencia. No se ha de confundir lo *menos bueno en sí* con lo *malo en sí*, ni lo que es *menos bueno para nosotros, hic et nunc*, con lo que sería claramente *un mal* para nosotros. El menor bien no es un mal, así como el menor mal no es un bien. Es evidente que nos hemos de guardar de confundir el bien y el mal (Cf. *Amour de Dieu et la croix de Jésus*, t. I, p. 360-389).

Mas aunque teóricamente sea fácil la distinción, prácticamente es difícil señalar dónde termina la menor generosidad, y dónde comienza la *negligencia y la pereza*. Además, un alma que de veras quiere tender a la perfección ha de tener en cuenta que, no solamente no le es lícito *descender*, sino que tampoco puede *disminuir su marcha ascensional*. Y aun le convendría *acelerarla*.

Además, la imperfección predispone al pecado venial, desde el momento que se deja de luchar con la energía que sería preciso contra las inclinaciones del egoísmo.

y de nosotros mismos. Se ha de pedir la gracia de comprender mejor, que el pecado, por ligero que sea, *ofende a Dios* y resiste a su divina voluntad; que es asimismo una *ingratitud* para con el más amoroso de los padres, ingratitud tanto más grave cuanto mayores beneficios hayamos recibido de su mano, y por la cual negamos a Dios una "alegría accidental" que no deberíamos dejar de darle. Nuestros pecados hicieron más amargo el cáliz que se ofreció a Nuestro Señor en Getsemaní; y podría repetirnos las palabras del Salmo LIV, 13: "Si me hubiera llenado de maldiciones un enemigo mío, habríalo yo sufrido con paciencia. Mas tú ¡oh hombre, que aparentabas ser otro yo, mi guía y mi amigo! Tú que juntamente conmigo tomabas el dulce alimento, que andábamos de compañía en la casa de Dios." Ése es el verdadero motivo de la contrición, si miramos a Dios.

Pero aun hay otro, si nos miramos a nosotros mismos: el pecado venial, aunque en sí no disminuye la caridad, quítale su fervor, su libertad de acción y su irradiación. Hace que la amistad divina sea menos íntima y menos activa. Perder la intimidad de un santo sería ya grave pérdida; pero *perder la de Dios*, es mucho mayor desgracia. Además el pecado venial, máxime si es deliberado, hace que vuelvan a brotar las malas inclinaciones, y por ahí nos dispone al pecado mortal; y en ciertas materias, la inclinación al placer puede muy fácilmente traspasar el límite que separa el pecado venial del mortal. He ahí otro motivo de sincera contrición.

Realizada así la confesión, sobre todo por la virtud de la absolución y por los consejos del sacerdote, es un poderoso medio de purificación y de adelantamiento.

Un ejemplo entre mil es aquel de la Beata Ángela de Foligno. Nos cuenta, al principio del libro de sus visiones e instrucciones, que, cuando por primera vez tuvo conocimiento de sus pecados, concibió tan gran temor que tembló con la idea de su condenación, lloró abundantemente, se ruborizó por primera vez, pero no se atrevió a confesarse y se acercó así a la santa comunión: "Con los pecados en el alma, dice, recibí el Cuerpo de Jesús. Por eso, día y noche, mi conciencia no me dejaba sosegar. Rogué a San Francisco que me hiciera encontrar el confesor que necesitaba, alguien que fuera capaz de comprenderme y a quien yo pudiera hablar... Por la mañana encontré en la iglesia de San Feli-

ciano a un religioso que predicaba. Después del sermón, quise confesarme con él. Así lo hice detenidamente, y recibí la absolución. Y no sentí ningún amor, sino amargura, vergüenza y dolor. Perseveré en la penitencia que me fué impuesta; y procuré satisfacer a la justicia, privada de todo consuelo y llena de amargura y dolor.

"Más tarde me fijé por primera vez en la divina misericordia; comprendí que ella me había librado del infierno y que a ella debía la gracia que estoy contando. Y recibí su primera iluminación; el dolor y las lágrimas redoblaron. Entonces me entregué a una severa penitencia...

"Ilustrada por esta luz, no vi en mí sino pecados, y comprendí claramente que había merecido el infierno... No tenía más consuelo que llorar. Una iluminación especial hízome ver mis pecados en toda su fealdad. Y así entendí que ofendiendo al Creador había ofendido a todas las criaturas... Poniendo por intercesora a la Santísima Virgen y a todos los santos, invoqué a la divina misericordia y, creyéndome morir, arrodillada pedí vivir... De repente creí venir sobre mí la compasión de todas las criaturas, la piedad de todos los santos. Y entonces recibí un gran don: era un ardentísimo fuego de amor y el poder orar como nunca lo había hecho... Recibí gran conocimiento de cómo Jesucristo había muerto por mis pecados. Comprendí de tal forma la gravedad de mis pecados, que *me di cuenta de que el autor de la crucifixión había sido yo*. Pero todavía no acababa de entender la inmensidad del beneficio de la cruz.

"Más tarde el Señor, en su bondad infinita, se me apareció muchas veces, tanto en el sueño como de día, puesto en la cruz, y me decía: «*Mira mis llagas, míralas*»; luego contaba los golpes de la flagelación y me decía: «*Estos azotes son por ti, por ti, por ti...*» Entonces pedía yo a la Virgen y a San Juan que me dieran sufrir los dolores de Jesucristo, al menos los que sufrieron ellos. Y me obtuvieron esta gracia; un día San Juan me los hizo padecer de tal manera, que puedo afirmar que ése ha sido uno de los días más terribles de mi vida". "Después, continúa, Dios escribió el *Padre nuestro* en mi corazón, insistiendo de tal modo en lo grande de su bondad y de mi indignidad, que me faltan las palabras para darlo a entender."

A través de esta profundísima contrición entró la Beata

Ángela en el camino de la santidad. Estas gracias extraordinarias han de movernos a prestar atención a la grandeza y excelencia de la ayuda que cada día nos ofrece Nuestro Señor, para que nunca nos detengamos en el camino que lleva al cielo.

Frutos que produce la confesión

Estos frutos son las virtudes de humildad y penitencia, pero sobre todo los que nacen de la absolución sacramental.

¿Qué acto de *humildad* más verdadero y más indispensable, que la sincera manifestación de los pecados cometidos? Ahí está el remedio del vicio de donde proceden todos los demás pecados, la soberbia. Por eso la herejía, que es fruto y efecto de esa soberbia, suprimió la confesión, como se ve en el protestantismo. La confesión humilde es ya el principio de la reparación de los pecados de soberbia.

El acto de *penitencia*, que es la contrición, deplora el pecado y lo desaprueba porque desagrada a Dios y nos aleja de él. Así el alma se convierte, es decir, vuélvese de nuevo al Señor, de quien se había alejado por el pecado mortal, y separado un tanto por el pecado venial. Y a él se acerca de nuevo y, por decirlo así, se arroja amorosa y confiadamente en los brazos de la misericordia.

Y lo más notable es que *la sangre de nuestro divino Salvador* se derrama sacramentalmente sobre nuestras almas, mediante la absolución. El protestante, después de haber cometido pecados que acaso atormentan su alma, nunca ha tenido el consuelo de oír al ministro de Dios decirle de parte suya, como final de ese juicio misericordioso: "*Ego te absolvo:* Yo te absuelvo de tus pecados." Ni la dicha de poder aplicarse a sí mismo aquellas palabras del Salvador a sus apóstoles: "*Les serán perdonados sus pecados a aquellos a quienes vosotros se los perdonareis*" (Joan., xx, 23). Por estas palabras, la sangre de Jesús derrámase sacramentalmente sobre nuestras almas por la absolución; y es como un bálsamo saludable que, juntando su eficacia a la de las virtudes de humildad y de penitencia, perdona los pecados, contribuye grandemente a obtenernos completa salud, y ayuda al alma a recobrar las fuerzas perdidas.

"Por la confesión", dice San Francisco de Sales (1), "no sólo recibís la absolución de los pecados veniales, sino también gran fortaleza para evitarlos en lo venidero, luz clarísima que os los haga ver dondequiera que se encuentren, y gracia abundante para reparar las pérdidas que os hubieran podido ocasionar".

Mas no debemos olvidar que los efectos de la absolución son siempre *proporcionados a las disposiciones* con que se recibe este sacramento. Como dice Santo Tomás (2), si uno que tenía cinco talentos y los ha perdido por el pecado mortal, no tiene sino la mínima contrición necesaria para que se le perdonen, este tal no vuelve a recobrar los méritos perdidos en el grado que antes poseía, mas acaso recobre tres talentos; si el arrepentimiento de sus faltas es más profundo, puede ser que se le restituyan los cinco talentos, y aun más; si hace un acto de fervorosa contrición sobrenatural, por ventura recibirá hasta diez. Tal parece haber sido la contrición de San Pedro después de haber renegado del divino Maestro.

Entre veinte personas que se confiesen, cada una recibe la gracia en distinta medida que las otras, porque en cada una ve Dios diferencias y modalidades en el fervor que nosotros no podríamos siquiera sospechar. Pues hay muchos grados en la humildad, en la contrición y en el amor de Dios y pureza de intención, que son como los diferentes grados de intensidad de una llama.

Idénticos principios se aplican a *la satisfacción sacramental*, cuyos efectos dependen del sacramento, como también del fervor con que se le da cumplimiento. La satisfacción sacramental tiene valor superior a la de cualquier otra fuera del sacramento, mas sus frutos son más o menos abundantes, según nuestra generosidad. Esta penitencia o satisfacción no la debemos dejar para más tarde, sino cumplirla cuanto antes, dando gracias al Señor por la absolución. La sangre

(1) *Vida devota,* II, 19.

(2) III, q. 89, a. 2: "Contingit, intensionem motus pœnitentis quandoque proportionatam esse majori gratiæ, quam fuerit illa, a qua cediderat per peccatum, quandoque autem æquali, quandoque vero minori. Et ideo pœnitens quandoque resurgit *in majori* gratia, quam prius habuerat, quandoque autem *in æquali*, quandoque etiam *in minori;* et eadem ratio est de virtutibus, quæ ex gratia consequuntur."

de Jesús ha corrido por nuestra alma, purificándola; pidámosle que no se borre en nosotros hasta la muerte. Sólo los santos conocían a fondo el valor de la sangre del Señor; gracia elevadísima es el saber penetrar, hasta sus profundidades, el misterio de la Redención.

Nos hemos de acusar, en fin, al menos en general, de las *faltas de la vida pasada*, pensando en las más graves, para tener más perfecta contrición y para que la aplicación de los méritos de Jesucristo a estos pecados ya perdonados, disminuya la pena temporal que ordinariamente queda sin saldar aun después de la absolución. Digamos con el Salmista (Salm. XVIII, 3): *Ab occultis meis munda me, Domine; Límpiame, Señor, de mis pecados ocultos.*

No cabe duda de que, hecha así, con espíritu de fe, la confesión es muy precioso medio de santificación. Dijo el Señor a Santa Verónica de Julianis: "Adelantarás en el camino de la perfección según los frutos que saques de este sacramento."

San Francisco de Sales, en un opúsculo sobre la *Práctica de la confesión ordinaria*, 4, dice: "Escuchad con atención... a fin de que oigáis en vuestro espíritu las palabras de la absolución que el mismo Salvador pronuncia desde el cielo... al mismo tiempo que, en nombre suyo, os absuelve aquí abajo el sacerdote." Y añade, *ibid.*, 9: "No hay naturaleza tan rebelde que, con la gracia de Dios, primero, y después con industria y diligencia, no pueda ser domeñada y sometida. Para conseguirlo, seguid las órdenes y directivas que os dé un celoso y prudente confesor."

Para terminar esta cuestión con el mismo San Francisco de Sales *(Avisos para la confesión*, XXX), notemos que la tristeza que acompaña a la verdadera contrición, es decir al aborrecimiento del mal, nunca es una tristeza enojosa o deprimente, antes es una tristeza santa que levanta el espíritu y ensancha el corazón por la oración y la esperanza, y lo trae a gran fervor; "es una tristeza que, en su mayor amargura, produce grandísima consolación, según el precepto del gran San Agustín: "*Que el penitente se entristezca siempre* (de sus faltas), *pero que se regocije en su tristeza* (1)."

(1) *Semper doleat pœnitens et de dolore gaudeat. De Pœnitencia*, c. XIII, citado por Santo Tomás, III, q. 84, a. 9, ad 2: "Utrum pœnitentia possit esse continua."

Si esta tristeza de la contrición posee *tanta dulzura*, señal es de que procede de *la caridad.* A mayor pena de los pecados, mayor certeza de amar a Dios. Es la buena tristeza que no es malhumorada ni melancólica, sino la compunción o vivo dolor de los pecados, dolor que lleva en sí encerrados los frutos del Espíritu Santo, que son la caridad, gozo, paz, longanimidad, mansedumbre, fe, modestia, continencia y castidad (Gál., v, 22).

CAPÍTULO DÉCIMOCUARTO

LA ASISTENCIA A LA SANTA MISA, FUENTE DE SANTIFICACIÓN

La santificación de nuestra alma está en la unión con Dios, unión de fe, de confianza y de amor. De ahí que uno de los principales medios de santificación sea el más excelso de los actos de la virtud de religión y del culto cristiano: la participación en el sacrificio de la Misa. La Santa Misa debe ser, cada mañana, para todas las almas interiores, la *fuente eminente* de la que desciendan y manen las gracias de que tanta necesidad tenemos durante el día; fuente de luz y calor, que, en el orden espiritual, sea para el alma lo que es la aurora para la naturaleza. Después de la noche y del sueño, que es imagen de la muerte, al levantarse el sol sobre el horizonte, la luz inunda la tierra, y todas las cosas vuelven a la vida. Si comprendiéramos a fondo el valor infinito de la misa cotidiana, veríamos que es a modo del nacimiento de un sol espiritual, que renueva, conserva y aumenta en nosotros la vida de la gracia, que es la vida eterna comenzada. Mas con frecuencia la costumbre de asistir a Misa, por falta de espíritu, degenera en rutina, y por eso no sacamos del santo sacrificio el provecho que deberíamos sacar.

La misa debe ser, pues, *el acto principal de cada día*, y en la vida de un cristiano, y, más, de un religioso, todos los demás actos no deberían ser sino el *acompañamiento* de aquél, sobre todo los actos de piedad y los pequeños sacrificios que hemos de ofrecer a Dios a lo largo de la jornada.

Trataremos aquí de estos tres puntos: 1º, de dónde nace el valor del sacrificio de la Misa; 2º, que sus efectos dependen de nuestras disposiciones interiores; 3º, cómo hemos de unirnos al sacrificio eucarístico.

La oblación siempre viviente en el corazón de Cristo

La excelencia del sacrificio de la Misa proviene, dice el Concilio de Trento (1), de que en sustancia es el mismo sacrificio de la Cruz, porque es *el mismo sacerdote* el que continúa ofreciéndose por sus ministros; y es *la misma víctima*, realmente presente en el altar, la que realmente se ofrece. Sólo es distinto el modo de ofrecerse: mientras que en la Cruz fué una inmolación cruenta, en la misa *la inmolación es sacramental* por la separación, no física, sino sacramental, del cuerpo y la sangre del Salvador, en virtud de la doble consagración. Así la sangre de Jesús, sin ser físicamente derramada, lo es sacramentalmente (2).

Esta sacramental inmolación es un *signo* (3) de la oblación interna de Jesús, a la cual nos debemos unir; es asimismo el recuerdo de la inmolación cruenta del Calvario. Aunque sólo sea sacramental, esta inmolación del Verbo de Dios hecho carne es *más expresiva* que la inmolación cruenta del cordero pascual y de todas las víctimas del Antiguo Testamento. Un signo o símbolo, en efecto, saca todo su valor de la grandeza de la cosa significada; la bandera que nos recuerda la patria, aunque sea de vulgarísimo lienzo, tiene a nuestros ojos más valor que el banderín de una compañía o la insignia de un oficial. Del mismo modo la cruenta inmolación de las víctimas del Antiguo Testamento, remota figura del sacrificio de la Cruz, sólo daba a entender los sentimientos interiores de los sacerdotes y fieles de la antigua Ley; mientras que la inmolación sacramental del Salvador en nuestros altares expresa sobre todo la *oblación interior* perenne y siempre renovada en el corazón de "*Cristo que no cesa de interceder por nosotros*" (Hebr., VII, 25).

Mas esta oblación, que es como el alma del sacrificio de la Misa, tiene *infinito valor*, porque trae su virtud de la persona divina del Verbo encarnado, principal sacerdote y víc-

(1) Sesión XXII, c. I y II.

(2) Del mismo modo la humanidad del Salvador permanece numéricamente la misma, pero después de la resurrección es *impasible*, mientras que antes estaba sujeta al dolor y a la muerte.

(3) "Sacrificium externum est *in genere signi*, ut signum interioris sacrificii."

tima, cuya inmolación se perpetúa bajo la forma sacramental.

San Juan Crisóstomo escribió: "Cuando veáis en el altar al ministro sagrado elevando hacia el cielo la hostia santa, no vayáis a creer que ese hombre es el (principal) verdadero sacerdote; antes, elevando vuestros pensamientos por encima de lo que los sentidos ven, considerad la mano de Jesús invisiblemente extendida (1)." El sacerdote que con nuestros ojos de carne contemplamos no es capaz de comprender toda la profundidad de este misterio, pero más arriba está la inteligencia y la voluntad de Jesús, sacerdote principal. Aunque el ministro no siempre sea lo que debiera ser, el sacerdote principal es infinitamente santo; aunque el ministro, por bueno que sea, pueda estar ligeramente distraído u ocupado en las exteriores ceremonias del sacrificio, sin llegar a su más íntimo sentido, hay alguien sobre él que nunca se distrae, y ofrece a Dios, con pleno y total conocimiento, una adoración reparadora de infinito valor, una súplica y una acción de gracias de alcance ilimitado.

Esta interior oblación siempre viviente en el corazón de Jesucristo es, pues, en verdad, como el alma del sacrificio de la Misa. Es *la continuación* de aquella otra oblación por la cual Jesús se ofreció como víctima al venir a este mundo y a lo largo de su existencia sobre la tierra, sobre todo en la Cruz. Mientras el Salvador vivía en la tierra, esta oblación era meritoria; ahora continúa, pero sin esta modalidad del mérito. Continúa en forma de *adoración reparadora* y de *súplica,* a fin de aplicarnos los méritos que nos ganó en la Cruz. Aun después que sea dicha la última misa al fin del mundo, y cuando ya no haya sacrificio propiamente dicho, su consumación, la oblación interior de Cristo a su Padre, continuará, no en forma de reparación y súplica, sino de *adoración y acción de gracias.* Eso será el *Sanctus, Sanctus, Sanctus,* que da alguna idea del culto de los bienaventurados en la eternidad.

Si nos fuera dado ver directamente el amor que inspira esta interna oblación que continúa sin cesar en el corazón de Cristo, "*siempre viva para interceder por nosotros*", ¡cuál no sería nuestra admiración!

(1) *Homilía LX* al pueblo de Antioquía.

La Beata Ángela de Foligno dice (1): "No es que lo crea, sino que tengo la certeza absoluta de que, si un alma viera y contemplara alguno de los íntimos esplendores del sacramento del altar, luego ardería en llamas, porque habría visto el amor divino. Paréceme que los que ofrecen el sacrificio y los que a él asisten, deberían meditar profundamente en la profunda verdad del misterio tres veces santo, en cuya contemplación habríamos de permanecer inmóviles y absortos."

Efectos del santo sacrificio de la Misa y cómo debemos oírla

La oblación interior de Cristo Jesús, que es el alma del sacrificio eucarístico, tiene *los mismos fines* e idénticos efectos que el sacrificio de la Cruz; mas importa que, de entre tales efectos, nos fijemos en los que se refieren a Dios y en los que nos conciernen a nosotros mismos.

Los efectos de la Misa que inmediatamente *se refieren a Dios,* como la adoración reparadora y la acción de gracias, prodúcense siempre *infalible y plenamente* con su infinito valor, aun sin nuestro concurso, aunque la Misa fuera celebrada por un sacerdote indigno, con tal que sea válida. Así, de cada Misa elévase a Dios una adoración y acción de gracias de ilimitado valor, en razón de la dignidad del Sacerdote principal que la ofrece y del valor de la víctima ofrecida. Esta oblación "agrada a Dios más que lo que son capaces de desagradarle todos los pecados juntos"; en eso está, en cuanto a la satisfacción, la esencia misma del misterio de la Redención (2).

Los efectos de la Misa, *en cuanto dependen de nosotros,* no se nos aplican sino *en la medida de nuestras disposiciones interiores.*

Por eso, la Santa Misa, como sacrificio *propiciatorio,* les merece, *ex opere operato,* a los pecadores que no le oponen resistencia, la gracia actual que les inclina a arrepentirse y

(1) *Libro de las visiones e instrucciones,* c. LXVII.
(2) Santo Tomás, III, q. 48, a. 2: "Ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offenso id quod æque vel magis diligit quam oderit offensam."

les mueve a confesar sus culpas (1). Las palabras *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, parce nobis, Domine*, hacen nacer en esos pecadores sentimientos de contrición, como en el Calvario le aconteció al buen ladrón. Esto se entiende, principalmente, de los pecadores que asisten a la Misa y de aquellos por quienes se aplica.

El sacrificio de la Misa, como sacrificio *satisfactorio*, perdona también infaliblemente a los pecadores arrepentidos parte al menos de la *pena temporal* debida por los pecados, y esto según las disposiciones con que a ella asisten. Por eso dice el Concilio de Trento que el sacrificio eucarístico puede también ser ofrecido para aliviar de sus penas a las almas del purgatorio (2).

En fin, como sacrificio *impetratorio* o de súplica, la Misa nos obtiene *ex opere operato* todas las gracias de que tenemos necesidad para nuestra santificación. Es que la oración de Jesucristo, que vive eternamente, sigue intercediendo en nuestro favor, junto con las súplicas de la Iglesia, Esposa de nuestro divino Salvador. El efecto de esta doble oración es proporcionado a nuestro propio fervor, y aquel que con buenas disposiciones se une a ellas, puede tener la seguridad de obtener para sí y para las almas a quienes encomienda, las gracias más abundantes.

Santo Tomás y otros muchos teólogos enseñan que estos efectos de la Misa, en cuanto de nosotros dependen, se nos hacen efectivos en la medida de nuestro fervor (3). La razón es que la influencia de una *causa universal* no tiene más límites que la capacidad del sujeto que la recibe. Así el sol alumbra y da calor lo mismo a una persona que a mil que estén en una plaza. Ahora bien, el sacrificio de la Misa, por

(1) Conc. de Trento, ses. XXII, c. II: "Hujus quippe oblatione placatus Dominus, *gratiam et donum pœnitentiæ* concedens, *crimina et peccata etiam ingentia dimittit.*"

(2) *Ibidem.*

(3) Santo Tomás, III, q. 79, a. 5 y 7, ad 2, donde no se indica otro límite que el de la medida de nuestra devoción: "secundum quantitatem seu modum devotionis eorum" (id est: fidelium). Cayetano, *in III*, q. 79, a. 5. Juan de Santo Tomás, *in III*, disp. 32, a. 3. Gonet, *Clypeus... De Eucharistia*, disp. II, a. 5, n. 100. Salmanticenses, *de Eucharistia*, disp. XIII, dub. VI. Disentimos en absoluto de lo que sobre esta materia ha escrito el P. de la Taille, *Esquisse du mystère de la foi*, París, 1924, p. 22.

ser sustancialmente el mismo que el de la Cruz, es, en cuanto a reparación y súplica, causa universal de las gracias de iluminación, atracción y fortaleza. Su influencia sobre nosotros no está, pues, limitada sino por las disposiciones y el fervor de quienes la reciben. Así una sola Misa puede aprovechar tanto a un gran número de personas, como a una sola; de la misma manera que el sacrificio de la Cruz aprovechó al buen ladrón lo mismo que si por él solo se hubiera realizado. Si el sol ilumina lo mismo a una que a mil personas, la influencia de esta fuente de calor y fervor espiritual, como es la Misa, no es menos eficaz en el orden de la gracia. Cuanto es mayor la fe, confianza, religión y amor con que se asiste a ella, mayores son los frutos que en las almas produce.

Esto nos da a entender por qué los santos, ilustrados por el Espíritu Santo, tuvieron en tanta estima el Santo Sacrificio. Algunos, estando enfermos y baldados, se hacían llevar para asistir a la Misa, porque sabían que vale más que todos los tesoros. Santa Juana de Arco, camino de Chinon, importunaba a sus compañeros de armas a que cada día asistiesen a misa; y, a fuerza de rogárselo, lo consiguió. Santa Germana Cousin, tan fuertemente atraída se sentía hacia la iglesia, cuando oía la campana anunciando el Santo Sacrificio, que dejaba sus ovejas al cuidado de los ángeles y corría a oír la Misa; y jamás su rebaño estuvo tan bien guardado. El santo Cura de Ars hablaba del valor de la Misa con una convicción tal que llegó a conseguir que todos o casi todos sus feligreses asistiesen a ella diariamente. Otros muchos santos derramaban lágrimas de amor o caían en éxtasis durante el Santo Sacrificio; y algunos llegaron a ver en lugar del celebrante a Nuestro Señor. Algunos, en el momento de la elevación del cáliz, vieron desbordarse la preciosa sangre, como si fuera a extenderse por los brazos del sacerdote y aun por el santuario, y venir los ángeles con cálices de oro a recogerla, como para llevarla a todos los lugares donde hay hombres que salvar. San Felipe de Neri recibió no pocas gracias de esta naturaleza y se ocultaba para celebrar, por los éxtasis que tenía en el altar.

Cómo debemos unirnos al Santo Sacrificio de la Misa

Puede aplicarse a esta materia lo que Santo Tomás (1) dice de la atención en la oración vocal: "Puede la atención referirse a las palabras, para pronunciarlas bien; al sentido de esas palabras, o bien al fin mismo de la oración, es decir a Dios y a la cosa por la cual se ruega... Esta última clase de atención que aun los más simples e incultos pueden tener, es tan intensa a veces que el espíritu está como arrobado en Dios y olvidado de todo lo demás."

Asimismo para oír bien la Misa, con fe, confianza, verdadera piedad y amor, se la puede seguir de diferentes maneras. Puédese escuchar prestando atención a las oraciones litúrgicas, tan bellas y llenas de unción, elevación y sencillez. O meditando en la Pasión y muerte del Salvador, y considerarse al pie de la Cruz con María, Juan y las santas mujeres. O cumpliendo, en unión con Jesús, los cuatro deberes que tenemos para con Dios, y que son los fines mismos del sacrificio: adoración, reparación, petición y acción de gracias (2). Con tal de ocuparse de algún modo en la oración, por ejemplo, rezando el rosario, la asistencia a la Misa es provechosa. También se puede, y con mucho provecho, como lo hacía Santa Juana de Chantal y otros muchos santos, continuar en la Misa la meditación, sobre todo si despierta en nosotros intenso amor de Dios, algo así como San Juan estuvo en la Cena, cuando reposaba sobre el corazón del divino Maestro.

Sea cualquiera la manera como oigamos la Santa Misa, hase de insistir en una cosa importante. Y es que sobre todo hemos de *unirnos íntimamente a la oblación del Salvador*, sacerdote principal del sacrificio; y *ofrecer*, con él, *a él mismo* a su eterno Padre, acordándonos que esta oblación agrada más a Dios que lo que pudieran desagradarle todos los pecados del mundo. También hemos de *ofrecernos a nosotros mismos*, y cada día con mayor afecto, y presentar al Señor

(1) II II, q. 82, a. 13.

(2) La primera parte de la misa hasta el ofertorio nos inspira sentimientos de penitencia y contrición *(Confiteor, Kyrie eleison)*, de adoración y agradecimiento *(Gloria)*, de súplica *(Colecta)*, de fe viva *(Epíst., Evang., Credo)*, para prepararnos a la ofrenda de la Víctima santa, a la que sigue la comunión y acción de gracias.

nuestras penas y contrariedades, pasadas, presentes y futuras.

Así dice el sacerdote en el ofertorio: "*In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te, Domine:* Con espíritu humillado y contrito corazón te suplicamos, Señor, que nos quieras recibir en ti."

El autor de la *Imitación*, l. IV, c. VIII, insiste sobre esta materia: "*Voz de Cristo:* Así como Yo me ofrecí a mí mismo por tus pecados a Dios Padre con voluntad y extendí las manos en la Cruz, desnudo el cuerpo de modo que no me quedaba cosa alguna que no fuese sacrificada para aplacar a Dios, así debes tú, cuanto más entrañablemente puedas, ofrecerte a ti mismo, de toda voluntad, a mí, en sacrificio puro y santo cada día en la Misa, con todas tus fuerzas y deseos... No quiero tu don, sino a ti mismo... Mas si tú estás en ti mismo y no te ofreces de muy buena gana a mi voluntad, no es cumplida ofrenda la que haces, ni será entre nosotros entera la unión."

Y en el capítulo siguiente: "*Voz del discípulo:* Yo deseo ofrecerme a Ti de voluntad, por siervo perpetuo, en servicio y sacrificio de eterna alabanza. Recíbeme con este Santo Sacrificio de tu precioso Cuerpo... También te ofrezco, Señor, todas mis buenas obras, aunque son imperfectas y pocas, para que tú las enmiendes y santifiques, para que las hagas agradables y aceptas a ti. También te ofrezco todos los santos deseos de las almas devotas, y la oración por todos aquellos que me son caros. También te ofrezco estas oraciones y sacrificios agradables, por los que en algo me han enojado o vituperado... por todos los que yo alguna vez enojé, turbé, agravié y escandalicé, por ignorancia o advertidamente, para que tú nos perdones las ofensas que nos hemos hecho unos a otros... y haznos tales que seamos dignos de gozar de tu gracia y de que aprovechemos para la vida eterna."

La Misa así comprendida es fecundísima fuente de santificación, y de gracias siempre renovadas; por ella puede ser realidad en nosotros, cada día, la súplica de Nuestro Señor: "Yo les he dado de la gloria que tú me diste, para que sean una misma cosa, como lo somos nosotros, yo en ellos y tú en mí, a fin de que sean consumados en la unidad, y conozca el mundo que tú me has enviado y amádoles a ellos como a mí me amaste" (Joan., XVII, 23).

La visita al Santísimo Sacramento ha de recordarnos la

Misa de la mañana, y hemos de meditar que en el tabernáculo, aunque propiamente no hay sacrificio, Jesús sin embargo, que está realmente presente, continúa adorando, pidiendo y dando gracias. En cualquier momento, a lo largo del día, deberíamos unirnos a esta oblación del Salvador. Como lo expresa la oración al Corazón Eucarístico: "Es paciente para esperarnos y dispuesto siempre a escucharnos; es centro de gracias siempre renovadas, refugio de la vida escondida, maestro de los secretos de la unión divina." Junto al tabernáculo, hemos de "callar para escucharle, y huir de nosotros para perdernos en él" (1).

(1) Recomendamos como lectura durante la visita al Santísimo Sacramento o para la meditación, *Les Élévations sur la Prière au Cœur Eucharistique de Jésus*, compuestas por una alma interior muy piadosa, que han sido publicadas por primera vez en 1926, ed. de "La Vie Spirituelle." También recomendamos un excelente libro escrito por una persona muerta recientemente en Méjico en olor de santidad: *Ante el altar (Cien visitas a Jesús sacramentado)*.

CAPÍTULO DÉCIMOQUINTO

LA SANTA COMUNIÓN

Toda alma que aspire a la perfección cristiana tiene necesidad de vivir más y más de la Santa Eucaristía, no sólo por la asistencia a la Misa, sino por la comunión frecuente y aun cotidiana. Vamos a hablar, pues, de este Pan de vida, y de las condiciones necesarias a una buena y ferviente comunión.

La Eucaristía, Pan vivo que descendió del cielo

Nuestro Señor, por la salud de todos en general, no pudo entregarse con más generosidad que como lo hizo en la Cruz; mas tampoco es posible darse *a cada uno* en particular más amorosamente que como lo hace en la Eucaristía (Joan., vi, 35, 41, 51): "*Yo soy el pan de vida;* el que viene a mí, no tendrá hambre, y el que cree en mí, no tendrá sed jamás... Yo soy el pan vivo que ha descendido del cielo. *Quien comiere de este pan, vivirá eternamente;* y el pan que yo daré es mi misma carne para la vida y salvación del mundo... Mi carne verdaderamente es comida. *Quien come mi carne y bebe mi sangre, en mí mora y yo en él.*"

De modo que la Eucaristía es el más grande de los sacramentos, porque contiene en sí no solamente la gracia, sino a su mismo autor. Es el sacramento del amor, por ser el fruto del amor que se entrega, y por tener como primer efecto el acrecentar en nosotros el amor de Dios y de las almas en Dios.

La recepción de la Eucaristía se llama "comunión" o sea íntima unión del corazón de Dios con el corazón del hombre, unión que *nutre* al alma y sobrenaturalmente la vivifica, y aun la *deifica* en cierto modo, al aumentar la gracia santificante, que es participación de la vida íntima de Dios. "*Caro mea vere est cibus:* mi carne es verdaderamente alimento."

Toda vida creada tiene necesidad de alimentarse; las plantas se nutren de los jugos de la tierra; los animales, de las plantas o de otros animales; el hombre da a su cuerpo los alimentos que le convienen; mas a su espíritu lo nutre de verdad, sobre todo de verdad divina; y a su voluntad ha de nutrirla de la divina voluntad, si quiere conseguir la vida eterna. En otros términos: el hombre debe sobre todo alimentarse de fe, de esperanza y de amor y caridad; los actos de estas virtudes le merecen *acrecentamiento* de vida sobrenatural.

Mas el Salvador ofrécele otro alimento aun más divino; ofrécesele a sí mismo como manjar del alma. Dijo una vez el Señor a San Agustín: "*Yo soy el pan de los fuertes; crece y me comerás. Pero no me cambiarás en tu sustancia propia, como sucede al manjar de que se alimenta tu cuerpo, sino al contrario, tú te mudarás en mí*" (1).

En la comunión, Nuestro Señor nada tiene que ganar; toda la ganancia es del alma que es vivificada y elevada a lo sobrenatural; las virtudes de Jesucristo se trasfunden al alma, y queda ésta como incorporada a Él, haciéndose miembro de su cuerpo místico.

¿Cómo se realiza esta transformación e incorporación? Principalmente porque Jesús, presente en la Eucaristía, eleva al alma a un intensísimo amor.

Los efectos que este divino manjar produce los explica muy bien Santo Tomás (III, q. 79, a. 1): "Los efectos que la Pasión consiguió para el mundo entero, los consigue este sacramento en cada uno de nosotros." Más adelante añade: "Así como el alimento material sostiene la vida corporal, y la aumenta, la renueva y es agradable al paladar, efectos semejantes produce la Eucaristía en el alma."

En primer lugar *sostiene* o da mantenimiento. Todo aquel que, en el orden natural, no se alimenta o se alimenta mal, decae; la misma cosa acontece al que se priva del pan eucarístico que el Señor nos ofrece como el mejor manjar del alma. ¿Por qué nos habremos de privar, sin razón, de este pan supersustancial (Mat., VI, 11) que debe ser para el alma, el pan nuestro de cada día?

(1) *Confesiones*, l. VII, c. X.

Como el pan material *restaura* el organismo, renovando las fuerzas perdidas por el trabajo y la fatiga, así la Eucaristía repara las fuerzas espirituales que perdemos por la negligencia. Como dice el Concilio de Trento, nos libra además de las faltas veniales, devuélvenos el fervor que por ellas habíamos perdido, y nos preserva del pecado mortal.

Además, los manjares naturales *aumentan* la vida del cuerpo en el período del crecimiento. Mas en el orden espiritual, siempre tenemos que ir creciendo en el amor de Dios y del prójimo, hasta el momento de la muerte. Y para poderlo conseguir, en el pan eucarístico nos regala cada día con gracias renovadas. Por eso nunca se detiene, en los santos, el crecimiento sobrenatural, mientras aspiran a acercarse a Dios: su fe se hace cada día más esplendorosa y más viva, más firme su esperanza, y su caridad más pura y ardiente. Y así, poco a poco, de la resignación en los sufrimientos pasan al amor y alegría de la Cruz. Por la comunión todas las virtudes infusas van en aumento junto con la caridad, hasta llegar muchas veces al heroísmo. Los dones del Espíritu Santo, que son disposiciones permanentes infusas, conexas con la caridad, van creciendo también a una con ella.

En fin, así como el pan material es *agradable* al paladar, el pan eucarístico es dulcísimo al alma fiel, que en él encuentra fortaleza y gran sabor espiritual.

Dice el autor de la *Imitación*, l. IV, c. II: "Señor, confiando en tu bondad y gran misericordia, me llego enfermo al Salvador, hambriento y sediento a la fuente de la vida, pobre al Rey del cielo, siervo al Señor, criatura al Creador, desconsolado a mi piadoso consolador." "Date, Señor, a mí y basta; porque sin ti ninguna consolación satisface. Sin ti no puedo existir, y sin tu visitación no puedo vivir." *(Ibid.,* c. III.)

Santo Tomás expresó admirablemente este misterio de la comunión:

"*O res mirabilis, manducat Dominum pauper, servus, et humilis!*

"¡Oh prodigio inefable! ¡Que el pobre servidor, esclavo y miserable, se coma a su Señor."

Ésta es la sublime unión de la suprema riqueza con la pobreza. ¡Y decir que la costumbre y la rutina no nos dejan ver con claridad el sobrenatural esplendor de este don infinito!

Condiciones necesarias para hacer una buena comunión

Nos las recuerda el decreto por el que S. S. Pío X exhorta a los fieles a la comunión frecuente (20 de diciembre de 1905): En primer lugar recuerda el decreto este principio: "Los sacramentos de la nueva ley, al mismo tiempo que operan *ex opere operato*, producen un efecto tanto mayor cuanto son más perfectas las condiciones en que se los recibe... Hase pues de procurar que una buena preparación preceda a la santa comunión, y que vaya seguida de fervorosa acción de gracias, según la posibilidad y condiciones de cada uno."

Según el mismo decreto, la condición primaria e indispensable para sacar provecho de la comunión es la *intención recta y piadosa.* Dice así: "La comunión frecuente y cotidiana, tan del agrado de Nuestro Señor Jesucristo y de la Iglesia católica, debe ser en tal forma facilitada a todos los fieles de cualquier clase y condición, que nadie que se acerque a la sagrada Mesa en estado de gracia y con recta y piadosa intención, ha de ser rechazado por ninguna prohibición. Intención recta quiere decir que aquel que se acerca a la santa comunión no lo haga movido por la costumbre, ni por vanidad, ni por cualquier otra razón humana, sino que pretenda únicamente responder a la voluntad del Señor, unirse a él más estrechamente por la caridad y, mediante este divino remedio, sanar sus enfermedades y sus culpas."

Esa recta y piadosa intención de que se habla aquí, ha de ser manifiestamente sobrenatural, o inspirada por motivos de fe; o sea por el deseo de conseguir la gracia de servir mejor a Dios y de evitar el pecado. Si junto con esta fundamental intención se mezclase alguna otra secundaria de vanidad o deseo de ser alabado, este motivo secundario y accidental no impediría que fuese buena la comunión, aunque disminuiría su provecho. Los frutos que de ella saquemos serán tanto más abundantes cuanto esa recta y piadosa intención fuere más pura e intensa. Estos principios son ciertos y no es posible ponerlos en duda. Una sola comunión ferviente es, pues, mucho más provechosa que muchas hechas con tibieza.

Condiciones para hacer una ferviente comunión

Santa Catalina de Sena, en su *Diálogo*, c. cx, señala estas condiciones, mediante un curioso símbolo: "Supongamos", dice, "que varias personas se alumbran con velas o cirios. La primera lleva una vela de una onza; la segunda, otra de dos onzas; la tercera, de tres; ésta, de una libra. Cada una enciende su vela. Y sucede que la que tiene la de una onza, ve menos que la que se alumbra con la de una libra. Así acontece a los que se acercan a este sacramento. Cada uno lleva su cirio encendido, es decir, *los santos deseos* con que recibe la comunión".

¿Cómo se manifiestan tales deseos?

Esos santos deseos, condición de una ferviente comunión, se han de manifestar en primer lugar *desechando todo apego al pecado venial,* a la maledicencia, envidia, vanidad, sensualidad, etc.... Esta afición es menos reprehensible en un cristiano de pocas luces, que en otros que han recibido gracias abundantes a las que no se muestran muy agradecidos. Si tales negligencia e ingratitud fueran en aumento, harían que la comunión fuera cada vez menos provechosa.

Para que ésta sea fervorosa, hase de combatir *la afición a las imperfecciones*, es decir a un modo imperfecto de obrar, como acontece en los que, habiendo recibido cinco talentos, obran como si sólo poseyeran tres *(modo remisso)*, y apenas luchan contra sus defectos. La afición a las imperfecciones se revela también en andar tras ciertas satisfacciones naturales y lícitas, pero inútiles, como por ejemplo, tomar ciertos refrigerios sin los cuales podría uno pasar. Hacer el sacrificio de tales satisfacciones sería cosa muy agradable a Dios, y el alma, mostrando así mayor generosidad, recibiría en la comunión gracias más abundantes. No nos es lícito olvidar que nuestro modelo es el Salvador mismo, que *se sacrificó* hasta la muerte en la Cruz, y que debemos trabajar por nuestra salud y la del prójimo, empleando los medios de que echó mano nuestro divino Salvador. El alejamiento del pecado venial y de las imperfecciones es, empero, una disposición negativa.

Las disposiciones *positivas* para la comunión ferviente son: la humildad *(Domine, non sum dignus)*, un profundo res-

peto a la Eucaristía, la fe viva y un deseo ardiente de recibir a Nuestro Señor que es el Pan de vida. Estas condiciones se resumen en una sola: *tener hambre de la Santa Eucaristía.*

Cualquier manjar es bueno cuando hay hambre. Un rico, accidentalmente privado de alimentos y hambriento, se siente dichoso si le dan un pedazo de pan negro; nunca le pareció gustar cosa más sabrosa. Si nosotros tuviéramos hambre de la Eucaristía, sacaríamos mucho más fruto de nuestras comuniones. Acordémonos de lo que era esta hambre en Santa Catalina de Sena: un día que con gran crueldad le había sido negada la comunión, en el momento que el sacerdote partía en dos la hostia de la misa, desprendióse una partecita y milagrosamente voló hasta la Santa, en recompensa de su ardiente deseo de recibir a Jesús.

¿Cómo llegaremos a sentir esta hambre de la Eucaristía? Lo conseguiremos si meditamos detenidamente que sin ese alimento nuestra alma moriría espiritualmente, y luego haciendo con generosidad algunos sacrificios cada día.

Si alguna vez sentimos que nuestro cuerpo se debilita, sin dilación le proporcionamos manjares sustanciosos que lo reconfortan. El manjar por excelencia que restituye las fuerzas espirituales, es la Eucaristía. Nuestra sensibilidad, tan inclinada a la sensualidad y a la pereza, tiene gran necesidad de ser vivificada por el contacto del cuerpo virginal de Cristo, que por amor nuestro sufrió los más terribles tormentos. Nuestro espíritu siempre inclinado a la soberbia, a la inconsideración, al olvido de las verdades fundamentales; a la idiotez espiritual, tiene gran necesidad de ser esclarecido por el contacto de la inteligencia soberanamente luminosa del Salvador, que es "el camino, la verdad y la vida". También nuestra voluntad tiene sus fallas; está falta de energías y está helada porque no tiene amor. Y ése es el principio de todas sus debilidades: ¿Quién será capaz de devolverle ese ardor, esa llama esencial para que siempre vaya hacia arriba en lugar de descender? El contacto con el Corazón Eucarístico de Jesús, ardiente horno de caridad, y con su voluntad, inconmoviblemente fija en el bien, y fuente de mérito de infinito valor. De su plenitud hemos de recibir todos, gracia tras gracia. Tal es la necesidad en que nos encontramos de esta unión con el Salvador, que es el principal efecto de la comunión.

Si viviéramos firmemente persuadidos de que la Eucaristía es el alimento esencial y siempre necesario de nuestras almas, ni un solo momento dejaríamos de sentir esa *hambre espiritual,* que se echa de ver en todos los santos.

Para encontrarla, si acaso la hubiéramos perdido, preciso es "hacer ejercicio", como se recomienda a las personas débiles que languidecen. Mas el ejercicio espiritual consiste en ofrecer a Dios *algunos sacrificios cada día;* particularmente hemos de renunciar a buscarnos a nosotros mismos en las tareas en que nos ocupamos; por ese camino irá el egoísmo desapareciendo, poco a poco, para dar lugar a *la caridad* que *ocupará el primer puesto en nuestra alma;* de esa manera dejaremos de preocuparnos de nuestras pequeñas naderías, para pensar más en la gloria de Dios y la salvación de las almas. Así volverá de nuevo el hambre de la Eucaristía. Para comulgar con buenas disposiciones, pidamos a María nos haga participar del amor con que de las manos de San Juan recibía la santa comunión.

Los frutos de una comunión ferviente están en proporción con la generosidad con que a ella nos preparamos. "*Al que tiene* (buena voluntad) *se le dará más y nadará en la abundancia*", dice el Santo Evangelio (Mat., XIII, 12). Santo Tomás nos recuerda en el oficio del Santísimo Sacramento que el profeta Elías, cuando era perseguido, se detuvo, rendido, en el desierto, y se echó debajo de un enebro como para esperar la muerte; y se durmió; le despertó un ángel y le mostró junto a sí un pan cocido a fuego lento y un cántaro de agua. Elías comió y bebió, y, con la fuerza que le dió este alimento, caminó cuarenta días, hasta el monte Horeb, donde le esperaba el Señor. He ahí una figura de los efectos de la comunión ferviente.

Meditemos en que *cada una de nuestras comuniones debería ser sustancialmente más fervorosa que la anterior;* y en que todas ellas no sólo han de conservarnos en la caridad, sino que han de *acrecentarla,* y disponernos en consecuencia a recibir al día siguiente al Señor, con un amor, no sólo igual, sino mucho más ardiente que la víspera. Como una piedra cae *con tanta mayor rapidez* cuanto se acerca más al

suelo, así, dice Santo Tomás (1), deberían las almas ir a Dios con tanta más prisa cuanto más se acercan a él y son por él más atraídas. Y esta *ley de la aceleración*, que es a la vez ley natural y del orden de la gracia, habría de verificarse sobre todo por la comunión cotidiana. Y así sería si no fueran obstáculo algunas aficiones al pecado venial o a las imperfecciones. Encuentra, en cambio, realización plena en la vida de los santos, que en los últimos años de su vida realizan mucho más rápidos progresos en la santidad, como se ve en la vida de Santo Tomás. Esta aceleración fué realidad especialmente en la vida de María, modelo de devoción eucarística; con seguridad que cada una de sus comuniones fué más fervorosa que la precedente.

Pluguiera a Dios que otro tanto acaeciera en nosotros, aunque sea en menor medida; y que aunque la devoción sensible faltare, nunca se eche de menos la sustancial, o sea la disposición del alma a entregarse al servicio de Dios.

Como dice la *Imitación de Cristo*, l. IV, c. IV: "Pues, ¿quién, llegando humildemente a la fuente de la suavidad, no vuelve con algo de dulzura? ¿O quién está cerca de algún gran fuego, que no reciba algún calor? Tú eres fuente llena, que siempre mana y rebosa; fuego que de continuo arde y nunca se apaga."

Esta fuente de gracia es tan alta y tan fecunda, que puede ser comparada a las cualidades del agua, que da refrigerio, y a sus opuestas, las del fuego abrasador. Aquello que en las cosas materiales anda dividido, únese en la vida espiritual, sobre todo en la Eucaristía.

Pensemos, al comulgar, en San Juan que reposó su cabeza en el costado de Jesús, y en Santa Catalina de Sena, quien más de una vez tuvo la dicha de beber con detenimiento en la llaga de su Corazón, siempre abierto para mostrarnos su amor. Tales gracias extraordinarias las concede Dios, de tanto en tanto, para darnos a entender las cosas que pasarían en nuestra alma si supiéramos responder con generosidad al divino llamamiento.

(1) *In Epist. ad Hebr.*, X, 25: "Motus naturalis (v. g. lapidis cadentis) quanto plus accedit ad terminum, *tanto magis intenditur.* Contrarium est de motu violento (v. g. lapidis sursum projecti). Gratia autem inclinat in modum naturæ. Ergo qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, *plus debent crescere.*"

EXAMEN

LAS COMUNIONES SIN ACCIÓN DE GRACIAS

Si scires donum Dei!
¡Si conocieras el don de Dios!

No pocas almas interiores nos han expresado el dolor y pena que sienten ante el hecho de que, en algunos lugares, la mayor parte de los fieles se van de la iglesia *inmediatamente* después de la misa en que han comulgado. Aun más, tal costumbre tiende a hacerse general, aun en muchos pensionados y colegios católicos, en los que, antes, los alumnos que habían comulgado continuaban en la capilla como unos diez minutos después de la misa, dando gracias; costumbre que muchos han conservado toda la vida.

En ese tiempo, para hacer comprender la necesidad de la acción de gracias, se contaba, y con mucho fruto, lo que una vez hizo San Felipe de Neri, quien mandó en cierta ocasión que dos monaguillos, con cirios encendidos, acompañasen, un buen trecho, a una dama que solía salir de la iglesia inmediatamente después de la misa de comunión. Mas hoy van introduciéndose por todas partes ciertos modales de irrespetuosidad hacia todo el mundo, hacia los superiores como hacia los iguales e inferiores, y aun hacia Nuestro Señor. De continuar así, habrá pronto *muchos que comulgan y muy pocos que comulgan bien.* Si las almas celosas no se esfuerzan por contrarrestar esta corriente de despreocupación, en vez de disminuir irá en aumento, destruyendo poco a poco el espíritu de mortificación y de verdadera y sólida piedad. Mas lo cierto es que Nuestro Señor permanece siempre el mismo, y nuestros deberes hacia él son también los mismos de antes.

*

La acción de gracias es un deber siempre que hayamos recibido un beneficio, y tanto mayor cuanto el favor es más

notable. Cuando obsequiamos con un objeto de algún valor a una persona amiga, nos causa no poca pena el ver que, a veces, ni siquiera se toma la molestia de pronunciar una sola palabra de agradecimiento. Cosa que sucede con más frecuencia de lo que sería de desear. Y si tal despreocupación, que es ingratitud, nos molesta, ¿qué no podremos decir de las ingratitudes sin cuento para con Nuestro Señor cuyos beneficios son inmensos e infinitos?

El mismo Jesús nos lo dijo, después de la curación de los diez leprosos, de los que sólo uno se volvió a darle las gracias: “*¿Los otros nueve dónde están?*”, preguntó el Salvador.

Mas en la comunión, el beneficio que recibimos es inmensamente superior a la milagrosa curación de una enfermedad corporal, puesto que recibimos al autor de la salud y del acrecentamiento de la vida de la gracia, que es germen de la vida eterna; en ella se nos da también aumento de caridad, es decir de la más excelsa de las virtudes, la cual vivifica y anima todas las otras y es el fundamento y principio del mérito.

Jesús dió con frecuencia gracias a su eterno Padre por todos sus beneficios, particularmente por el de la Encarnación redentora; y desde el fondo de su alma agradeció a su Padre el que hubiera revelado ese misterio a los pequeños y humildes. Dióle gracias en la Cruz, al pronunciar el *Consummatum est*. Y ahora no cesa de hacerlo en el santo Sacrificio de la Misa, en la que es sacerdote principal. La acción de gracias es uno de los cuatro fines del sacrificio, junto con la adoración, la súplica y la reparación. Y aun después del fin del mundo, una vez que la última misa esté ya celebrada, y cuando no habrá ya sacrificio propiamente dicho, sino sólo su consumación; cuando la impetración y reparación se hubieren terminado, el culto de adoración y de acción de gracias durará eternamente, y su expresión será el *Sanctus*, que será el eterno cántico de los elegidos.

Así se comprende que muchas almas interiores tengan tanta diligencia y la muy santa costumbre de hacer celebrar misas de acción de gracias, particularmente los segundos viernes de mes, para contrarrestar la ingratitud de los hombres, y aun de tantos cristianos que apenas saben agradecer los inmensos beneficios recibidos del Señor.

Si alguna cosa hay, sin embargo, que exija especial *acción de gracias*, es *la institución de la Sagrada Eucaristía*, por la cual quiso Jesús permanecer real y sustancialmente con nosotros, continuando por modo sacramental la oblación de su sacrificio, y a fin de dársenos en manjar que nutra nuestras almas mejor que el más sustancioso de los alimentos pudiera nutrir el cuerpo. No se trata aquí de alimentar nuestra mente con los conceptos de un San Agustín o de un Santo Tomás, sino de hacer nuestro sustento al mismo Jesucristo Señor nuestro, con su humanidad y la plenitud de gracias que reside en su alma santísima, unida personalmente al Verbo y a la Divinidad. El Beato Nicolás de Flüe decía: "*Señor Jesús, róbame a mí mismo y entrégame a ti*"; añadamos nosotros: "Señor Jesús, entrégate a mí, para que yo te pertenezca totalmente." Sería éste el más excelso don que pudiéramos recibir. ¿Y no merecería de nuestra parte rendidísimas acciones de gracias? Esa finalidad tiene precisamente la devoción al Corazón eucarístico de Jesús.

Si el autor que os hace donación de su libro puede con razón quejarse de que no le hayáis dado las gracias, ¡cuánto más dolorosa no será la ingratitud de quien no se acuerda de mostrar y significar su agradecimiento después de la comunión, en la que Jesús se da *a sí mismo* a nuestras almas!

Los fieles que se alejan de la iglesia casi al momento de haber comulgado, diríase que se olvidan de que la presencia real de Jesús subsiste en ellos, como las especies sacramentales, un cuarto de hora más o menos después de la comunión, ¿y no serán capaces de hacer compañía a este divino Huésped durante esos pocos minutos? ¿Cómo no caen en la cuenta de su irreverencia? (1). Nuestro Señor nos llama, se entrega a nosotros con tan divino amor, y nosotros diríase que nada tenemos que decirle ni escuchar su voz durante unos pocos instantes.

Los santos, y en particular Santa Teresa, como lo hace notar Bossuet, nos han repetido muchas veces que la acción de gracias después de comulgar es para nosotros el momento

(1) No nos referimos aquí a las personas verdaderamente piadosas que, por obligación o alguna necesidad, se ven en la precisión de abandonar la iglesia luego de la comunión,

más precioso de la vida espiritual (1). La esencia del Sacrificio de la Misa está indudablemente en la consagración, pero de él participamos por la comunión. Hase de establecer en ese momento, real contacto entre el alma santísima de Jesús y la nuestra, y unión íntima de su inteligencia humana, iluminada por la lumbre de la gloria, con la nuestra que con tanta frecuencia se halla oscurecida, llena de tinieblas, olvidada de sus deberes y tan obtusa en presencia de las cosas divinas; hemos igualmente de esforzarnos por que sea realidad la unión íntima de la voluntad humana de Jesús, inmutable en el bien, con la nuestra, tan mudable e inconstante; y en fin, unión de su purísima sensibilidad con la nuestra tan pecadora. En la sensibilidad de Nuestro Señor está el foco y centro de las virtudes de fortaleza y virginidad que esfuerzan y comunican pureza a las almas que se acercan a él.

Mas Jesús no habla sino a los que le escuchan y no dejan voluntariamente de oírle. Por eso, no sólo hemos de reprocharnos las distraciones directamente voluntarias, sino también las que no lo son sino indirectamente, pero debidas a nuestra *negligencia* en considerar, desear y hacer aquello que estamos obligados a considerar, hacer y desear. Tal negligencia es el principio de multitud de pecados de omisión, que, al examinar la conciencia, se nos pasan casi inadvertidos. Muchas personas que no encuentran pecados en su conciencia, por no haber *cometido* ninguno grave, están sin embargo cargadas de faltas de omisión y negligencia indirectamente voluntaria, que no carece de alguna culpabilidad.

No echemos, pues, en olvido la acción de gracias, como sucede con frecuencia. ¿Qué frutos se pueden esperar de comuniones hechas con tan poco cuidado y devoción?

En algunas partes, aun muchos sacerdotes, por desgracia, apenas se preocupan de la acción de gracias después de la Misa; otros la confunden con el rezo de una parte del oficio,

(1) Véase sobre el particular la hermosa vida de la fundadora del Cenáculo, Madre María Teresa Couderc: *Une grande humble*, por el P. Perroy, S. J., p. 195: "El día que he recibido la santa comunión, dice a su Superiora, me es imposible dejar la capilla. El tiempo dedicado a la acción de gracias por la comunidad me parece tan breve, que debo violentarme para seguirla al refectorio."

de forma que parecería que no hay en ellos suficiente fervor personal, para dar vida interior a la piedad, en cierto modo oficial, del ministro del Señor. Síguense de ahí muy tristes consecuencias: ¿cómo podrá comunicar a los demás vida divina aquel sacerdote que apenas la tiene para sí? ¿Cómo dar satisfacción a las profundas necesidades espirituales de las almas hambrientas, que muchas veces, después de haberse dirigido a él, se tienen que retirar por no haber encontrado lo que con tanta ansiedad iban buscando? Por eso no es raro ver almas que, teniendo verdadera hambre y sed de Dios, almas que, habiendo recibido mucho, quieren hacer a otros participantes de sus bienes, oyen que alguien les dice: "¡No tenéis por qué sacrificaros tanto! ¡Habéis hecho ya más de lo debido!" ¿Para qué servirían entonces el celo y el fervor de la caridad, y cómo se verificarían las palabras del Salvador: "He venido a traer fuego a la tierra, y qué quiero sino que se extienda por todas partes?" "Yo he venido para que tengáis vida, y la tengáis en abundancia."

Una persona verdaderamente piadosa, que se echaba en cara el no pensar bastante durante el día en la santa comunión hecha por la mañana, recibió una vez esta respuesta: "Tampoco solemos pensar en la comida que hicimos algunas horas antes." Fué ésta la respuesta que le dió el naturalismo práctico, que pierde de vista la inmensa distancia que separa al pan eucarístico del pan ordinario. El estado de espíritu que tales palabras revelan es manifiestamente lo más opuesto a la contemplación del misterio de la Eucaristía, y procede de una negligencia habitual con que normalmente se reciben los más preciados dones de Dios. Por ese camino se llega pronto a no darse cuenta de su valor, que sólo se conoce teóricamente; y los consejos que salen de la boca de quienes están en ese estado han perdido la virtud de acercar las almas a Dios, pues no pasan de ordinario del nivel de una casuística estéril que sólo se preocupa en fijar normas y grados para evitar el pecado.

Tal estado de espíritu puede llevar muy lejos; se llega en él a olvidar que todo cristiano, cada cual según su condición, está en la obligación de tender a la perfección de la caridad, en virtud del supremo mandamiento: "Amarás al Señor Dios

tuyo de todo tu corazón, y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas" (Luc., x, 27).

Siguiendo ese camino, el sacerdote y el religioso llegarían a olvidarse de su obligación, no sólo general, sino especial, de tender a la perfección, para cumplir más santamente cada día sus sagradas funciones y ministerios, y vivir en más íntima unión con el Señor.

En ciertos períodos de la historia de las Órdenes monásticas, algunos religiosos, después de haber celebrado su misa privada, omitían la asistencia a la misa conventual, aun en las fiestas, mientras no fuera canónicamente cierto que tenían esa obligación. Si hubieran hecho con fervor la acción de gracias, ¿habrían procedido de esta forma? *La casuística tendía a prevalecer sobre la espiritualidad*, que era considerada como cosa secundaria. Si para nosotros llega un día en que consideremos la unión con Dios como cosa secundaria, será que hemos dejado de aspirar y tender a la perfección, y que hemos perdido de vista el supremo mandamiento que acabamos de citar. Nuestro juicio no sería juicio de sabiduría, ni se inspiraría en ese don: estaríamos ya precipitándonos por la pendiente de la insensatez espiritual, a la cual se llega por el camino de la negligencia.

La negligencia en la acción de gracias se convierte luego en negligencia en la adoración, que acabaría por no ser sino un gesto exterior en la súplica y en la reparación. Se perderían así de vista cada vez más completamente los cuatro fines del sacrificio, entregándose con frecuencia a cosas completamente secundarias que además perderían su propio valor moral y espiritual, desde el momento que no estuvieran vivificadas por la unión con Dios.

Todo beneficio exige el agradecimiento, y un beneficio inconmensurable demanda un agradecimiento proporcionado. Como no somos capaces de tenerlo para con Dios, pidamos a María medianera que venga en nuestro auxilio y nos haga tomar parte en la acción de gracias que ella ofreció al Señor después del sacrificio de la Cruz, después del *Consummatum est*, y después de las misas del apóstol San Juan. Tanta negligencia en la acción de gracias por la santa co-

munión proviene de que no conocemos como debiéramos el don de Dios: *si scires donum Dei!* Pidamos al Señor, humilde pero ardientemente, la gracia de un vivísimo espíritu de fe, que nos permita comprender mejor cada día *el valor de la Eucaristía;* pidamos la gracia de la contemplación sobrenatural de este misterio de fe, es decir el conocimiento vivo y claro que procede de los dones de inteligencia y de sabiduría, y es el principio de una ferviente acción de gracias, tanto más intensa cuanto fuere mayor el conocimiento de la grandeza del don que hemos recibido (1).

(1) Recuérdese lo que era la acción de gracias del peregrino mendigo que se llamó San Benito José Labre, que con frecuencia se elevaba en éxtasis y se transfiguraba contemplando al Salvador presente en la Eucaristía. Recientemente M. Carlos Grolleau ha hecho revivir la fisonomía del santo en cincuenta admirables páginas que son una obra maestra: *Saint Benoît-Joseph Labre*, Éditions Publiroc, Marsella.

CAPÍTULO DÉCIMOSEXTO

ORACIÓN DE SÚPLICA

Después de haber hablado de la purificación del alma por los sacramentos, por la confesión, por la asistencia a la Misa y la Comunión frecuente, vamos a tratar de la purificación del alma de los principiantes por la oración; diremos algo, en primer lugar, de la oración de súplica en general, luego de la oración litúrgica, que es la salmodia, y del espíritu que la ha de acompañar, y en fin de la oración mental de los principiantes. Comencemos por los principios más generales.

¿Tenemos bastante fe en la eficacia de la oración?

La cuestión de la eficacia de la oración interesa a todas las almas sin excepción, tanto a las que comienzan como a las que ya van adelante, y aun a las que se encuentran en pecado mortal; porque aunque el pecador, que ha perdido la gracia santificante, no pueda merecer, siempre puede orar. El mérito, que es derecho a la recompensa, está relacionado con la justicia divina (1); mas la oración va dirigida a la divina misericordia, que muchas veces oye y levanta, sin mérito alguno de parte nuestra; así es como da la vida a las almas muertas de muerte espiritual. Aun la más miserable de ellas, desde el fondo del abismo en que está postrada, puede elevar a la misericordia este grito que es la plegaria. Al mendigo, que va por esos caminos sin otra compañía que su pobreza, en nombre de su misma miseria le es dado orar; y si pone el corazón en esta súplica, la misericordia desciende hasta él; aquí el abismo de la miseria llama al de la misericordia. Y es el alma levantada, y Dios glorificado.

(1) El mérito *de condigno* se funda en la justicia; el *de congruo* está fundado *in jure amicabili* o derecho de amistad.

filial; no de temor del castigo, sino del pecado; temor que va en aumento junto con el progreso en la caridad, al mismo tiempo que disminuye el temor servil o miedo del castigo (1). Dirigida por esta especial inspiración resiste el alma a las violentas tentaciones contra la castidad y la paciencia, que con frecuencia acompañan a la purgación pasiva del apetito sensitivo. El cristiano que en tal coyuntura se da cuenta de su debilidad, repite las palabras del Salmo CXVIII, 120: "*Confige timore tuo carnes meas:* Atraviesa, Señor, con tu temor mis carnes, porque tus juicios me hacen temblar." El don de temor corresponde, según S. Agustín, a la bienaventuranza de los pobres (2), de aquellos que no se erigen en señores, sino que comienzan a estimar con seriedad la vida oculta, para hacerse más semejante a Nuestro Señor; y encuentran en tal pobreza la riqueza verdadera: "porque de ellos es el reino de los cielos".

En este vivo anhelo de servir a Dios, de que habla aquí S. Juan de la Cruz, —deseo que subsiste en medio de las sequedades, tentaciones y dificultades—, se manifiesta claramente un efecto del *don de fortaleza,* correspondiente a la cuarta bienaventuranza: "Bienaventurados los que padecen hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos" (3). El vivo deseo de servir a Dios a pesar de todas las dificultades es justamente esa hambre que el Señor suscita en nosotros. El la hace nacer y la escucha, según le fué dicho a Daniel: "Y yo vengo para instruirte, porque tú eres un varón de deseos" (4). El don de fortaleza llega, en medio de estas dificultades, a reforzar la virtud de paciencia y de longanimidad; sin él el entusiasmo espiritual decaería lo mismo que el entusiasmo sensible. Es el momento de escuchar aquellas palabras de la *Imitación,* l. II, c. XII, a propósito de las voces que nos da la Cruz: "Sigue a Jesús, e irás a la vida eterna. El vino primero y llevó su cruz... Si de buena gana llevas la cruz, ella te llevará y guiará al fin deseado... Algunas veces en tanto es confortado el ánimo del afecto de la tribulación y adversidad, por el amor y conformidad de la cruz de Cristo, que no quiere estar sin

(1) Cf. S. Tomás, II II, q. 19, a. 9 y 12.
(2) *Ibidem,* a. 12.
(3) *Ibidem,* II II, q. 139, a. 2.
(4) *Daniel,* IX, 23.

dolor y penalidad... Esto no es virtud humana, sino gracia de Cristo, que tanto puede y hace en la carne flaca, que lo que naturalmente siempre aborrece y huye, lo emprenda y ame con fervor de espíritu" (1).

La tercera señal de que habla S. Juan de la Cruz, que es *"el no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación*, como solía", da a entender la influencia del *don de inteligencia*, principio de la contemplación infusa inicial, que está por encima de cualquier razonamiento (2). Este mismo capítulo IX del libro primero de la *Noche oscura* trata precisamente de este "principio de oscura y árida contemplación" con que alimenta Dios al alma, concediéndole sobrepasar las figuras y penetrar el sentido de las fórmulas de fe, para que alcance la superior simplicidad que caracteriza a la contemplación (3).

S. Tomás ha escrito también: "El don de inteligencia tiene un efecto purificador; purifica y afina el espíritu, elevándolo sobre las imágenes sensibles y el error (4); nos preserva, de esta suerte, de posibles desviaciones, y nos hace levantarnos sobre la letra del Evangelio para llegar a su espíritu; hácenos penetrar, por sobre las fórmulas de la fe, hasta las profundidades de los misterios en ellas contenidos.

(1) Ruysbroeck trata asimismo del don de fortaleza en *Ornamento del matrimonio espiritual*, l. II, c. LXIV: "Con su gracia pretende el hombre vencer todos los obstáculos e ir más allá de cualquier consolación, a fin de hallar a aquel a quien ama".

(2) El comienzo de *contemplación superdiscursiva hace cesar el razonamiento*, que echaba mano de *la imaginación*. Como consecuencia, abundan las *distracciones involuntarias* de la imaginación, que, al no estar ocupada metódicamente, comienza a divagar, hasta que se adormece cuando el esfuerzo del alma *(vis animae)* se dirige con toda resolución hacia la contemplación amorosa en sus facultades superiores.

Tales distracciones de la imaginación no las conoce el teólogo en el curso de su razonamiento, ni el predicador mientras está predicando, pues en tal caso esas actividades dejarían de existir. Son en cambio una realidad en cuanto comienza la contemplación supradiscursiva, que deja a un lado el encadenamiento de las imágenes; en este caso la imaginación, al quedar desocupada, deja de tomar interés por el objeto puramente espiritual al que la inteligencia se entrega de un modo muy confuso aún.

(3) Cf. Ruysbroeck, *Ornamento del matrimonio espiritual*, l. II, c. LXVI: "La primera irradiación del don de inteligencia crea en el espíritu la simplicidad", participación de la divina.

(4) II II, q. 8, a. 7.

Recordemos la conversión de la Magdalena, y la oración de Daniel en favor del pueblo de Israel: "Inmensos son nuestros pecados contra vos, Señor, y dignos somos de cualquier castigo... mas perdonadnos por el honor de vuestro nombre" (Daniel, III, 29, 34). Los salmos están llenos de parecidas súplicas: "Pobre soy e indigente: ¡apresúrate, Dios mío, a venir en mi auxilio! Tú eres mi amparo y mi libertador; no tardes, Señor" (S., LXIX, 6). "Socórrenos, Dios de nuestra salud, por la gloria de tu nombre; rompe nuestras ligaduras, y por tu nombre perdona nuestros pecados" (S., LXXVIII, 9). "Tú eres mi refugio y mi escudo; en tu palabra he puesto mi confianza... Sosténme, según tu promesa, para que viva; no permitas que sea confundido en mi esperanza" (S., CXVIII, 114).

¿Tenemos fe en la eficacia de la oración? Cuando nos hallamos a punto de sucumbir a la tentación, cuando no acabamos de ver claro y podemos apenas sorportar el peso de nuestra cruz, ¿buscamos nuestro refugio, como lo manda el Señor, en la oración? ¿No nos acontece dudar de ella, al menos prácticamente? Y sin embargo no ignoramos la promesa del Salvador: *"Pedid y recibiréis"* (1). Conocemos igualmente la común doctrina de los teólogos: la oración por la cual pedimos con humildad, confianza y perseverancia, las gracias necesarias para nuestra salvación, es infaliblemente eficaz (2). No ignoramos esta doctrina, y sin embargo nos parece, a veces, que nuestra oración no ha sido escuchada.

Creemos, o vemos, mejor dicho, la potencialidad de una máquina, de un ejército, del dinero y de la ciencia; pero apenas si creemos en la eficacia de la oración. El poder de esa fuerza intelectual, que es la ciencia, la vemos en sus resultados; nada de misterioso hay en ella; sabemos el origen

(1) Mat., VII, 7.

(2) SANTO TOMÁS, II, II, q. 83, a. 15: "Ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus *semper* aliquis impetrat quod petit: ut scilicet *pro se* petat, *necessaria ad salutem, pie* et *perseveranter.*" Y aun de la oración del pecador escribe *(ibid.)*: "Orationem peccatoris ex bono naturæ desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex justitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia; observatis tamen quatuor præmissis conditionibus, ut scilicet *pro se* petat, *necessaria ad salutem, pie* et *perseveranter.*

de ese poder y sus consecuencias: se adquiere mediante el esfuerzo humano y sus efectos nunca sobrepasan los humanos límites. Mas cuando se trata de la oración, nuestra confianza en ella es muy débil, porque no vemos con claridad de dónde viene y olvidamos a dónde va.

Traigamos a la memoria los fundamentos en que se basa la eficacia de la oración, y el fin al cual se ordena, o en otros términos: cuál es su principio fundamental y su fin.

Fundamentos de la eficacia de la oración

Las fuentes de los ríos suelen hallarse en parajes elevados; el agua que cae del cielo y la que corre al derretirse las nieves contribuyen a engrosar sus corrientes; el río en sus principios no pasa de ser un torrente que desciende de las montañas, antes que llegue a fertilizar los valles y desembocar en el mar. He aquí una imagen que nos ayuda a comprender la altura de los fundamentos de la eficacia de la oración.

Diríase que muchas veces vivimos en la persuasión de que la oración es una fuerza o energía cuyo principal fundamento somos nosotros mismos, y que por ella pretendemos inclinar la voluntad de Dios, por arte de persuasión. Y lógicamente tropezamos con una dificultad que con frecuencia formularon los deístas de los siglos XVIII y XIX: ningún hombre es capaz de mover o inclinar la voluntad de Dios. Éste es sin duda la bondad misma, que no pide otra cosa que darse o entregarse; es la misma misericordia siempre dispuesta a venir en auxilio del que padece; mas Dios es también el Ser absolutamente inmutable; la voluntad divina, desde toda la eternidad, es tan inconmovible como misericordiosa. Nadie puede gloriarse de haber conseguido que, en cualquier asunto, Dios vea más claro o cambie su voluntad: "*Ego sum Dominus et non mutor:* Yo soy el Señor, y no cambio" (Mal., III, 6). Por los decretos de la Providencia, el orden de las cosas está fuerte y suavemente establecido desde el principio (1). ¿Habremos de concluir, con los fatalistas, que

(1) Esta divina inmutabilidad está frecuentemente afirmada, y de manera espléndida, en la Sagrada Escritura: "No es Dios como el hijo del hombre; Dios no cambia." (Números, XXIII, 19.) "Los cielos obra son de tus manos. Éstos perecerán; pero tú eres inmutable.

la oración no vale nada? ¿Que, roguemos o no, lo que ha de suceder sucederá necesariamente?

Las palabras del Evangelio permanecen inconmovibles: "*Pedid y recibiréis, buscad y hallaréis, llamad y se os abrirá*" (1).

La oración, en efecto, no es una fuerza que en nosotros tenga su principio fundamental; ni es un esfuerzo del alma humana para hacer violencia a Dios y obligarle a cambiar sus decretos providenciales. Si a veces se habla de ella en este sentido, sólo es lícito dar a tales palabras un sentido metafórico y ver en ellas una manera humana de expresarse. En realidad, la voluntad de Dios es absolutamente inmutable; mas precisamente *esa suprema inmutabilidad* es el fundamento y la fuente de la infalible eficacia de la oración.

Todo esto es muy sencillo, no obstante estar ahí encerrado el misterio de la gracia. Hay en ello cierta penumbra muy atrayente y bellísima. Subrayemos en primer lugar lo que es claro: *la verdadera oración es infaliblemente eficaz, porque Dios, que nunca vuelve atrás, ha decretado que así sea* (2). Esto lo comprendieron clarísimamente los santos al contemplar los misterios de Dios.

Tan pueril sería imaginarse a un Dios que desde toda la eternidad no hubiera previsto y querido las oraciones que le dirigimos, como suponerle cambiando sus designios por acomodarse a nuestra voluntad.

No sólo *las cosas que suceden* han sido previstas y queridas (o permitidas al menos) de antemano por un decreto de

Vendrán a gastarse como un vestido. Mudaráslos como quien muda una capa, y mudados quedarán. Mas tú eres el mismo, y tus años no tendrán fin." (Salm. 101, 26-28.) "Toda dádiva preciosa y todo don perfecto de arriba viene, como que desciende del Padre de las luces, en quien no cabe mudanza ni sombra de variación." (Santiago, I, 17.)

(1) Mat., VII, 7; Luc., XI, 9; Marc., XI, 24.

(2) SANTO TOMÁS, II, II, q. 83, a. 2: "Ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorundam causæ actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum. Et idem etiam est in causis naturalibus. Et simile est etiam de oratione. Non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus, quod Deus disposuit per orationes esse implendum."

la Providencia, sino también el *modo* como suceden, y *las causas* que dan lugar a tales acontecimientos; todo esto fué establecido desde toda la eternidad. Si fijamos nuestra atención en la producción de la naturaleza, el Señor dispuso la semilla, la lluvia que la ayuda a germinar y el sol que hace madurar los frutos de la tierra. Del mismo modo, para la cosecha espiritual, preparó la semilla del espíritu y las gracias necesarias a la santificación y salvación de las almas. En todos los órdenes, desde el ínfimo hasta el más elevado, y en previsión de determinados efectos, dispone Dios las causas que los han de producir.

Ahora bien, la oración es precisamente una causa ordenada a este efecto: conseguir los divinos dones. Ninguna criatura existe sino merced a la bondad de Dios. De esto, sólo la criatura racional tiene conciencia. La existencia, la salud, las fuerzas físicas, la luz de la inteligencia, la energía moral, el éxito en nuestras empresas, todas estas cosas son dones de Dios; y principalmente la gracia que nos inclina y mueve al bien que conduce a la salvación, nos da el poder realizarlo y la perseverancia en él. Mas la gracia y, mejor, el Espíritu divino que nos fué enviado y es la fuente de aguas vivas, es *el don por excelencia,* aquel don del cual decía Jesús a la Samaritana: "*Si conocieras el don de Dios,* y quién es el que te dice: Dame de beber, puede ser que tú le hubieras pedido a él, y él te hubiera dado agua viva... Quien bebiere del agua que yo le daré, vendrá a ser dentro de él un manantial de agua viva que saltará hasta la vida eterna" (Joan, IV, 10).

Sólo la criatura racional es capaz de darse cuenta de que, ni natural ni sobrenaturalmente, puede vivir sino por don y gracia de Dios. ¿Habremos, pues, de extrañarnos de que la divina Providencia haya querido que el hombre pida limosna, comprendiendo, como comprende, que solamente de limosna puede vivir?

En esto, como en todas las cosas, Dios quiere primero el efecto final, y después ordena los medios y las causas de donde aquél procede. Después de haber decidido dar, es su voluntad que pidamos para recibir; como un padre, que ha resuelto dar un premio a sus hijos, pero resuelve que se lo pidan primero. El don de Dios, es el resultado; la oración, la causa por voluntad de Dios ordenada a que lo consigamos. San Gregorio Magno dice que "los hombres deben dispo-

nerse por la oración a recibir todo lo que Dios omnipotente decidió concederles desde toda la eternidad" ([1]).

Así Jesús, queriendo convertir a la Samaritana, la mueve a orar, diciéndole: "¡Si conocieras el don de Dios!" De la misma manera concede a la Magdalena la gracia actual, intensa y suave al mismo tiempo, que la movió a arrepentirse y a orar. Lo mismo hizo con Zaqueo y con el buen ladrón.

Tanta necesidad tenemos de orar, para conseguir el auxilio de Dios, para obrar el bien y perseverar, como es necesario sembrar para tener cosecha de trigo. A aquellos que dicen: "Que hayamos rogado o no, sucederá lo que tenga que suceder", se les ha de responder: "Tan insensato es eso que decís, como afirmar que sembrar o no sembrar es indiferente para tener una buena cosecha." La Providencia se extiende no sólo a los resultados, sino también a los medios que se han de emplear; y además se diferencia del fatalismo, en que respeta y deja a salvo la libertad humana, mediante una gracia tan suave como eficaz, *"fortiter et suaviter"*. Precisa nos es la gracia actual para orar; y esa gracia *a todos se nos ofrece*, y sólo los que la rehusan quedan privados de ella ([2]).

La oración es, pues, necesaria para obtener el auxilio di-

([1]) *In libr. I Dialog.*, c. VIII: "Homines postulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante sæcula disposuit donare." Cit. por Santo Tomás, II, II, q. 83, a. 2.

([2]) A todo adulto, aunque sea un gran pecador, se le ofrece la gracia para orar. ¿De qué manera? Todos reciben de tiempo en tiempo la gracia actual que les hace *realmente posible* la oración. Con esta gracia suficiente les es ofrecida la ayuda eficaz, como el fruto en la flor. Mas si el hombre opone resistencia a esta gracia suficiente, merece, por ese rechazo, verse privado de la gracia eficaz que le haría *efectivamente* orar. Está aquí encerrado el misterio de la gracia, que puede expresarse así: Si *la resistencia* a la gracia, lo cual es un mal, proviene únicamente de nuestra flaqueza; *la no resistencia*, que es un bien, viene de Dios fuente primera de todo bien. Y como el amor de Dios hacia nosotros es causa de todo bien, nadie será mejor que otro si no es más amado por Dios. "¿Qué tienes que no lo hayas recibido?" (I Cor., IV, 7). Cf. Santo Tomás, I, q. 20, a. 3 y 4.

Nuestro Señor ha dicho (Joan., XV, 5): *Sin mí nada podéis hacer*, en orden a la salud. Razón de más para suplicarle nos dé sus gracias, tal como él mismo nos lo aconseja. Si, pues, después de haber sinceramente pedido con humildad, confianza y perseverancia, no consiguiéramos las gracias necesarias para nuestra salvación, habría contradicción en Dios y en sus promesas. Son éstas inmutables y en ellas se funda la infalible eficacia de la oración bien hecha.

vino, del mismo modo que la cosecha supone el haber sembrado.

Más aún, si la mejor semilla, al no encontrarse en condiciones favorables, se echa a perder, la verdadera oración, humilde y confiada, por la que uno pide para sí lo necesario para la salvación, no se pierde jamás. Siempre es escuchada, en el sentido de que nos obtiene la gracia de *continuar* orando.

Nuestro Señor mismo nos ha garantizado que la oración bien hecha es siempre escuchada: "*Pedid y recibiréis, buscad y encontraréis, llamad y se os abrirá. Que entre vosotros, si un hijo pide pan a su padre, ¿acaso le dará una piedra? O si pide un pez, ¿le dará, en lugar de un pez, una serpiente?*" (Luc., IX, 11). Y a los apóstoles les dice: "*En verdad, en verdad os digo, que cuanto pidiereis al Padre en mi nombre, os lo concederá. Hasta ahora nada le habéis pedido en mi nombre*" (Joan., XVI, 23). Las almas de oración han de vivir, más que las otras, de esta doctrina, que para todo cristiano es elemental; sólo viviéndola se llega a comprender su profundidad.

Tengamos confianza plena en la eficacia de la oración; no es ésta una fuerza humana que encuentre su primer principio en nosotros; la fuente de su eficacia está en Dios y en los infinitos méritos del Salvador. Desciende de un eterno decreto de amor, y asciende hasta la divina misericordia, como se eleva el surtidor hasta la altura del depósito del agua. De la misma manera, cuando oramos, no se trata de persuadir a Dios, o de inclinarle *a cambiar* las disposiciones de su providencia; se trata, únicamente, *de elevar nuestra voluntad hasta la suya para querer con él, en el tiempo, lo que ha decidido darnos desde toda la eternidad.* La oración, lejos de pretender hacer bajar hacia nosotros al Altísimo, es "una elevación del alma hacia Dios", como se expresan los santos Padres. Cuando oramos y somos escuchados, parecería que la voluntad de Dios se inclina hacia nosotros; mas no es así: la nuestra es la que se sube y se remonta; sucede que nosotros comenzamos a querer en el tiempo lo mismo que Dios quería concedernos desde toda la eternidad.

Síguese de ahí que, lejos de oponerse al gobierno divino, *la oración coopera a él;* y somos así dos que queremos la misma cosa. Y cuando, después de haber orado mucho, para

obtener, por ejemplo, una conversión, acabamos por ser escuchados, podemos decir: Dios es indudablemente quien ha convertido esta alma, pero se ha dignado asociarme a Él, y desde toda la eternidad había decidido hacerme orar para que esta gracia fuera concedida.

De esta forma *cooperamos* a nuestra salvación, al pedir en nuestro favor las gracias necesarias para alcanzarla; y *entre estas gracias, hay algunas*, tal la de la perseverancia, *que no pueden ser merecidas* (1), pero que, no obstante, se obtienen por la oración humilde, confiada y perseverante. Asimismo la gracia eficaz que preserva del pecado mortal y nos mantiene en estado de gracia, nunca es merecida, porque eso equivaldría a merecer el principio mismo del mérito (el estado continuo de gracia); mas es posible obtenerlo por la oración. Aun la gracia actual y eficaz de amorosa contemplación, bien que hablando con propiedad no puede ser merecida *de condigno*, se obtiene, no obstante, por la oración: "*Por eso deseé yo la inteligencia, y me fué concedida; e invoqué el espíritu de sabiduría, y se me dió*" (Sap., VII, 7).

Aun cuando se trate de obtener la gracia de la conversión de otra persona que acaso opone a ello resistencia, cuantos más somos los que la pedimos y perseveramos más en la oración, con mayor confianza podemos esperar tal conversión. La oración, pues, coopera grandemente en el gobierno divino.

¿Qué cosas hemos de pedir principalmente?

Acabamos de ver cuál es el principio fundamental de la eficacia de la oración; consideremos ahora a qué fin fué ordenada por Dios, y cuáles son las cosas que puede conseguirnos.

El fin al cual la Providencia ordenó la oración, como medio, es la consecución de los dones de Dios necesarios para la santificación y la salvación; porque la oración es una causa que tiene su lugar propio en la vida de las almas, como el calor y la electricidad lo tienen en el orden físico. Mas el

(1) La gracia de la perseverancia final es, en efecto, el estado de gracia que continúa en el instante de morir; mas como ese estado de gracia es el principio del mérito, no puede ser merecido. Cf. Santo Tomás, I, II, q. 114, a. 9: "*Principium meriti non cadit sub merito.*"

fin de la vida del alma es la vida eterna, y los bienes que a ella nos conducen son de dos clases: los bienes espirituales, que a ella nos llevan directamente, y los bienes temporales, que indirectamente pueden ser útiles a la salvación, en la medida en que estén subordinados a los primeros.

Los bienes espirituales son la gracia habitual y actual, las virtudes, los siete dones del Espíritu Santo y los méritos, fruto de las virtudes y de los dones. Como hemos dicho hace un momento, la oración humilde, confiada y perseverante es todopoderosa para hacer que el pecador consiga la gracia de la conversión, y para que el justo obtenga la gracia actual que le ayude a perseverar en el cumplimiento de sus obligaciones. La oración, hecha con esas condiciones, es todopoderosa para hacernos conseguir fe más viva, más firme esperanza, más ardiente caridad y mayor fidelidad a nuestra vocación. Y la primera cosa que hemos de pedir, como lo enseña el *Padre nuestro*, es que el nombre de Dios sea santificado y glorificado por una fe esplendorosa; que llegue su reino, que es el objeto de nuestra esperanza; que se haga su voluntad y se cumpla con amor, mediante una caridad cada vez más pura y fervorosa.

La oración es también suficiente y capaz de obtenernos el pan de cada día en la medida que sea útil y necesario para la salvación; el pan supersustancial de la Eucaristía y las disposiciones adecuadas para recibirlo. Igualmente nos consigue el perdón de los pecados y nos inclina a perdonar al prójimo; nos preserva de la tentación y nos da la gracia de alcanzar la victoria sobre todas ellas.

Mas para conseguir todas esas cosas, preciso es que la oración tenga las condiciones indicadas; preciso es que sea sincera, humilde, confiada, ya que va dirigida a la infinita bondad de la que no podemos dudar; perseverante, si ha de ser la expresión de un profundo deseo de nuestro corazón. Tal fué la oración de la Cananea, a la que dijo el Salvador: "Tu fe es grande, mujer; hágase como lo pides" (Mat., xv, 28).

Aunque el Señor nos deje luchando con graves dificultades, de las que le hemos pedido que nos libre, no por eso hay que pensar que no hemos sido escuchados. El mero hecho de que *continuemos suplicando*, demuestra que el Altísimo está a nuestro lado, porque sin una nueva gracia

actual no continuaríamos en la oración. Nos deja frente a tales dificultades, para que el temple de nuestra alma vaya en aumento; quiérenos demostrar que la lucha nos aprovecha, y que, como se lo reveló a San Pablo en parecidas circunstancias, la gracia que nos concede basta para continuar en una lucha en la que su poder se muestra más patente: "*Sufficit tibi gratia mea, nam virtus in infirmitate perficitur*" (II Cor., XII, 9). Que es lo que se echa de ver sobre todo en la purgación pasiva de los sentidos y del espíritu, que resulta a veces una verdadera tempestad espiritual, durante la cual el alma se ve en la absoluta necesidad de pedir continuamente la gracia eficaz, que es la única que le impide desfallecer.

Respecto de los bienes temporales, la oración nos alcanza todos aquellos que de un modo u otro nos sirven de ayuda en nuestro viaje hacia la eternidad: el pan de cada día, la salud, la robustez y la prosperidad en nuestros negocios. La oración puede conseguirlo todo, con tal que, ante todo y sobre todo, pidamos amar a Dios más y más: "*Buscad primero el reino de Dios, y lo demás se os dará por añadidura*" (Mat., VI, 33). Si por ventura no conseguimos esos bienes temporales, es que no son útiles a nuestra salvación; mas si la oración está bien hecha, conseguimos en su lugar otra gracia superior.

"*Cerca está el Señor de aquellos que le invocan, de todos cuantos le invocan de veras*" (Salm. CXLIV, 18). La oración impetratoria o de súplica, siempre que verdaderamente sea una elevación del alma a Dios, dispone a otra más íntima de adoración, de reparación, de acción de gracias, y a la oración de unión.

CAPÍTULO DÉCIMOSÉPTIMO

LA ORACIÓN LITÚRGICA

Uno de los más poderosos medios para unirse con Dios lo tiene el alma religiosa en la salmodia, que en las órdenes religiosas va acompañada de la Santa Misa. La Misa es la más excelsa oración de Jesucristo, que se ha de continuar hasta el fin del mundo, mientras siga ofreciéndose por ministerio de sus sacerdotes, mientras su corazón sacerdotal y eucarístico siga sublimándose en el acto teándrico de amor y oblación, cuyo valor es infinito como adoración, reparación, súplica y acción de gracias. La salmodia del Oficio divino es la más excelsa oración de la Iglesia, la Esposa de Cristo; oración que, día y noche, sube al cielo, y nunca ha de cesar en la tierra, lo mismo que la Santa Misa.

La salmodia ha de ser, para todos aquellos que tienen el honor de participar en ella, escuela admirable de contemplación, de ofrecimiento de sí mismo y de santidad. Mas para que produzca frutos tan maravillosos, la salmodia ha de conservar aquello que constituye su misma esencia; ha de tener no solamente un cuerpo bien organizado, sino un alma; mas si deja de ser la gran oración contemplativa, poco a poco va perdiendo su alma; y en vez de ser impulso y elevación a Dios y remanso espiritual, pronto se convierte en una carga, en cosa fatigosa y es exiguo el fruto que produce. Por eso quisiéramos decir aquí algunas pocas palabras, primero sobre la salmodia deformada y materializada, para luego tratar de la verdadera, que es una liberación y reposo dulcísimo, según lo canta la Iglesia, sobre todos los ruidos de la tierra.

LA SALMODIA DEFORMADA

La salmodia deformada es un cuerpo sin alma. Es generalmente *precipitada:* como si la precipitación, que, como dice

San Francisco de Sales, es la muerte de la devoción, fuese capaz de reemplazar a la vida profunda y verdadera. Las palabras del Oficio son en tal caso mal pronunciadas, sin ritmo ni medida. Las antífonas, muchas veces tan bellas, se dicen torcidamente y resultan ininteligibles, y más todavía los himnos. Las lecciones, sin las debidas pausas, se leen como se leerían las cosas más indiferentes o aun las más enojosas, cuando es lo cierto que se trata de los esplendores de la divina Sabiduría o de los más bellos pasajes de las vidas de los santos. Preténdese ganar tiempo, unos pocos minutos que acaso se van a emplear en naderías, mientras por otro lado se pierde lo mejor del tiempo que nos concede Dios. El P. de Condren decía: "Si un señor hablase a su criado como muchos hablan a Dios, creería éste que su dueño estaba loco al hablar de esa manera."

Como consecuencia, la salmodia a que nos referimos hácese mecánica y deja de ser orgánica; como acontece en un cuerpo sin alma, que las diferentes partes no están ya vitalmente unidas sino sólo yuxtapuestas. Son meras palabras que vienen unas en pos de las otras. Y ya no se penetra en el profundo sentido de los salmos, y aquel que pretendiere adentrarse en su espíritu y meditarlos, hallará no pequeña fatiga y gran obstáculo para la verdadera oración.

La salmodia así entendida, ¿continúa siendo una elevación del alma a Dios? Acaso sea así; mas sin duda será elevación uniformemente retardada, como la de la piedra lanzada al aire, que tiende a caer de nuevo, cuando la verdadera plegaria debe remontarse, como la llama, espontáneamente, hacia el cielo.

¿Qué remedios curarían este mal? Primero las reglas de la salmodia. Claro que es éste un remedio insuficiente si se le aplica solo. El mal es más profundo y hay que ir hasta sus raíces. En realidad sólo habría un remedio verdaderamente eficaz, que a la vez haría posible el empleo de los otros; aquel que devolviera *el espíritu de oración*, de la misma forma que, para restituir en sus funciones a un cuerpo sin alma, primero sería preciso volverlo a la vida.

La salmodia deformada nos hace comprender que para un alma que carece de vida íntima de oración, el rezo del Oficio divino viene a ser algo puramente material, mero culto exterior. Esa alma, como carece del hábito de reco-

gimiento, vese con frecuencia asaltada de pensamientos extraños a ese sublime Oficio; sus ocupaciones, estudios y pequeños asuntos viénenle constantemente a la memoria, y aun a veces pensamientos del todo vanos. No es que las personas de vida interior desconozcan del todo estas miserias, mas en aquellas a que ahora nos referimos, constituyen un habitual estado de negligencia, y las distracciones no se limitan a la imaginación, sino que invaden igualmente sus facultades superiores. ¿Cómo gustar, hallándose en este estado, las divinas palabras de los Salmos, de los Profetas, de las Epístolas, las bellísimas páginas de los Padres y de las vidas de los santos, que ante nuestros ojos desfilan cada día en el Oficio divino? Todas estas espirituales bellezas pasan inadvertidas, como si fueran cosas insípidas e incoloras. La sublime poesía de los Salmos viene a hacerse lánguida y monótona. San Bernardo pudo ver en el coro, un día, a los ángeles custodios de cada religioso, que escribían la salmodia; pero lo hacían de muy distintas maneras: los unos con letras de oro o de plata, otros con tinta, los de más allá con agua incolora; un ángel tenía la pluma en la mano, mas nada escribía. La rutina convierte en momias las cosas que en sí poseen vida más intensa, y las reduce a fórmulas mecánicamente recitadas. Se trataría de un verdadero nominalismo práctico, especie de materialismo en acción. Las facultades superiores apenas se puede decir que vivan con semejante oración, antes bien permanecen somnolientas y disipadas. Todavía llega a los oídos la sinfonía del Oficio, más bella y excelsa que las más célebres de Beethoven, pero, estando ausente el espíritu y sentido interior, no se la escucha ni aprecia. Estúdiase con frecuencia el Oficio divino desde el punto de vista histórico o en su aspecto canónico de obligación más o menos estricta, y aun se pone gran interés en tales distinciones; mas lo que importa sobre todo es considerarlo desde el punto de vista espiritual y penetrarnos de él en este aspecto.

La salmodia contemplativa

¿Qué cosa debe ser la salmodia contemplativa? Lo que la distingue y especifica es precisamente el espíritu de oración, o cuando menos la aspiración a ese espíritu, deseándolo

y yendo tras él, pues de esa manera indudablemente lo encontraríamos. Esto nos da a entender cuán íntimamente relacionada está con la vida normal de la santidad, la contemplación de los misterios de la fe; sólo ella es capaz de traer a nuestra alma, en la oración litúrgica, la luz, la paz y el gozo que sigue a la verdad bien saboreada y amada, *gaudium de veritate.*

Tal espíritu de oración se consigue íntima y profundamente en la comunicación con el Señor, y se pierde totalmente desde el momento que tenemos prisa por terminar la oración de cada día, echando en olvido que es respiración del alma y contacto con Dios, vida nuestra.

Este espíritu es el que inspiró los salmos, y, sin él, ni se los comprende ni menos se vive de ellos. "Como el ciervo suspira por las fuentes de agua viva, así mi alma suspira por Ti, Dios mío."

Si la salmodia está impregnada de este espíritu, entonces, en lugar de precipitación mecánica, que es vida a flor de piel y nada más que aparente, encontramos en ella vida verdadera y profunda, que no necesita recordar constantemente las reglas litúrgicas, ya que tales normas sólo son la expresión externa de su espíritu interior. En tal caso, aun sin caer en exagerada lentitud, pronúncianse bien las palabras, evítase la precipitación, se hacen las pausas, que vienen a ser como un descanso vital entre la aspiración y la respiración. Comiénzase asimismo a encontrar sabor a las antífonas, y el alma se nutre del meollo de los textos litúrgicos. El encargado de leer las lecciones, las repasa de antemano para no andar titubeando y leer a veces lo que no está escrito. Y en vez de expresar en ellas los propios sentimientos, tiéndese a darles el profundo sentido de la Sagrada Escritura, cuyos divinos esplendores cautivan nuestra inteligencia a pesar de ciertas oscuridades. Ya no se anda detrás de cuatro o cinco minutos que ganar, ni se echa a perder el más precioso tiempo que Dios nos concede; más aún, queda uno inclinado a prolongar la plegaria con algunos momentos de oración, como hacían los antiguos religiosos, que, de noche, después de cantar maitines y laudes, continuaban algún tiempo en íntimo recogimiento. Háblase muchas veces, en sus vidas, de estas *oraciones secretas*, de ese permanecer con Dios mano a mano, en que con frecuencia recibían clarísimas ilustracio-

nes que sin mayor éxito habían buscado antes, durante prolongadas horas de trabajo y estudio. Si se procede así, da el alma con la verdadera vida y se llega a comprender que el espíritu de la salmodia tiene sus raíces en la oración mental; al mismo tiempo que la salmodia brinda a la oración el más nutritivo alimento, la misma palabra de Dios, distribuída y convenientemente explicada, según el ciclo del año litúrgico, según el verdadero tiempo, que coincide con el único instante de la inmoble eternidad (1).

Cantada así la salmodia, deja de ser oración mecánica convirtiéndose en oración orgánica; ha vuelto el alma a vivificar el cuerpo; y ya no se trata de palabras yuxtapuestas, porque un espíritu vital corre por ellas. Y sin esfuerzo, aun en momentos de angustia, se encuentra sabor y deleite en la maravillosa poesía de los salmos, y se saca de ellos luz, descanso, fortaleza y renovación de todas las energías.

Practicada o recitada así, la salmodia es verdadera y real elevación del alma a Dios, cada vez más impetuosa. Se enciende en ella el alma, y va consumiéndose, santamente, como un cirio en el altar.

Santo Tomás tenía profundo amor a la salmodia así entendida. Dícese que apenas podía contener las lágrimas, al cantar, en Completas de Cuaresma, la antífona: "*Media vita in morte sumus: quem quærimus adjutorem, nisi te, Domine, qui pro peccatis nostris juste irasceris? Sancte Deus, sancte fortis, sancte et misericors Salvator, amaræ morti ne tradas nos*... Muertos vamos en medio de la vida: ¿a do iremos en busca de socorro, sino a ti, Señor nuestro, que te aíras y enojas justamente, por nuestras muchas culpas y pecados? Santo Dios, santo fuerte, santo y misericordioso Salvador, no nos entregues a la amarga muerte; en el tiempo de nuestros días avanzados, cuando las fuerzas huyan de nosotros, no nos dejes, Señor."

Esta bellísima antífona suplica por la gracia final, la gracia de las gracias, que es la de los predestinados; ¡cuán íntimamente debe hablar al corazón del teólogo contemplativo, que ha profundizado en los tratados acerca de la Providencia, de la predestinación y de la gracia!

Uno de los grandes medios que tiene en sus manos el teó-

(1) Cf. Dom Gréa, *La sainte liturgie*, capítulos sobre el oficio divino, y el canto de la Iglesia, esposa de Jesucristo.

logo, así como los demás, para elevarse, por encima del razonamiento, hasta la contemplación, hasta la simple contemplación de Dios y a la divina unión, es la salmodia, que tan admirablemente dispone a la Santa Misa, y la continúa.

El teólogo que ha pasado largos años encorvado sobre sus libros, en el estudio positivo y especulativo de la Revelación, buscando la refutación de tantos errores y explorando por los altísimos misterios de la Trinidad, de la Encarnación, de la Eucaristía y de la vida del cielo, encuéntrase en la absoluta necesidad de remontarse luego por encima de todos estos conocimientos librescos y de concentrarse en un profundo recogimiento, en busca de la verdadera luz divina, superior al razonamiento, que le haga encontrar el espíritu de la letra que estudió. De lo contrario se quedaría a medio camino; y, falto de lumbre de vida, difícilmente podría comunicarla a los demás. Su trabajo, demasiado mecanizado, no es bastante orgánico y viviente; o, de otro modo, la idea reguladora de su síntesis, al no traer su origen de muy alto, carece de amplitud, de vida y de irradiación, y poco a poco pierde su interés.

El teólogo necesita con frecuencia encontrar la expresión viva y luminosa acerca de los misterios que investiga, en las palabras mismas de Dios, tal como la liturgia nos las da a gustar y amar: "*Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*" (Salm., XXXIII, 9).

La palabra de Dios, tal como cada día nos la presenta el Oficio divino, es a su comentario teológico lo que la circunferencia, de línea tan simple, es al polígono tan complicado, en ella inscrito. Preciso es prescindir un momento del polígono, para deleitarnos santamente con la belleza del círculo, que sigue, como decía Dionisio, el movimiento de la contemplación. Esto lo conseguimos a lo largo del rezo de la salmodia, con tal que la precipitación mecánica no venga a sustituir a la vida profunda que de ella brota como de su fuente. El cuerpo de la salmodia ha de estar realmente vivificado por el espíritu de oración.

Encanto y delicia inmensa es oír cantar así el Oficio divino en tantísimos conventos de benedictinos, cartujos, carmelitas, dominicos y franciscanos. Esta oración atrae las buenas vocaciones, mientras que la otra las aleja. Cuando se escucha la mejor plegaria contemplativa en ciertos monasterios, como que se siente circular la verdadera vida de la Iglesia; es el

canto a la vez sencillo y espléndido, que precede y sigue a las sublimes palabras del Esposo: a la Consagración eucarística. Y hace olvidar todas las tristezas y melancolías de aquí abajo, todas las engañosas complicaciones, y todo el fastidio que traen las convenciones humanas. Permita Dios que esta salmodia continúe siempre viva y en honor, día y noche, en las casas religiosas. Es muy de notar que, cuando deja de oírse de noche allá donde nunca debería haber cesado, pronto suscita el Señor, para reemplazarla, la adoración nocturna; porque nunca debe guardar silencio esa oración viviente; y cuando en las altas horas de la noche eleva al cielo su voz, en razón misma del silencio en que todo está sumido, y por otras muchas razones, las gracias de contemplación que consigue son notabilísimas: *Oportet semper orare.*

La salmodia, así entendida, es el dulce reposo que tanto necesitan las almas después de las fatigas, agitación y complicaciones del mundo; el descanso en Dios, descanso pleno de vida, que en cierto modo se asemeja al de Dios Nuestro Señor que posee su vida interminable "*tota simul*", *toda a la vez*, en el único instante que no pasa jamás, y que a la vez es medida de la Acción suprema y del supremo reposo: "*quies in bono amato*".

Si se quiere, en fin, definir y señalar las mutuas relaciones entre la oración y el Oficio divino, diremos que el Oficio recibe de la oración el hábito de recogimiento y el espíritu de unión con Dios. La oración, por su parte, encuentra en el rezo litúrgico abundantísima fuente de contemplación y norma objetiva contra las ilusiones individuales. El Oficio divino es un gran remedio contra el sentimentalismo, al recordarnos, con el propio lenguaje de la Escritura, las verdades fundamentales. Trae a la memoria de las almas presuntuosas la grandeza y la severidad de la divina Justicia, y a las almas tímidas y apocadas les recuerda la infinita misericordia y el valor de la Pasión del Salvador. Hace que las almas sentimentales vivan en las cumbres de la verdadera fe y caridad, muy por encima de la sensibilidad.

Bastará traer aquí un ejemplo entre mil: el tracto de la Misa del domingo de Cuadragésima, tomado del salmo XC. Dice así: "El que se acoge a la protección del Altísimo, descansará siempre a la sombra del cielo. Él dirá al Señor: Vos

sois mi amparo y refugio; el Dios mío en quien esperaré. Porque él me ha librado del lazo de los cazadores y de palabras malignas. Con sus alas te hará sombra, y debajo de sus plumas estarás confiado. Su verdad te cercará como escudo; no te asaltarán temores nocturnos. Ni la saeta disparada de día; ni al enemigo que anda entre tinieblas, ni los asaltos del demonio en medio del día. Caerán a tu lado izquierdo mil saetas y diez mil a tu diestra, mas ninguna te tocará a ti. Porque él mandó a sus ángeles que cuidasen de ti; los cuales te guardarán en cuantos pasos dieres. Te llevarán en las palmas de sus manos; no sea que tropiece tu pie en alguna piedra... Clamará a mí, y le oiré benigno. Con él estoy en la tribulación... y le haré ver mi salvación.".

Recuerda la liturgia todas las edades de la vida espiritual mediante los misterios gozosos de la infancia del Salvador, la Pasión y los misterios gloriosos; y procura así la verdadera alegría espiritual que dilata el corazón: "Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum" (Salm., CXVIII, 32); y dispone, en fin, al recogimiento más íntimo y silencioso de la oración.

CAPÍTULO DÉCIMOCTAVO

LA ORACIÓN MENTAL DE LOS PRINCIPIANTES SIMPLIFICACIÓN PROGRESIVA

Ora Patrem tuum in abscondito, et Pater tuus qui videt in abscondito reddet tibi.

(Mat., vi, 6.)

Al tratar de la eficacia de la oración en general y del Oficio divino, hemos visto que la oración es una elevación del alma a Dios, por la cual queremos nosotros en el tiempo lo que Dios desea, desde toda la eternidad, que le pidamos: los medios de salud, y principalmente el progreso en la caridad: "Buscad primero el reino de Dios y todo lo demás se os dará por añadidura." Esta oración de súplica o impetratoria debe ir acompañada de la adoración, reparación y acción de gracias. Tales son los sentimientos que ha de tener nuestro corazón cuando rezamos el Oficio Divino. Mas sentimos necesidad de una más íntima oración, en la que nuestra alma entre en contacto con la Santísima Trinidad que habita en nosotros, contacto que nos es imprescindible para recibir del Maestro interior esta lumbre de vida que es la única capaz de darnos penetrar profundamente y gustar los misterios de salud: a saber, de la Encarnación redentora, del sacrificio de la Misa, y de la vida eterna hacia la cual caminamos. Esta luz de vida nos es también necesaria para reformar nuestro carácter, espiritualizándolo y dándole más alta vida sobrenatural, haciéndolo más conforme con Aquel que nos invita a buscar la paz del alma en la humildad y mansedumbre. Nos referimos a la oración mental.

Veamos en primer lugar en qué ha de consistir la oración mental de los principiantes; en el capítulo siguiente diremos cómo se llega a la vida de oración y los medios para perseverar en ella.

¿QUÉ COSA ES LA ORACIÓN? ¿QUÉ PENSAR DE SUS MÉTODOS?

Nuestro Señor nos dice en el Evangelio (Mat., VI, 6): "Cuando oráis, no habéis de ser como los hipócritas que se ponen a orar... para ser vistos de los hombres... *Tú, al contrario, cuando hubieres de orar, entra en tu aposento, y cerrada la puerta, ora en secreto a tu Padre, y tu Padre, que ve lo más secreto, te premiará.*"

Santa Teresa dice, con unas palabras tan sencillas como profundas: "Que no otra cosa es oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama" (*Vida*, c. VIII). Es una súplica o ruego espontáneo, íntimo, que las almas sencillas y puras han conocido siempre. Un aldeano, a quien el Cura de Ars preguntaba cómo oraba, la definió de esta manera: "Me fijo en Nuestro Señor que está en el tabernáculo, y él se fija en mí." Es la oración cierta reciprocidad o comunicación de amistad, por la cual el alma habla a solas con Dios, de quien se siente amada. Esta interior comunicación, que fué con tanta frecuencia la de los primeros cristianos en las catacumbas, existió siempre en las almas profundamente religiosas, humildes y deseosas de Dios. Sin duda ninguna el autor de los salmos la conocía muy a fondo, cuando escribía: "Como el ciervo suspira por las fuentes de agua que refrigera, así suspira mi alma por ti, Dios mío. Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo: ¿Cuándo iré y apareceré en la presencia de Dios?" (Salm., XLI, 2).

¿Hay cosa más sencilla que la oración? A veces se la priva de su espontaneidad proponiendo métodos demasiado complicados, que obligan a fijar en ellos la atención más que en el mismo Dios. Un método es apto para llegar a la verdad. si al ser empleado pasa inadvertido y conduce verdaderamente al objeto deseado. Sería aberración manifiesta, propia de un minucioso o de un pedante, preferir el método a la verdad, o un mecanismo intelectual a la realidad tras de la cual andamos. Un método demasiado complicado provoca además cierta reacción, excesiva a veces, en muchas personas que, hastiadas de tantas formalidades, se estacionan en ciertas fantasías que apenas tienen de piedad más que el nombre.

La verdad, en éste como en otros terrenos, está en el justo medio y por encima de estos dos extremos. Un método, o,

por decirlo con más sencillez con Bossuet, una manera determinada de hacer oración es útil, sobre todo a los principios, para evitar la divagación; mas para que no sea un obstáculo más bien que una ayuda, preciso es que sea sencilla, y en vez de quitar a la oración la espontaneidad y su continuidad, hase de limitar a *describir el movimiento de elevación del alma a Dios*. Se ha de limitar, pues, a indicar los actos esenciales de que se compone este movimiento. Sobre todo no hay que echar en olvido que *la oración depende principalmente de la gracia de Dios*, y que se prepara el alma a ella mucho menos por procedimientos más o menos mecánicos, que por la humildad: "Dios da su gracia a los humildes" (Jac., IV, 6).

Actos esenciales de la oración

¿Cuáles son estos actos? Es evidente, en primer lugar, que la oración no es solamente un acto de inteligencia, como lo es el estudio o una lectura. Existen almas especulativas o curiosas de las cosas de Dios, que no por eso son almas contemplativas ni almas de oración. Si bien es cierto que en sus consideraciones experimentan un placer que sobrepuja grandemente al de los sentidos, no es menos cierto que tal placer está más fundado en sus consideraciones que en la caridad. Por ventura les mueve más *el amor de los conocimientos* que *el amor de Dios*. Santo Tomás distingue perfectamente estos dos amores, y dice que en la oración el segundo, es decir el amor de Dios, es el que ha de llevar a la inteligencia al conocimiento de Dios, para amarlo más y más (1). Revelan estas palabras un sano realismo que se echa de ver en el conocimiento que de Dios tienen sus más fieles servidores.

(1) Santo Tomás, II II, q. 180, a. 1. "Movet vis appetitiva ad aliquid inspiciendum, vel sensibiliter, vel intelligibiliter, quandoque quidem *propter amorem rei visæ*, quia ut dicitur apud Mat., VI: «Ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum»; quandoque autem *propter amorem ipsius cognitionis*, quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius (Hom. XIV in Ezech.) constituit vitam contemplativam in caritate Dei, in quantum scilicet *aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam.* Et quia unusquisque delectatur, cum adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa *terminatur ad delectationem*, quæ est in affectu, ex quo etiam *amor intenditur*."

El placer que nace, no del amor de Dios, sino del amor del conocimiento, muchas veces hace más grande la soberbia, y a las almas más enamoradas de sí mismas; y se buscan allá donde se hacen la ilusión de buscar otra cosa. El estudio y la especulación, aun cuando no vayan descarrilados, no suponen necesariamente el estado de gracia y la caridad, ni tampoco contribuyen a aumentarla.

La oración debe, por el contrario, proceder del amor de Dios y terminar en él. Si por amor a Dios nos ponemos a contemplarle, entonces la contemplación de su bondad y belleza acrecientan el amor. Como se dice en el *Diálogo* de Santa Catalina de Sena, c. I: "El amor viene en pos del conocimiento, y, al amar, busca el alma seguir la verdad y revestirse de ella." Y más adelante, c. LXXXV: "Cuanto más se conoce a Dios de esta manera, más se le ama; y cuanto se le ama más, más se le conoce. De modo que amor y conocimiento mutuamente se alimentan."

Más aún; *aquí abajo,* dice Santo Tomás (¹), *el amor de Dios es más perfecto que el conocimiento del mismo Dios,* y la caridad es más perfecta que la fe. ¿Por qué? Porque el conocimiento en cierta medida atrae a Dios a nosotros, y, por decirlo así, le impone la limitación de nuestras pobres ideas; mientras que *el amor* de Dios *nos lleva hacia él,* elevándonos y uniéndonos con él (²). De modo que mientras estemos privados de la visión beatífica, la caridad es lo que principalmente nos une a Dios; por esa razón la perfección reside más que en nada en la caridad, que debe ocupar siempre el primer lugar en nuestra alma (³).

Lo que equivale a decir que en la oración el alma se ha de elevar a Dios sobre las dos alas de la inteligencia y de la voluntad, ayudadas de la gracia. La oración es, según esto, un movimiento de conocimiento y amor absolutamente sobrenatural.

(¹) I, q. 82, a. 3: "Melior est amor Dei quam Dei cognitio." II, II, q. 27, a. 4: Utrum Deus in hac vita possit immediate amari: "Caritas immediate Deum diligit, alia vero Deo mediante. In cognitione vero est e converso."

(²) La razón es que *el bien,* objeto del amor, *está en las cosas,* en la realidad externa a nosotros: en este caso en Dios. Mientras que *la verdad* formalmente tomada, es decir la conformidad de nuestro juicio con lo real, está en nosotros. Cf. Santo Tomás, *ibid.*

(³) II, II, q. 184, a. 1; I, II, q. 66, a. 6.

Siendo esto así, fácil es concluir cuáles son los actos esenciales de la oración. Para que esta elevación vaya con todo el ímpetu hacia Dios, hase de preparar *por un acto de humildad* y proceder de *las tres virtudes teologales*, que nos unen a Dios, animan la virtud de *religión* y hacen que sobre nosotros descienda *la iluminación e inspiración del Espíritu Santo.* El alma generosa vuela, como el ave, por el esfuerzo de sus alas, mas el soplo del divino Espíritu sostiene este esfuerzo y fácilmente la levanta mucho más alto de lo que se elevaría por su propio esfuerzo. Que no en vano los dones del Espíritu Santo se encuentran en las almas de todos los justos sin excepción (1).

Discurramos sobre estos actos de la oración. En los perfectos, con frecuencia son simultáneos y continuos; mas para describirlos preciso es enumerarlos uno tras otro, tal como se presentan en los principiantes.

Hay en primer lugar, normalmente, en la oración, *un acto de humildad*, porque no nos es lícito olvidar quiénes somos los que venimos a conversar con Dios. Recordemos lo que el Señor dijo a Santa Catalina: "Yo soy el que es, tú eres la que no es." Por nosotros mismos nada somos, y aun menos que nada, ya que nuestros pecados nos rebajan a un nivel inferior a la nada. Este acto de humildad debe ir acompañado normalmente de otro *acto de arrepentimiento* y de un *acto de adoración*, semejante al que nos mueve a hacer la genuflexión al entrar en la iglesia. Tales actos alejan el principal obstáculo de la gracia, que es la soberbia; y esta sincera humildad, lejos de deprimirnos, nos trae a la memoria que en un frágil vaso llevamos un precioso tesoro: la gracia santificante y a la Santísima Trinidad que habita en nosotros. Si la comenzamos así, la oración no procede ya de un vano sen-

(1) Se ha hecho a veces consistir la oración, bajo el nombre de meditación discursiva, en un ejercicio que se diría un acto de *prudencia*, que prevé lo que se ha de obrar, más bien que la unión de los actos *de las tres virtudes teologales*, que se nutren del mismo Dios. Conviene sin duda, en la oración, formar resoluciones inspiradas por la fe, que desde lo alto va dirigida por la prudencia; pero nos debemos guardar de convertir la oración en un examen de conciencia o de previsión, y hemos de mantener en ella prácticamente la superioridad de las virtudes teologales, entre las cuales domina la caridad, sobre todo en forma de amor de Dios, muy superior al amor del prójimo, aunque éste sea clara señal del primero.

timentalismo, sino de la vida de la gracia, inmensamente superior a nuestra sensibilidad.

A este acto de humildad ha de seguir un *acto de fe*, profunda y prolongada, sobre tal o cual de las verdades fundamentales: Dios, sus perfecciones, su bondad, Nuestro Señor Jesucristo, los misterios de su vida, Pasión y glorificación; o, si no, sobre nuestros deberes más fundamentales, nuestra vocación, nuestro último fin, el pecado, los deberes de estado. Todos estos motivos los hemos de considerar continuamente. Los días de fiesta meditaremos los motivos propios del día. Si se trata de un misterio de la vida del Salvador, como por ejemplo su Pasión, conviene considerarla primero en su aspecto sensible; luego por su lado espiritual, deteniéndonos en las razones de su infinito valor y demorando la consideración en tan fecunda fuente de fe y amor. Para ello bastan, muchas veces, algunas palabras del Evangelio o de la liturgia. Para las almas más adelantadas son tales palabras como unos granos de incienso en el braserillo de la caridad. Tampoco son necesarios largos razonamientos; un simple acto de fe teológica es superior a todos ellos; y de tal arte va adelgazándose que, cuando se junta con algún tanto de admiración y amor, merece el nombre de contemplación. Esta fe infusa superior a toda filosofía y al trabajo discursivo de la teología, hace que nos adhiramos infalible y sobrenaturalmente, en la oscuridad de esta vida, a los misterios que, en el cielo, los elegidos contemplan cara a cara. Es en verdad, como dice San Pablo, "la sustancia de las cosas que esperamos" (Hebr., xi, 1). Su oscuridad no le impide que sea infaliblemente segura y cierta. Es la primera lumbre de nuestra vida interior. "*Credo in unum Deum...*", y este *Credo* parece, en un momento dado, convertirse casi en un *Video*, como si allá en la lejanía, viéramos ya la fuente de aguas vivas por la que suspiran nuestras almas.

Esta visión que tiene la fe de la verdad y bondad de Dios hace brotar espontáneamente *un acto de esperanza*. Es deseo de la beatitud, de la vida eterna y de la paz que prometió el Padre celestial a los seguidores de Jesucristo. Mas como es cosa cierta que con solas nuestras fuerzas no alcanzaríamos ese fin sobrenatural, el alma se acoge a la infinita bondad de Dios, que siempre nos tiende su mano en la necesidad, y le pide su gracia. Súplica que se inspira en la esperanza y

está cierta del auxilio divino (1). Después de haber dicho *Credo,* el alma grita espontáneamente: *Desidero, sitio, spero:* deseo, tengo sed, espero. Una vez vista, a lo lejos, aquella fuente de aguas vivas, nacen vivísimos deseos de llegar a ella y beber hasta saciarse, "como el ciervo suspira por las corrientes del agua que refrigera" (Salm., XLI, 1).

El acto de esperanza nos dispone a su vez *a un acto de caridad.* Como dice Santo Tomás (2), "desde el momento que el hombre confía en conseguir un beneficio de Dios, inclínase a pensar que ese Dios, bienhechor suyo, es bueno por naturaleza (y mejor que sus beneficios). Por esta razón la esperanza nos dispone a amar a Dios por su propia bondad."

Así nace espontáneamente en nosotros el acto de caridad, primero en forma *afectiva.* Si, durante estos afectos, la sensibilidad ofrece su concurso a la voluntad vivificada por la caridad, tal concurso puede ser útil, a condición de que permanezca en la debida subordinación. Mas no es cosa necesaria, ya que en las sequedades desaparece del todo. Es preciso que tales afectos sensibles sean tranquilos y profundos, y no superficiales. Deberían expresarse así: No os quiero mentir, Dios mío, diciéndoos que os amo. Hacedme vos mismo la gracia de amaros sobre todas las cosas: "*Diligo te, Domine, ex toto corde.*"

Finalmente esta caridad afectiva ha de convertirse en *efectiva:* "Quiero, Señor, conformar mi voluntad con la voluntad divina. *Fiat voluntas tua:* que tu voluntad se cumpla en mí, por mi fidelidad a los mandamientos y al espíritu de los consejos. Quiero romper con todo lo que me hace esclavo del pecado, de la soberbia y de la sensualidad. Quiero, Señor, participar, más y más, de la vida divina que me ofrecéis. Vos vinisteis para que tuviésemos la vida en abundancia. Acrecentad mi amor por vos. Vos no deseáis otra cosa que dar; mas yo quiero recibir como deseáis vos que yo reciba, en la prueba como en la consolación; ya sea que os acerquéis a mí para asociarme a los gozosos misterios de vuestra infancia, como a los dolorosos de vuestra Pasión, porque todos por igual conducen a la vida eterna. Y hago hoy el propósito

(1) El motivo formal de la esperanza es la divina bondad, omnipotente y bienhechora: *Deus auxilians.* Cf. II, II, q. 17, a. 4, 5.
(2) I, II, q. 62, a. 4.

y la resolución de seros fiel en aquella materia en la que tantas veces anduve descaminado. *Volo.*"

(Se puede, como dice Santa Teresa [1], meditar lentamente las palabras del *Padre nuestro.)*

Y ya en este punto culminante de la oración, fruto de las virtudes teologales, el conocimiento de fe, el amor de esperanza y el de caridad tienden, conducidos por el Espíritu Santo, a confundirse y hacerse uno en *una mirada de amor,* fiel y generosa, que es el comienzo de la contemplación: contemplación cristiana que mira a Dios y a la humanidad del Salvador, como el artista mira a la naturaleza, y una madre la cara de su niñito.

Esta oración comienza a comprender y saborear los misterios de salud: la inhabitación de la Santísima Trinidad, la naturaleza del Cuerpo místico del Salvador y la comunión de los santos. Y poco a poco nos va introduciendo en la intimidad de Cristo, que es intimidad de amor. Nada más eficaz para corregir los defectos de nuestro carácter y hacer brotar en nosotros vivísimos deseos de asimilarnos a Aquel que nos dijo: "Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis el descanso de vuestras almas."

La oración hecha así hace a nuestro corazón más y más semejante al sacratísimo Corazón de Jesús, porque, aun sin darnos cuenta, tendemos a la imitación de aquello que intensa y verdaderamente amamos. Hay algunos caracteres tan difíciles que sólo consiguen reformarse por la continua y amorosa contemplación de Nuestro Señor en la oración.

Ahora comprendemos mejor la definición de Santa Teresa, que se dió al principio de este capítulo: "No es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama."

Oración de simplicidad

Los actos de humildad, fe, esperanza y caridad, que antes hemos enumerado, tienden, bajo la acción del Espíritu Santo, y a medida que el alma va creciendo, a fundirse en una simple mirada de amor ardiente; por eso aquel método sen-

(1) *Camino de perfección,* c. XXVII a XXXVIII.

cillo, que puede ser útil a los principios, ha de dar lugar cada vez más a la docilidad al Espíritu Santo, que sopla donde quiere. Así va haciéndose la oración *como una comunión espiritual prolongada,* tal como el rústico de Ars la definía: "Me fijo en Nuestro Señor, y él se fija en mí." Un alma de oración dice mucho en pocas palabras, que vuelve a repetir con frecuencia, sin decir dos veces la misma cosa. Esta prolongada comunión espiritual viene a ser como *la respiración del alma* o su descanso en Dios; aspira la verdad y bondad de Dios por la fe, y espira amor. Todo aquello que de Dios recibe, en forma de gracias siempre renovadas, lo da luego y lo devuelve en forma de adoración y amor.

En consecuencia, pedir la gracia de la contemplación equivale a pedir que la venda de la soberbia espiritual, que cubre nuestros ojos, caiga de una vez, y nos sea dado así *penetrar y gustar en verdad los grandes misterios de salud:* el del sacrificio de la Cruz, perpetuado en la Misa, y el del sacramento de la Eucaristía, manjar de nuestras almas.

Bossuet, sin peligro alguno de caer en el quietismo, invítanos a esta oración afectiva simplificada, en su precioso opúsculo: *Manera breve y fácil de hacer oración con fe y simple presencia de Dios.*

Citemos los principales pasajes: "Hemos de acostumbrarnos a nutrir el alma con una simple y amorosa mirada a Dios y a Jesucristo Nuestro Señor; para esto, preciso es alejarla, poco a poco, del razonamiento, del discurso y de los multiplicados afectos, para mantenerla en simplicidad, respeto y atención, y acercarla de ese modo más y más a Dios, su único bien soberano, su primer principio y último fin.

"La perfección de esta vida consiste en la unión con nuestro soberano bien; y cuanto mayor sea la simplicidad, tanto más perfecta será la unión. Por esta razón la gracia invita interiormente a aquellos que pretenden ser perfectos, a hacerse sencillos, para llegar por ese camino a gozar del Único necesario o sea la unidad eterna... *Unum mihi est necessarium... Deus meus et omnia!...*

"La meditación es muy conveniente y buena, hecha a su debido tiempo, y muy útil a los principios de la vida espiritual; mas no conviene estacionarse en ella, pues el alma, si permanece fiel al recogimiento y a la mortificación, *recibe de ordinario* una *oración* más pura e íntima, que podemos

llamar *de simplicidad*, y consiste en una simple vista o mirada a Dios, a Jesucristo o a alguno de sus misterios. En ella el alma, dejando el razonamiento, echa mano de una muy dulce contemplación que la mantiene sosegada, atenta y dispuesta a ciertas operaciones y divinas impresiones que el Espíritu Santo le comunica. Hace poco y recibe mucho... y como está más cerca de la fuente de todas las gracias, de todas las luces y de todas las virtudes, más se le da...

"Hay que hacer notar que esta verdadera simplicidad hace que vivamos en una muerte continua y en total desasimiento, porque nos hace ir a Dios derechamente, sin detenernos en las criaturas; pero tal gracia de simplicidad *no se obtiene mediante la especulación*, sino *mediante gran pureza de corazón* y la verdadera mortificación *y desestima propia. Mas quien quisiere evitar el sufrir, humillarse y morir a sí propio, nunca llegará a ella*; por eso son tan pocos los que adelantan, porque casi nadie pasa por huir de sí y renunciarse; *y, no habiendo esto, harto se pierde y se ve uno privado de riquezas inenarrables*... La fidelidad que hace que uno muera a sí mismo... es la preparación para esta suerte de oración...

"El alma esclarecida e iluminada estima grandemente el modo que tiene Dios de comportarse, al permitir que sea probada por las criaturas y atormentada por las tentaciones y el abandono... Purgada el alma en *el purgatorio de los sufrimientos*, por el que es preciso pasar, viene *la iluminación*, el descanso y el gozo en la unión íntima con Dios."

Este purgatorio de sufrimientos al que se refiere aquí Bossuet, como necesario antes de la iluminación, es la purgación pasiva de los sentidos de la que más tarde habremos de tratar; ella es, en efecto, a la entrada de la vía iluminativa, a modo de una segunda conversión.

CAPÍTULO DÉCIMONOVENO

MODO DE LLEGAR A LA VIDA DE ORACIÓN Y DE PERSEVERAR EN ELLA

Después de haber tratado de lo que es la oración, y de cómo la de los principiantes tiende a simplificarse más y más, hasta llegar a la simplicidad descrita por Bossuet, vamos a ver el modo de llegar a la vida de oración y de perseverar en ella.

Cómo se llega a la vida de oración

Recordemos en primer lugar que la oración depende, antes que todo, de la gracia de Dios; de consiguiente, mucho menos se prepara el alma a ella por ciertos medios más o menos mecánicos, que por la humildad, porque "*A los humildes da su gracia Dios*" (1), y los hace humildes para colmarles de ella. Nuestro Señor, para traernos a la memoria la necesidad de la humildad y de la simplicidad o pureza de intención, dijo a sus apóstoles: "*Si no os hacéis semejantes a los niños, no entraréis en el reino de los cielos*" (2), sobre todo en la intimidad de ese reino, que es la vida de oración. A los humildes de corazón es a quienes sobre todo se complace Dios en instruirlos él mismo, de corazón a corazón; como al rústico de Ars que permanecía largo tiempo delante del tabernáculo, en conversación íntima, y sin palabras, con el Señor. Si alguien pasa por ser nada y acepta ser menospreciado, y no solamente lo acepta, sino que acaba por recibir placer en ello, este tal hará grandes progresos en la oración; y será colmado más allá de sus anhelos.

Junto con la humildad, a la vida de oración nos prepara

(1) Epist. Jac., IV, 6; I Petr., V, 5; Prov., III, 34.
(2) Mat., XVIII, 3.

la mortificación, el espíritu y la práctica de desasimiento de las cosas sensibles y de nosotros mismos. Fácilmente se comprende que, si tenemos el espíritu ocupado en los intereses y negocios mundanales, y el alma agitada por afecciones demasiado humanas, por la envidia, por el recuerdo de las injurias y por juicios temerarios, no es fácil encontrar sosiego para conversar con el Señor. Si a lo largo del día hemos criticado a nuestros superiores y les hemos faltado al respeto debido, es lo más seguro que en la oración de la tarde no vamos a poder encontrar la presencia de Dios. Cosa clara es que hemos de mortificar nuestras inclinaciones desordenadas, *para que la caridad ocupe el primer lugar en el alma* y espontáneamente se eleve hacia Dios, tanto en las penas como en el tiempo de consolación.

Para alcanzar vida de oración, preciso es que *al correr del día, elevemos con frecuencia el corazón hacia el Señor,* conversemos con él a propósito de cualquier cosa que nos aconteciere, como lo hacemos con el guía que nos acompaña en la ascensión a una montaña; si lo hacemos así, cada vez que nos detengamos un momento, para comunicar alguna cosa más íntima a ese guía nuestro, tendremos algo interesante que contarle, sobre todo si hemos sido dóciles a sus inspiraciones, ya que estaremos santamente familiarizados con él. Para conseguir esta intimidad, se enseña a los jóvenes religiosos "a rezar la hora" cuando suena el reloj, que es ofrecerse al Señor, para estar más unidos a él y dispuestos a recibirle cuando llegue. Igualmente se aconseja, sobre todo ciertos días de fiesta o el primer viernes del mes, *multiplicar,* desde la mañana hasta la noche, *los actos de amor de Dios y del prójimo,* no de una manera mecánica, como alguien que los contase, sino a medida que se presenta la ocasión; por ejemplo, al encontrarnos con cualquier persona, amiga o enemiga. Si fuéramos fieles a esta práctica, al llegar la tarde nos encontraríamos estrechamente unidos con el Señor.

Es necesario, en fin, *guardar silencio en el alma,* es decir acallar las pasiones, para poder oír la voz del Maestro interior, que nos habla en voz baja, como un amigo a su amigo. Si habitualmente andamos preocupados con nosotros mismos, si nos andamos buscando en el trabajo, en el estudio y en las actividades exteriores, ¿cómo será posible que encontremos gusto en las sublimes armonías de los misterios de la Santí-

sima Trinidad, presente en nosotros, de la Encarnación redentora o de la Santa Eucaristía? Preciso es, pues, que el desorden y los rumores de la sensibilidad cesen si ha de ser posible la vida de oración; por eso no es de extrañar que el Señor castigue tanto la sensibilidad, sobre todo en la noche pasiva de los sentidos, a fin de reducirla al silencio y obligarla a someterse con docilidad al espíritu o parte superior del alma.

Toda esta tarea puede llamarse con propiedad *preparación remota a la oración*. Es mucho más fundamental que la preparación próxima o elección de la materia; porque esta última no tiene otra finalidad que remover el fuego de la caridad que nunca ha de extinguirse en nosotros, y que debe alimentar una generosidad sostenida por la fidelidad al deber del momento presente, de cada minuto.

Por eso es muy recomendable lo que se ha dado en llamar *oración en el trabajo*, que consiste en escoger un cuarto de hora a la mañana o a la tarde durante el trabajo intelectual o manual, no para interrumpirlo, sino para realizarlo más santamente bajo la mirada de Dios Nuestro Señor. Es práctica muy provechosa. Consíguese por ese camino dejar de buscarse a sí propio en el trabajo, y eliminar lo que pudiera haber de *demasiado natural* y de egoísmo *en la actividad*, para santificarla y no perder la unión con Dios, poniendo a su servicio todas nuestras energías y renunciando a la complacencia y personal satisfacción.

Las almas generosas y sencillas tienen ahí un gran medio para llegar a la conformidad ininterrumpida con la divina voluntad, y para guardar de continuo la presencia de Dios, que hará menos necesaria la preparación inmediata a la oración, pues siempre estarán dispuestas e inclinadas a acercarse a Dios, como la piedra tiende al centro de la tierra, en cuanto se hace el vacío a su lado.

Por ahí llegarán a la verdadera vida de oración, que será para ellas como la respiración espiritual.

Manera de perseverar en la vida de oración

Mucho podemos ganar con la perseverancia; sin ella lo perdemos todo. Mas la perseverancia no es cosa fácil que

no tenga dificultades: la lucha contra sí mismo, la pereza espiritual, y el demonio que trabaja por desanimarnos. No pocas almas, al verse privadas de los consuelos que anteriormente sintieron, vuelven atrás; aun a almas muy adelantadas les acontece esto. Se cita el caso de Santa Catalina de Génova, que había sido llamada por Dios a la oración desde los trece años, y había hecho en ella grandes progresos; después de cinco años de sufrimientos, abandonó la vida interior y se arrastró otros cinco en una vida exterior y disipada; mas un día, habiendo ido a confesarse por consejo de su hermana, sintió con angustia el profundo vacío de su alma; y volvió a renacer en su corazón un gran anhelo. Momentos después la reprendía el Señor severísimamente; y catorce años más tarde, pasados en grandes penitencias, fuéle revelado que había satisfecho plenamente a la divina justicia. "Si alguna otra vez vuelvo atrás, decía la santa entonces, quisiera que me sacasen los ojos; y no creo que tal castigo fuera demasiado." Estas expresiones tan enérgicas de los santos enuncian en concreto lo que teóricamente enseñan los teólogos: vale más perder la vida que no perder la gracia o volver atrás en el camino del cielo. Para quien conozca bien el precio de la vida y del tiempo con relación al valor de la eternidad, es esto la misma evidencia.

Importa pues grandemente perseverar e ir adelante.

Hay almas que han luchado durante mucho tiempo y se desalientan, acaso, cuando se hallan a dos pasos de la fuente de aguas vivas. Entonces, sin oración, se sienten sin fuerzas para llevar la cruz con generosidad; déjanse arrastrar a la vida fácil, superficial, en la cual otras quizás podrán salvarse; pero ellas corren grave riesgo de perderse. ¿Por qué? Porque sus excelentes cualidades, hechas para ir en pos de Dios, las pueden llevar a buscar el absoluto bien, al cual aspiran, allá donde no se encuentra. En ciertas almas no cabe la mediocridad; si no se entregan totalmente a Dios por el camino de la santidad, se darán totalmente a sí mismas. Querrán vivir su vida, complaciéndose en sus prendas, y por ahí corren el riesgo de volver las espaldas a Dios y poner en la satisfacción de la soberbia y demás pasiones su último fin. Hay almas que, en este aspecto, tienen alguna semejanza con el ángel: éste, dice Santo Tomás, es o muy santo o muy perverso, sin término medio posible; y se orienta o en el sentido

de una ardiente caridad, o en el del pecado mortal irremisible; el pecado venial no es posible en un puro espíritu, porque su entendimiento y voluntad son demasiado perfectos para quedarse en términos medios: o son santos de una vez o de una vez se hacen demonios ([1]).

Asimismo hay almas que tienen necesidad absoluta de íntima y profunda oración; la medianía no les basta. Hay personas muy inteligentes y de carácter enérgico, intelectuales que se dan totalmente al trabajo y al estudio, buscándose a sí mismas con soberbia, si no llevan vida de profunda oración; sólo ella es capaz de darles un alma de niño para con Dios, el Salvador y la Virgen María. Sólo ella puede darles a entender el profundo sentido de las palabras de Jesús: "Si no os hiciereis semejantes a los niños pequeñitos, no entraréis en el reino de los cielos." Importa pues, grandemente, sobre todo a ciertos temperamentos, perseverar en la oración. Lo contrario equivaldría al abandono de la vida interior y, quizás, a la ruina.

Para perseverar, pues, en la oración, dos cosas son necesarias: tener confianza en Nuestro Señor, que a todas las almas piadosas llama a las vivas aguas de la oración, y dejarse conducir humildemente por el camino que él mismo nos ha elegido y señalado.

Primero, hemos de tener confianza en él. Sería no tener ninguna el decir, en cuanto hacen aparición las primeras sequedades un tanto prolongadas: la oración no es para mí, no estoy yo hecho para la oración. Por ese camino concluiríamos con los jansenistas: No es para mí la comunión frecuente, sino para los grandes santos. Tal modo de pensar es grave error. Nuestro Señor a todas las almas llama a este comercio y amistad con él. Y se compara al Buen Pastor, que conduce sus ovejas a los eternos collados, para que se apacienten con la palabra divina. En lo alto de estas colinas mana la fuente de aguas vivas de la que hablaba Jesús a la Samaritana, que era, no obstante, gran pecadora: "Si conocieras el don de Dios y a quien te dice: Dame de beber, tú se lo pedirías a él, y él te daría el agua viva" (Joan., IV, 10). Y en Jerusalén,

([1]) Santo Tomás, I, II, q. 89, a. 4.

un día de fiestas, "Jesús se puso en pie, y en alta voz decía. *Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. Del seno de aquel que en mí creyere manarán, como dice la Escritura, ríos de agua viva.* "Esto lo dijo, añade San Juan, por el Espíritu que habían de recibir los que creyesen en él" (Joan., VII, 38).

La fuente, *fons vivus*, es el Espíritu que nos ha sido enviado, el que se nos da con la caridad infusa que a él nos une. Mas este Espíritu nos ha sido dado por Maestro interior y consolador, a fin de que nos haga penetrar y gustar el sentido íntimo del Evangelio: "El consolador, el Santo Espíritu, que mi Padre os enviará en mi nombre, os enseñará todas las cosas y os dará a entender todo lo que yo os he dicho" (Joan., XIV, 26). Que es lo que aconteció y tuvo lugar en los apóstoles el día de Pentecostés, y en nosotros, aunque de distinto modo, el día de nuestra confirmación. También escribe San Juan a todos los fieles, en su primera Epístola, II, 20-27: "Pero vosotros habéis recibido la unción del Espíritu Santo... Mantened en vosotros la unción divina... que ella os enseña todas las cosas" necesarias a la salvación.

San Pablo dice asimismo (Rom., V, 5): "La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado." El Espíritu Santo reside pues en todos los justos, en todas las almas en estado de gracia.

Mas no lo hace para permanecer ocioso, sino para obrar en ellas, siendo como es, el mismo amor subsistente; y su enseñanza nos la da mediante los siete dones, que son disposiciones infusas permanentes que aseguran nuestra docilidad para con él. Tales disposiciones aumentan y se refuerzan por la caridad. Si pues no escuchamos con mayor atención las santas inspiraciones del Maestro interior, señal es de que nos escuchamos demasiado a nosotros mismos, y de que no tenemos fervientes deseos de que reine totalmente en nosotros. Para perseverar en la oración, hemos, pues, de poner absoluta confianza en Nuestro Señor y en el divino Espíritu que nos envió.

Preciso es, en fin, dejarse conducir por el camino que el Señor nos ha marcado. Existe indudablemente la vía común e indispensable, que es la de la humildad y de la conformidad en la divina voluntad, pues todos debemos orar al menos como el publicano. Mas de esta vía común, una parte está

a la sombra, pero la otra queda expuesta a los ardientes rayos del sol; un trecho está trazado en tierras llanas y suaves, para continuar luego en cuestas largas y penosas que conducen a elevadas mesetas, desde las que es dado contemplar maravillosos panoramas. El buen Pastor conduce a sus ovejas como lo juzga conveniente. Guía a las unas por el camino de las parábolas, a otras por vía de razonamiento, y a las de más allá, a través de la oscuridad de la fe, les da la intuición inmediata, las amplias vistas de conjunto que son patrimonio de la sabiduría. Deja a ciertas almas, durante largo trecho a veces, en pasos dificultosos y cubiertos de maleza, para hacerlas fuertes y aguerridas. La misma Santa Teresa, y a lo largo de muchos años, tuvo que echar mano del libro para meditar, y la meditación le parecía eterna. Nuestro Señor levanta a la contemplación a las Marías más bien que a las Martas; pero las primeras tropiezan en ella con sufrimientos íntimos que las Martas nunca sienten; y estas últimas, si son fieles y constantes, llegan un día a encontrar las aguas vivas y en ella apagan largamente su sed.

Preciso es, pues, dejarse guiar por el camino que Dios nos señala; y aunque *las sequedades* se vayan prolongando, ha de comprender el alma que no provienen de tibieza, mientras no se hayan dejado llevar por el deleite de las cosas de la tierra y dure en ellas el anhelo de adelanto espiritual. Tales arideces son, por el contrario, muy útiles, pues aun el fuego seca la madera antes de encenderla. Y son necesarias precisamente *para secar y rebajar nuestra sensibilidad*, viva en demasía, fogosa, exuberante y tumultuosa, de arte que se calme y guarde sumisión al espíritu; para que sobre las emociones pasajeras se acreciente en nosotros un intenso y puro amor de caridad.

Y si somos fieles, entonces, como lo enseña Santo Tomás (1), comenzaremos, poco a poco, a ver a Dios en *el espejo de las criaturas* o en el de las parábolas. Y de cualquiera de éstas se elevará el alma al pensamiento de la infinita misericordia, por un *movimiento recto y directo* que recuerda el vuelo de la alondra que sube derecha de la tierra al cielo.

Otras veces, contemplaremos a Dios *a través de los mis-*

(1) II, II, q. 180, a. 6.

terios de nuestra salvación, valiéndonos, por ejemplo, del recuerdo de los misterios del rosario. Mediante *un movimiento en espiral* u oblicuo, semejante al de la golondrina, nos remontaremos de los misterios gozosos a los dolorosos y luego a aquellos que anuncian la gloria y vida del cielo.

Ciertos días, en fin, contemplaremos a Dios *en sí mismo*, manteniendo, en la oscuridad de la fe, el pensamiento fijo en la infinita bondad a cuya largueza debemos todos los bienes que recibimos. *Y mediante otro vuelo circular*, como el del águila, allá por las alturas del aire, tornaremos constantemente a esa consideración de la divina bondad. Y mientras que el egoísta piensa siempre en sí y todo lo hace girar alrededor de sí, nosotros comenzaremos a pensar siempre en Dios y a dirigir a él todas las cosas. Entonces cualquier acontecimiento, aun el más imprevisto y doloroso, nos hará pensar en la gloria de Dios y en la manifestación de su bondad, y nos será dado, aunque sea de lejos, entrever el Bien supremo.

En eso consiste la verdadera vida de oración, que en cierto modo permite ver todas las cosas en Dios, y es como el preludio normal de la vida eterna.

CAPÍTULO VIGÉSIMO

LAS ALMAS RETARDADAS

Al principio de la tercera parte de esta obra hemos de hablar de la segunda conversión, que es el tránsito de la vía purgativa de los principiantes a la iluminativa de los proficientes o adelantados. Importa subrayar que ciertas almas, como consecuencia de su negligencia o pereza espiritual, nunca salen de la edad de los principiantes para continuar en la de los proficientes; son esas tales, almas retardadas, algo así como esos niños, más o menos anormales, que no atraviesan con felicidad la crisis de la adolescencia, y que aunque no continúan siendo niños, no llegan nunca al completo desarrollo de la edad adulta. De la misma manera, esas almas retardadas quedan sin poder ser catalogadas ni entre los principiantes ni con los adelantados. Y son, por desgracia, demasiado numerosas.

De entre esas almas retardadas, muchas sirvieron a Dios con fidelidad en otro tiempo; mas hoy se encuentran en un estado próximo a la indiferencia. Puesto que anteriormente conocieron un verdadero fervor espiritual, sin miedo a incurrir en juicio temerario puédese afirmar que abusaron gravemente de las gracias divinas; de no haber existido tal abuso, hubiera el Señor continuado en ellas la obra comenzada, pues nunca niega su auxilio a aquellos que ponen lo que está de su parte para conseguirlo.

¿Por qué camino llegaron estas almas a tal estado de tibieza? Ordinariamente son dos las causas principales: la negligencia en las cosas pequeñas en el servicio de Dios, y el retroceder ante los sacrificios que nos pide.

La negligencia en las cosas pequeñas

Tal negligencia parece cosa baladí en sí misma, mas puede ser grave por sus consecuencias. Ordinariamente los peque-

ños actos de virtud que realizamos desde la mañana hasta la noche son los que hacen nuestros méritos de cada día. Como una gota de agua ablanda, poco a poco, la piedra y la agujerea; como las gotas de agua, multiplicadas, fecundan la tierra sedienta, así nuestras buenas obras, repetidas, crean el buen hábito, la virtud adquirida, y la conservan y aumentan; y si proceden de una virtud infusa o sobrenatural, consiguen que esta virtud vaya en aumento.

En lo que al servicio de Dios atañe, las cosas que en sí parecen pequeñas son grandes por su relación con el fin último, Dios, a quien se debe amar sobre todas las cosas; también son grandes por el espíritu de fe, confianza y amor con que deberíamos realizarlas. Así guardaríamos desde la mañana hasta la noche *la presencia de Dios*, cosa infinitamente preciosa, y viviríamos de él, de su espíritu, en lugar de vivir del espíritu natural y el egoísmo. Poco a poco se acrecentaría en nosotros el celo de la gloria de Dios y de la salud de las almas; mientras que, si descuidáramos aquellas cosas menudas, comenzaríamos a descender por la pendiente del naturalismo práctico, y a dejarnos dominar por el absurdo egoísmo que inspira muchos de nuestros actos.

La negligencia en las cosas pequeñas, cuando se trata de servir a Dios, conduce rápidamente a la negligencia en las grandes; por ejemplo, a un alma sacerdotal o religiosa la lleva a rezar el Oficio sin piedad, a no prepararse apenas a la Santa Misa, a decirla precipitadamente y a asistir a ella sin la atención que fuera de desear; a reemplazar la acción de gracias por el rezo obligatorio de una parte del Oficio, de suerte que poco a poco desaparece la devoción personal, quedando sólo esa otra en cierto modo oficial y exterior. El sacerdote que se dejare arrastrar por esta pendiente, llegaría pronto a no ser más que una especie de funcionario de Dios. Acabaríase por tratar con gran negligencia las cosas santas, mientras que por otro lado se tendría acaso mucho cuidado en cumplir honrosamente y con gran seriedad todo aquello que atañe y asegure nuestra reputación de profesor, de escritor, de conferencista, de organizador de obras parroquiales. Paso a paso, *lo serio de la vida, lo que en ella más importa quedaría totalmente al margen.* La cosa más seria y excelsa para un sacerdote y aun para el verdadero cristiano, es, sin género de duda, la Santa Misa que perpetúa

sustancialmente en el altar el sacrificio de la Cruz y nos aplica sus frutos. Una misa bien celebrada o bien oída es muy superior a toda nuestra actividad personal, orienta esta actividad hacia su verdadero fin sobrenatural y la fecunda. Se separa, por el contrario, de este fin, todo *aquel que en su actividad se busca a sí mismo* hasta el punto de *olvidarse de la salud de las almas* y de las demás cosas que exige de nosotros. Puede uno llegar a este olvido, que lo hace todo estéril, por la negligencia en las cosas menudas en aquello que atañe al servicio de Dios.

Y al revés, como se dice en San Lucas, XVI, 10: "*El que es fiel en las cosas pequeñas, también lo es en las grandes.*" Aquel que cada día es fiel a los más pequeños deberes de la vida cristiana, o de la vida religiosa, recibirá la gracia de serlo hasta el martirio, si algún día le es preciso ofrecer a Dios el testimonio de su sangre. Entonces se realizaría plenamente en él la palabra del Evangelio: "Alégrate siervo bueno y fiel; porque has sido fiel en pocas cosas, yo te confiaré muchas más; entra en el gozo de tu Señor" (Mat., XXV, 23). Mas quien habitualmente descuida las cosas pequeñas pronto acaba por descuidar las grandes; ¿y cómo cumpliría en tal caso acciones de mayor dificultad que acaso le exigiría Dios?

Huída de los sacrificios

La segunda causa de la tibieza en las almas retardadas es negarse a aceptar los sacrificios que pide el Señor. Muchos se sienten llamados a vida más seria y más perfecta, a la verdadera oración, a la práctica de la humildad, sin la cual no son posibles las virtudes; mas rehusan seguir ese llamamiento, si no directa, indirectamente al menos, viendo de entretenerse en otras cosas. Niéganse a dar oídos a estas palabras que cada día se repiten en el Invitatorio de los Maitines: *Si vocem Domini audieritis, nolite obdurare corda vestra:* Si oís la voz de Dios, no queráis endurecer vuestros corazones.

Muchas personas que se preocupan en hacer algo notable, un libro u otra obra cualquiera que los dé a conocer, dicen entre sí de vez en cuando: "Preciso es *formarse un alma*

interior; si el alma está vacía, nada podrá dar; *de nada sirven las cosas exteriores,* si el alma no está unida a Dios." Mas para conseguirlo serían necesarios ciertos sacrificios del amor propio; sería necesario buscar a Dios, en lugar de buscarse a sí mismos; sin tales sacrificios, ¿cómo penetrar en la vida interior? Sin ellos, el alma quedaría retardada, acaso para siempre.

Con tal manera de proceder piérdese el celo de la gloria de Dios y de la salvación del prójimo, y el fervor de la caridad; cae el alma en la tibieza que es, junto con la negligencia habitual, la afición al pecado venial, o la disposición de la voluntad a cometerlo deliberadamente cuando la ocasión se presenta; y existe finalmente como un firme propósito de permanecer en tal estado.

Junto con la falta de espíritu de sacrificio, existen otras causas que pueden dar lugar a esta tibieza de las almas retardadas: *la ligereza de espíritu,* la inconsideración o despreocupación con que, llegado el caso, se dicen mentiras oficiosas; *la pereza espiritual,* que al fin arrastra al abandono del combate espiritual contra nuestros defectos, particularmente contra nuestro defecto dominante, que con frecuencia pretende pasar por una virtud y despierta en nosotros las demás pasiones. Llégase así a la despreocupación y a la indiferencia respecto a la perfección; y la tendencia y aspiración a ella deja de existir. Échase en olvido que acaso se ha hecho la promesa de aspirar a ella por medio de los consejos, y aun la alteza y elevación del supremo mandamiento: "Amarás a Dios de todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente" (Luc., x, 27).

El espíritu burlón

Entre las causas de la tibieza de las almas retardadas hay que notar particularmente la tendencia a la burla o mofa. Santo Tomás habla del burlón o aficionado a mofarse del prójimo, a propósito de los vicios opuestos a la justicia: injuria, detracción, murmuración. Y dice (1) que mofarse de alguien es demostrar que no se le tiene estima; y la irrisión

(1) II, II, q. 75, a. 2.

puede llegar a falta grave si se refiere a personas que merecen alto aprecio. Es cosa grave ridiculizar las cosas divinas, reírse sin respeto de su padre o de su madre, de sus superiores y de los que llevan vida virtuosa. Esa irrisión y mofa puede llegar a ser muy grave por sus consecuencias, ya que podría a veces alejar a las almas débiles de la práctica del bien. Job respondió a sus amigos (XII, 4): "Quien sufre como yo ser escarnecido de su amigo, invoque a Dios que le oirá; ya que se hace mofa de la sencillez del justo: *Deridetur enim justi simplicitas.*" Mas también se dice de los que hacen mofa: "Qui habitat in cælis irridebit eos: Aquel que mora en los cielos, se reirá de ellos" (Salm., II, 4). La terrible ironía de arriba baja a castigar la de aquí abajo.

El burlón es un alma retardada que trabaja por hacer que otras también se queden atrás, y que a veces se convierte, quizás sin darse cuenta, en instrumento del espíritu del mal. La modalidad de su espíritu, que es el polo opuesto a la simplicidad evangélica, es la más contraria a la contemplación sobrenatural.

El burlón, que quiere hacerse el gracioso y dárselas de ingenioso, pone en ridículo al justo que aspira con seriedad a la perfección, subraya sus defectos y rebaja sus cualidades. ¿Por qué? Porque se da cuenta de sus propias fallas en la virtud y se resiste a confesar su inferioridad. Y entonces, por despecho, trata de disminuir el real y fundamental valor del prójimo y aun la necesidad de la virtud. Puede hacer mucho mal a los espíritus apocados que llena de temor, y al mismo tiempo que se echa a perder a sí mismo, trabaja por perder a los demás.

FUNESTAS CONSECUENCIAS DE ESTE ESTADO

Sostienen los santos que las almas retardadas y tibias están camino de la ceguera espiritual y endurecimiento del corazón, tanto que es muy difícil su enmienda. Cítanse las palabras de San Bernardo: "Más fácil te será ver a muchos seculares renunciar al vicio, que a un solo religioso pasar de la vida tibia a una vida de fervor" *(Epist. ad Richard.)* Cuanto más alta estuvo el alma retardada, tanto más deplorable es su caída y su conversión más difícil, pues se convence de

que su estado es suficientemente perfecto, y deja de sentir deseo de mejorar. Cuando una vez se ha menospreciado *la hora de la visita del Señor*, por ventura no volverá ya sino después de muchos ruegos. Estas almas retardadas están en gran peligro; háselas de encomendar a la Santísima Virgen, que es la única capaz de hacerles volver de nuevo al Salvador y conseguirles la gracia de un verdadero anhelo de perfección.

El P. Lallemant s. j., ha escrito sobre esta materia un notable artículo que recuerda muchas frases de Santa Catalina de Sena y de Taulero. En su hermoso libro *La doctrina espiritual*, Apéndice, c. VIII, se leen estas palabras:

"Pueden existir cuatro clases de religiosos: unos perfectos; los otros malos, soberbios, vanidosos, sensuales, enemigos de la regularidad; los de más allá tibios, indolentes, descuidados; los últimos, virtuosos y que aspiran a la perfección, aunque acaso no llegarán jamás.

"Las más santas religiones pueden tener en su seno estas cuatro suertes de religiosos, lo mismo que las que han caído en la relajación, mas con esta diferencia: en una Orden olvidada de su primitivo fervor, la mayoría de los religiosos son tibios y el resto se compone de algunos malos, de unos pocos que aspiran a ser perfectos y de poquísimos que lo son. Mas en una Orden en la que la regular observancia está en vigor, la mayoría de la comunidad aspira y trabaja por adquirir la perfección, y el resto comprende algunos perfectos, pocos tibios y algún malo que otro.

"Se puede notar aquí una cosa de mucha importancia. Y es que una Orden religiosa va hacia la decadencia cuando el número de tibios comienza a ser tan grande como el de los fervorosos, es decir de los que procuran día a día adelantar en la oración, en el recogimiento, en la mortificación, en la pureza de conciencia y en la humildad. Porque aquellos que no se cuidan de esto, aunque eviten el pecado mortal, han de ser considerados como tibios y hacen mucho mal a los demás, dañan a la comunidad entera, y ellos están en peligro, o de no perseverar en su vocación o de caer en la soberbia y en grandes oscuridades.

"Deber de los superiores en las comunidades religiosas es comportarse de tal suerte, tanto por sus buenos ejemplos como por sus exhortaciones, conversaciones privadas y oracio-

nes, que sus súbditos se mantengan al nivel de las almas fervorosas que aspiran a la perfección; pues de lo contrario les llegará su castigo y castigo terrible."

Todo esto es mucha verdad y demuestra lo fácil que es caer en ese estado de alma retardada, alejarse del camino de la perfección y dejar de vivir según el espíritu de fe. En tal estado fácilmente llega esa alma a no admitir que la contemplación se halle dentro de la vía normal de la santidad. O bien se saca esta conclusión: "Es ésa una doctrina que teóricamente parece verdadera, pero que no está muy de acuerdo con los hechos." Mas habría que decir, para decir la verdad: De hecho muchas almas se quedan en el estado de retardadas, viven fuera del orden, no tienden, ni aspiran a la perfección, *ni se nutren como debieran de los misterios de la fe,* ni del sacrificio de la Misa, a la cual no obstante asisten con frecuencia, pero no con el espíritu interior necesario para hacer progresos en la virtud.

El P. Lallemant añade, *ibid.:* "Cuatro cosas hay que son muy perjudiciales a la vida espiritual, y en las cuales se fundan ciertas máximas perversas que se infiltran en las comunidades religiosas: 1ª, la estima del talento y de cualidades puramente humanas; 2ª, el afán de ganarse amigos con miras terrenas; 3ª, una conducta demasiado naturalista que sólo escucha a la humana prudencia, y un espíritu astuto muy opuesto a la simplicidad evangélica; 4ª, las distracciones superfluas que el alma busca, y las conversaciones o lecturas que sólo traen al alma satisfacciones naturales."

De ahí nace la ambición, como lo nota el mismo autor, el afán de honrosas prelacías, el deseo de sobresalir en las ciencias y el buscar las propias comodidades: cosas todas ellas muy opuestas al progreso espiritual.

A propósito de las almas retardadas fijémonos en este punto que es importantísimo: Hemos de vigilar incansablemente para conservar en nuestras almas *la subordinación de la actividad natural del espíritu* a las virtudes esencialmente sobrenaturales, sobre todo *a las tres virtudes teologales.* Es evidente que estas tres virtudes infusas, y sus actos correspondientes, son muy superiores a la actividad natural del

espíritu en el estudio de las ciencias, de la filosofía y de la teología. Negarlo sería una herejía. Pero no basta admitir en teoría ese principio. De lo contrario, se llegaría a anteponer el estudio de la filosofía y la teología a la vida superior de la fe, a la oración, al amor de Dios y de las almas o a la celebración del santo sacrificio de la Misa, que se diría con mucha precipitación y poco o ningún espíritu de fe, para dedicar más tiempo al trabajo y a una excesiva tarea intelectual, que sería vacua y estéril por carecer del *espíritu* que la debería animar. Se derivaría por ese camino a un intelectualismo de mala ley, y habría como una hipertrofia de la razón en detrimento de la vida de fe, de la verdadera piedad y de la indispensable formación de la voluntad. En consecuencia, la caridad, que es la más excelsa de las virtudes teologales, no ocuparía el primer puesto en el alma, que, acaso para siempre, quedaría retardada y en gran esterilidad.

Para poner remedio a tamaña desgracia nos hemos de acordar de que Dios, en su infinita misericordia, nos ofrece la gracia sin cesar, para que nos sea dado cumplir cada día mejor el supremo mandamiento, es decir, la obligación de aspirar a la perfección de la caridad: "Amarás al Señor Dios tuyo de todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo" (Luc., x, 27). No echemos en olvido que al fin de nuestra vida se nos ha de pedir cuenta estrecha de la sinceridad de nuestro amor a Dios.

El fondo de egoísmo que queda en nosotros

Taulero habló con frecuencia en sus sermones de las dos inclinaciones fundamentales que hay en nosotros, una buena y otra mala. Su doctrina sobre esta materia la reunieron sus discípulos en el capítulo III del libro *Las Instituciones*. Vamos a hacer resaltar lo más esencial de estas enseñanzas, haciendo hincapié sobre las características de la inclinación por la que uno se busca a sí mismo, y sobre la manera de hacer prevalecer a la otra, que hace que seamos semejantes a Dios.

Siendo una realidad que el valor de nuestras acciones depende de la intención y el amor que las producen, hemos de

recordar con frecuencia que todos los pecados y la eterna condenación provienen de un fondo maldito que se busca a sí mismo y es enemigo de Dios.

Según las palabras de Nuestro Señor: "Si el grano de trigo echado a la tierra no muere, permanece estéril; mas si muere, produce mucho fruto." Que quiere decir: si el mal fondo que hay en nosotros no muere, nunca será nuestra alma fecunda en méritos y frutos de vida eterna. Mas al contrario, si hacemos que muera ese mal fondo, entonces el germen de vida eterna se desarrollará con gran vitalidad.

El conocimiento de este mal fondo o inclinación le es, pues, al hombre más útil que tener la ciencia de todo el universo.

¿En qué lo podremos conocer? *En que en todo, y a propósito de todo, se busca a sí mismo, en lugar de buscar a Dios.*

Si a veces aparenta amor de Dios y del prójimo, no es eso sino engaño y simulación. Este mal fondo nuestro se imagina amar la justicia y la bondad, y practicarlas; se gloría igualmente de sus obras, principalmente de aquellas que tienen *apariencia de virtud* y santidad. En ellas se complace y se las atribuye a sí mismo; y aunque no tiene amor a la verdadera virtud, anda con grandes ansias de recibir las alabanzas que la virtud merece.

Este bajo fondo o torcida naturaleza se imagina que sus faltas no son sino bagatelas. Y ésta es la mejor señal de que carece de la luz verdadera y que ignora lo que es el pecado; porque si en verdad y con claridad supiera lo que es alejarse de Dios, soberano bien, pronto comenzaría a obrar y pensar de otra manera.

Igualmente se esfuerza en parecer siempre bueno y recto aunque esté muy lejos de serlo. Así es cómo algunos jamás dicen a nadie una palabra desagradable, pero es por no verse pagados con la misma moneda. Este mal fondo imagina a veces tener muy gran amor de Dios, y por eso *echan en cara, al prójimo, sus faltas, con extremada acrimonia.* "Mas si vieran los pecados propios", añade Taulero, "pronto olvidarían los del prójimo por graves que fueran" (*ibidem*).

Cada vez que recibe un reproche, luego *comienza a justificarse y defenderse sin cesar*, y no sufre que se le corrija. Y protesta: "También los demás tienen faltas: y yo siempre he obrado con buena fe y recta intención; a lo más, habrá

habido ignorancia o debilidad." Esa torcida naturaleza llega a persuadirse de que busca a Dios en todas las cosas, cuando la realidad es que se busca a sí misma a todo propósito, y que sólo vive de apariencias y de exterioridades. Más le interesa parecer, que ser. Por eso se busca a sí misma hasta en la oración y el gusto en las cosas espirituales, lo mismo que en las interiores consolaciones, dirigiendo a la propia satisfacción los dones del cielo, ya interiores, ya exteriores, y hasta a Dios mismo. Si tal vez se le extravía una cosilla a la que tiene apego, luego busca otra semejante, para alegrarse de nuevo y llevarlo todo a sí.

¿Cómo hacer para que prevalezca el buen fondo formado a imagen de Dios?

Para esto, preciso es constituirse en severo guardián y observador de sí propio, de los sentidos internos y externos. Es necesario impedir que los sentidos caigan en la disipación y andarse tras las criaturas. "Es preciso", dice Taulero, *ibid.*, "retirarse al interior del corazón, para vivir ahí en cuanto sea posible, ignorado de todo el mundo, a fin de distraernos menos de la divina contemplación. Y jamás perder de vista la vida y pasión del Señor." Ella hará brotar, en nosotros, deseos de ser semejantes a él por la humildad del corazón, la paciencia, la mansedumbre y un verdadero amor de Dios y del prójimo.

Cuando nos halláremos poco semejantes al divino modelo, pediremos al Espíritu Santo nos dé a comprender mejor la fealdad del pecado y sus funestas consecuencias. Caeremos postrados, sincera y humildemente, y a la vez con gran confianza en la infinita misericordia, suplicándole que nos levante.

Cuanto más mortificamos aquel mal fondo e inclinación, la imagen de Dios que en nosotros llevamos aparece más radiante y más bella; tanto la imagen natural, es decir, el alma misma, que es de naturaleza espiritual e inmortal, como la imagen sobrenatural. o sea la gracia santificante, de la cual proceden las virtudes infusas y los dones. Por este camino, el hombre, en vez de pensar siempre en sí mismo, comienza poco a poco a fijarse más en Dios; y en vez de

buscarse en todas las cosas, comienza a buscar y ver a Dios en todos los acontecimientos, a amarle verdadera, práctica y efectivamente, y a dirigir a él todas las cosas.

Taulero concluye, *ibid.*: "Hasta tanto que os busquéis a vosotros mismos, y obréis por vosotros, y pidáis la recompensa y el precio de vuestras acciones, sin poder sufrir que se os tenga por lo que realmente sois, permaneceréis en una ilusión y error dignos de compasión. Mientras menospreciéis a alguien por sus pecados, y queráis ser preferidos a aquellos que no viven según vuestras máximas, señal es de que todavía no os conocéis y tenéis los ojos cerrados al fondo horrible de vuestro corazón." Él es el que no permite que la imagen de Dios sea lo que debe ser, para que el alma lleve frutos de vida eterna. De ahí la necesidad de conocerse a fondo, a fin de conocer profundamente a Dios y amarle verdaderamente.

Estas reflexiones sobre las almas retardadas nos llevan como por la mano a tratar de la necesidad de la segunda conversión o purgación pasiva de los sentidos, que señala, según San Juan de la Cruz, la entrada en la vía iluminativa de los proficientes o adelantados.

TERCERA PARTE

LA VÍA ILUMINATIVA DE LOS ADELANTADOS

CAPÍTULO PRIMERO

OBJETO DE ESTA TERCERA PARTE. LENGUAJE DE LOS ESPIRITUALES COMPARADO CON EL DE LOS TEÓLOGOS

Hemos tratado hasta aquí, en la primera parte, de los principios o fuentes de la vida interior, del organismo de las virtudes y de los dones, de la naturaleza de la perfección cristiana, de su elevación, de la obligación general, en todo cristiano, de tender a la virtud, y de la muy especial que de aspirar a ella tienen los religiosos y sacerdotes.

En la segunda parte hemos tratado de la purgación del alma en los principiantes, de los pecados que se han de evitar, del defecto dominante, de la purgación activa del sentido y del espíritu, y particularmente de la purgación activa de la memoria, de la inteligencia, de la voluntad, y, en fin, de la oración de los principiantes.

Debemos hablar ahora de la vía iluminativa de los proficientes o adelantados, que es la continuación de la vía purgativa, bajo distinta denominación. Recibe nombre distinto, a la manera como una ruta muy prolongada los recibe diversos según las ciudades por que atraviesa: así la vía férrea de Turín a Roma se llama primero de Turín a Génova, luego de Génova y Pisa, y, al fin, de Pisa a Roma.

Una misma e idéntica ruta es muy varia: parte corre por el llano, y parte por cuestas empinadas; se la recorre de día o bien de noche, con bueno o pésimo tiempo. Parecida cosa acontece en el orden espiritual. Además, al viajar de una ciudad a otra, no es posible suprimir las estaciones intermedias, ni detenerse en ellas demasiado tiempo. Lo mismo en las vías del Señor: el pretender ir demasiado aprisa comprometería el avance, y detenerse demasiado haría que se llegase tarde; en este sentido, "no avanzar sería retroceder".

La vía iluminativa es, pues, la continuación de la purgativa, pero en ella el progreso ha de ser más notable.

Para proceder metódicamente al hablar de la vía iluminativa, lo haremos en el siguiente orden: 1º, *del ingreso en esta vía;* muchos autores la llamaron segunda conversión, y, con más precisión, purificación pasiva del sentido; 2º, *de los principales caracteres de la edad espiritual de los adelantados;* 3º, *del progreso de las virtudes morales cristianas*, sobre todo de la humildad, virtud fundamental, y de la mansedumbre en sus relaciones con la caridad; 4º, *del progreso de las virtudes teologales*, del espíritu de fe y de confianza en Dios, de la conformidad con la voluntad divina manifiesta, de la caridad fraterna, señal cierta del progreso en el amor de Dios; 5º, *de los dones del Espíritu Santo en los proficientes o aprovechados*, de su docilidad al Espíritu Santo, de su recogimiento ininterrumpido a lo largo del día; 6º, *de la progresiva iluminación del alma por el sacrificio de la Misa y la comunión;* de por qué cada comunión debería ser sustancialmente más ferviente que la anterior; de la devoción al Corazón eucarístico de Jesús y a María Medianera, en este período de la vida interior; 7º, *de la oración contemplativa de los aprovechados*, y de sus grados; de los errores de los quietistas en esta cuestión; del tránsito de la oración adquirida a la oración infusa. ¿Se halla la oración infusa dentro del camino normal de la santidad, o es, por el contrario, una gracia extraordinaria, como las visiones, las revelaciones y los estigmas? ¿Es la oración infusa gracia que se concede ordinariamente a las almas generosas, que perseveran en la oración, son dóciles al Espíritu Santo y llevan cada día su cruz con paciencia y amor? 8º, *de los defectos de los adelantados;* de la soberbia que se infiltra en sus actos; del discernimiento de los espíritus; de los proficientes retardados. Necesidad de la purgación pasiva del espíritu que, según S. Juan de la Cruz, señala el ingreso en la vía unitiva.

La razón de esta división es que conviene considerar el acrecentamiento *de las virtudes y de los dones* antes que el progreso de sus actos, para mejor demostrar a continuación la perfección y altura de los actos a los cuales conduce ese acrecentamiento de las virtudes y dones, que se da ya por descontado. Sabemos, en efecto, por la fe y por la teología,

que las virtudes adquiridas y las infusas, como asimismo los siete dones, deben ir en auge constantemente en nosotros, y muy particularmente en la vía iluminativa o de los aprovechados; y aun ha de haber en tal progreso aceleración continua, porque el alma ha de tender con mayor ímpetu hacia Dios cuanto se acerca más a él y es por él atraída con más fuerza, como la piedra corre más cuanto más se aproxima a la tierra que la atrae (1). El viajero en ruta a la eternidad ha de apresurarse cuanto se acerca más al fin que le cautiva más fuertemente. Siendo ciertos estos principios, igualmente ha de haber notable acrecentamiento de las virtudes y de los dones en la vía iluminativa de los aprovechados; y si en esto paramos mientes, comprenderemos mejor cuánta debe ser normalmente en este período de la vida espiritual la elevación *de los actos* de esas virtudes y dones.

Además, para proceder con orden, importa mucho seguir una *marcha ascendente*, y considerar primero el acrecentamiento de las virtudes morales cristianas, luego el de las teologales, más tarde el de los dones que perfeccionan las virtudes, y hablar en fin de las gracias de luz, amor y fortaleza que cada día nos da el Señor en la misa y la sagrada comunión; de esta manera echaremos de ver con toda claridad que la oración de los adelantados es normalmente oración contemplativa. Si por el contrario, se tratara de esta oración desde el principio, se correría el riesgo de describirla *tal como es de hecho* en almas que parecen de aprovechados sin ser, acaso, cuanto deberían serlo, y no *tal como debe ser normalmente* en esta edad ya avanzada de la vida espiritual.

Tales son las razones del orden que vamos a seguir.

Mas antes de entrar en materia, examinaremos una cuestión previa, importante en este lugar: la del carácter peculiar del lenguaje de los grandes espirituales que se han ocupado de estas cuestiones, lenguaje que difiere un tanto del de los teólogos; haremos la comparación de ambas terminologías o modos de hablar.

(1) S. Tomás *in Epist. ad Hebr.*, X, 25: "Motus naturalis (v. g: lapidis cadentis) quanto plus accedit ad terminum, magis intenditur. Contrarium est de motu violento (v. g. lapidis sursum projecti). Gratia autem inclinat in modum naturae. Ergo *qui sunt in gratia, quanto plus accedunt ad finem, plus crescere debent.*" Nótese que no dice *aequaliter*, sino *plus.*

El lenguaje de los tratadistas de espiritualidad comparado con el de los teólogos

Hase notado con frecuencia que los términos de que se sirven los mejores escritores de cosas espirituales, sobre todo al hablar de la mística propiamente dicha, difieren notablemente de los que de ordinario usan los teólogos. Examinemos el sentido y alcance de cada uno.

El lenguaje de los grandes místicos católicos encuentra su fundamento en la Escritura, en los Salmos, en el Cantar de los Cantares, en el Evangelio de S. Juan y en las Epístolas de S. Pablo. Se ha ido formando en los libros de S. Agustín, en sus comentarios sobre los salmos y sobre S. Juan; en Dionisio y S. Gregorio Magno (comentario sobre Job), en S. Bernardo, en Hugo y Ricardo de S. Victor, en S. Buenaventura, en el autor de la *Imitación*, en Tauler, el B. Enrique Susón, santa Teresa, S. Juan de la Cruz y S. Francisco de Sales.

Su terminología, expresión de sus experiencias místicas, ha pasado poco a poco a la terminología espiritual doctrinal, que no puede menos de compararla con la terminología escolástica de los teólogos, si ha de evitar ciertos errores o confusiones en los que a veces cayó el Maestro Eckart.

La cuestión que plantea el lenguaje de los místicos

A primera vista, el modo de hablar de los grandes espirituales parece a muchos teólogos, exclusivamente escolásticos, demasiado metafórico y hasta exagerado, tanto por lo que toca a la abnegación necesaria para la perfección, como en lo que atañe a la renuncia de lo sensible y del razonamiento o discurso en la contemplación. Por esta razón algunos de los principales místicos, tales como Tauler y Ruysbroeck, parecieron sospechosos; y por el mismo caso, después de la muerte de S. Juan de la Cruz, algunos teólogos se creyeron en el deber de corregir sus obras y darles modalidad escolástica para mejor hacer resaltar su sentido y evitar exageraciones. Así el talento pretende tal vez corregir al genio, como si el aguilucho pudiera enseñar al águila a volar. Fué entonces preciso salir en defensa de los místicos, contra enemigos y contra inhábiles amigos. Así Luis de Blois, escribió una defensa de Tauler, y el P. Nicolás de Jesús María compuso el libro:

Elucidatio phrasium mysticorum operum Joannis a Cruce (1).

Un ejemplo de la diferencia entre el lenguaje de los tratadistas de espiritualidad y los teólogos lo encontramos en el sentido que dan a la palabra *naturaleza;* su sentido especulativo es abstracto y nada tiene de peyorativo o desfavorable; mas su sentido ascético es concreto y recuerda el pecado original.

Léese en la *Imitación,* 1. III, c. LIV, acerca de los diversos movimientos de la naturaleza y de la gracia: "La naturaleza es astuta... y siempre se pone a sí misma por fin principal: *natura calida est... et se semper pro fine habet.* Mas la gracia anda sin doblez, desvíase de todo aspecto de mal; no pretende engañar, sino que hace todas las cosas puramente por Dios, en el cual descansa como en su fin... La naturaleza de buena gana recibe la honra y la reverencia. La gracia fidelísimamente atribuye a solo Dios toda la honra y gloria..."

Tales palabras parecen, a primera vista, contrarias a estos principios formulados por S. Tomás: "La gracia no destruye la naturaleza, antes la perfecciona"; "la naturaleza nos inclina a amar a Dios más que a nosotros mismos; de lo contrario, la inclinación natural sería perversa, y no quedaría perfeccionada, sino destruída por la caridad" (2).

(1) Recientemente M. Jacques Maritain, en "*Les degrés du savoir*", 1932, pp. 647, sq. ha tratado muy acertadamente del "practicismo" del vocabulario de S. Juan de la Cruz. En las ciencias especulativas, dice, se trata de analizar lo real en sus elementos ontológicos (o empiriológicos); en las ciencias prácticas, por lo contrario, búscase componer o reunir los medios, los momentos dinámicos, por los cuales la acción llega a la existencia. De ahí que conceptos del mismo nombre se refieran a la realidad de muy diversa manera. Y añade, hablando con gran exactitud: "En cuanto al lenguaje místico, necesariamente ha de ser distinto del filosófico; la hipérbole no es en aquél un adorno retórico sino un medio de expresión absolutamente necesario para significar las cosas con exactitud, porque, a decir verdad, se trata allí de hacer sensible la más inefable de todas las experiencias. El lenguaje filosófico busca ante todo expresar la realidad sin tocar en ella; el lenguaje místico pretende hacerla adivinar, tocándola pero sin verla... La inteligencia pasa de un vocabulario conceptual a otro, como pasa del latín al chino o al árabe. Y es claro que no le es lícito aplicar la sintaxis de una lengua a la otra".

Así S. Juan de la Cruz describe la contemplación como un "*no obrar*", mientras que S. Tomás la define como "*la más elevada actividad*"... Este se coloca en el punto de vista ontológico, y el otro en el de la misma experiencia mística, en la que la cesación de toda actividad de *modalidad humana* aparece al alma como una no actividad.

(2) I, q. 65, a. 5, y II II, q. 26, a. 3.

Pero si nos fijamos bien, echaremos de ver que no existe la menor contradicción entre el autor de la *Imitación* y S. Tomás, puesto que emplean aquí la palabra "*naturaleza*" en diversas acepciones. Santo Tomás la toma *en sentido filosófico y abstracto*, que corresponde a la definición de hombre (animal racional), a su naturaleza, principio radical de sus operaciones, tal como salió de las manos de Dios, prescindiendo de cualquier gracia superior a ella y del pecado original y sus consecuencias. La humana naturaleza, así entendida, corresponde a una idea divina. Los que escriben de espiritualidad, al oponer la naturaleza a la gracia, toman la palabra "*naturaleza*" *en sentido ascético y concreto;* hablan de la naturaleza tal como es concretamente después del pecado original, es decir: o alejada de Dios por el pecado original, o *herida* todavía, aunque regenerada por el bautismo. Quiérennos recordar que, aun en los bautizados, las heridas, que son consecuencia del pecado original, no están del todo cicatrizadas, sino sólo en vías de cicatrización; que estas heridas, que son cuatro: debilidad, ignorancia, malicia y concupiscencia, afectan a las diversas facultades [1]; que con frecuencia se manifiestan en un profundo egoísmo, medio inconsciente a veces, que los pecados personales acrecientan grandemente. S. Tomás abunda en las mismas ideas, al hablar del amor desordenado de sí mismo, del cual derivan la soberbia, la concupiscencia de la carne, la de los ojos [2], y aun los siete pecados capitales [3], fuentes de otros mucho más graves.

No existe, pues, entre los teólogos especulativos y los autores de espiritualidad oposición doctrinal, sino diferencias de terminología que quedan explicadas por el contexto. Una es más abstracta, la otra más concreta, ya que atiende a la aplicación de los principios para la orientación de la vida, dentro de las condiciones en que se encuentra el hombre después del pecado original.

Para mejor comprender esta diferencia, vamos a hablar de los fundamentos teológicos de la terminología de los espirituales y de los principales términos de su lenguaje, y compararemos el valor de expresión de este último con el alcance que tiene el de los teólogos.

(1) S. Tom. I II, q. 85, a. 3; q. 109, a. 2 y 3; III, q. 69, a. 3.
(2) I II, q. 77, a. 4 y 5.
(3) I II, q. 84.

Fundamentos teológicos de la terminología de los escritores de espiritualidad

Cada ciencia o disciplina posee sus términos peculiares, cuyo sentido no puede ser bien comprendido por los que son ajenos a esa ciencia. Si las matemáticas, la física o la fisiología tienen su vocabulario propio, ¿por qué no lo poseerá igualmente la mística? Los términos son la expresión de las ideas, del mismo modo que las ideas manifiestan la naturaleza de las cosas, haciéndose así clara la idea que al principio era confusa. Por eso los conceptos científicos son más netos y distintos que las nociones del sentido común, y es preciso a veces inventar nuevos términos para expresarlos; de lo contrario, nos veríamos obligados a recurrir a perífrasis demasiado complicadas.

La teología provee de terminología a los espirituales cuando enseña que, para hablar de Dios y de nuestra vida sobrenatural, tenemos dos clases de términos: los unos se emplean *en sentido propio*, los otros *en sentido metafórico*. Así decimos en sentido propio: "Dios es bueno y sabio; es la misma bondad, y la sabiduría misma." Son ésas, en efecto perfecciones sin mezcla de imperfección, y se encuentran *analógicamente* en Dios, y en las criaturas en toda propiedad. Por el contrario, sólo metafóricamente hablamos de la ira de Dios; la ira es, en efecto, una pasión, un movimiento de la sensibilidad, que propiamente hablando no se encuentra en Dios, espíritu puro; mas la expresión "ira de Dios" es una metáfora para expresar su justicia.

A propósito de lo que vamos tratando, preciso es hacer estas observaciones:

Entre los términos analógicos que se dicen de Dios en sentido propio, *los negativos*, tales como inmaterial, inmóvil, *lo expresan con mayor precisión que los términos positivos*, en cuanto que *mejor conocemos lo que Dios no es, que lo que es* (1). Sabemos muy bien que en él no hay materia, ni movimiento o progreso, ni límite; mientras que nos es imposible conocer positivamente *el modo propio* según el cual

(1) Cf. Santo Tomás, I, q. 2, prólogo; I, a. 10, ad 3.

las divinas perfecciones están en Dios, y se identifican en *la eminencia de la Divinidad*, o cómo se encuentran "formal y eminentemente". Este modo propio de las divinas perfecciones lo conocemos de manera negativa y relativa, y decimos que es un modo increado, incomprensible, supremo. Pero en sí mismo permanece oculto, como la Divinidad que sólo se manifiesta a los bienaventurados que inmediatamente la contemplan.

Esto explica por qué los místicos, al hablar de Dios, emplean tantos términos negativos: incomprensible, inefable, incomunicable; y dicen que *la contemplación negativa*, que se expresa así, está muy por encima de la contemplación afirmativa; porque llega, a su modo, a lo que hay de más elevado: la sublimidad de la Divinidad o de *la vida íntima de Dios*, que naturalmente no es participable, sino sólo mediante la gracia santificante, "participación de la divina naturaleza".

Además, *entre los nombres positivos* que expresan a Dios en sentido propio, *los menos determinados y más comunes y absolutos* lo expresan mejor que los otros, según S. Tomás (1); así este nombre: "*El que es*", es con más propiedad que los otros el nombre propio de Dios, porque por su misma indeterminación expresa mejor el océano infinito de la sustancia espiritual de Dios. Por el contrario, otros nombres más determinados, como inteligente, libre, etc., expresan menos perfectamente al infinito. Esto explica que los místicos digan que la contemplación superior, que procede de la fe esclarecida por los dones, es *confusa*, indeterminada, inefable; y la colocan por sobre la contemplación distinta que proviniera de una revelación especial.

En cuanto a los términos metafóricos, son necesarios, dice S. Tomás (2), allá donde no existen términos propios, sobre todo para expresar las relaciones particulares de Dios con las almas interiores. Por esta razón los místicos hablan por metáfora de los desposorios y matrimonio espirituales, para designar la unión, en cierta manera transformante, del

(1) I, q. 13, a. 11.
(2) I, q. 1, a. 9, ad 3.

alma con Dios. Asimismo hablan en metáfora del fondo del alma para designar el de la inteligencia y de la voluntad, por donde estas facultades derivan del fondo mismo del alma. Tales metáforas se explican por el hecho de que no conocemos las cosas espirituales sino en el espejo de las sensibles, y por la dificultad de hallar términos propios que las den a entender.

Principales términos del lenguaje de los espirituales

Los términos ordinarios de la Escritura y de la teología serían suficientes para los escritores de mística; mas para evitar circunlocuciones demasiado largas, esos autores han echado mano de términos especiales, introduciendo acepciones particulares aun en expresiones de uso corriente. Por eso muchos de esos términos han pasado al terreno de la mística, en tal forma que si se los interpretase en sentido escolástico dejarían de ser verdaderos. Todos los espirituales hablan, por ejemplo, de la nada de las criaturas, y dicen: *la criatura es nada*. El teólogo, para que tal proposición fuera aceptable en su ciencia, añadiría: *la creatura es nada por sí misma*. El error del Maestro Eckart consistió, precisamente, en afirmar en el sentido de la terminología escolástica lo que sólo es verdad en sentido místico. De ahí la condenación de muchas de sus proposiciones, como ésta, por ejemplo: "Todas las criaturas son pura nada; no digo que son poca cosa, sino que son pura nada" (1). Si fuera esto verdad, Dios no hubiera creado nada fuera de él, o bien el ser de las criaturas no sería distinto del de Dios.

De igual manera los místicos han llamado con frecuencia "contemplación" sin más, a la contemplación infusa, pues de ésta tratan al hablar de la contemplación.

Y así poco a poco se ha ido creando una terminología especial.

Su peculiar carácter proviene de que los secretos de la vida íntima de Dios y de la unión del alma con el mismo son inefables y de que la lengua humana está muy por debajo de su sublimidad. Para poner remedio a esta insuficiencia,

(1) "Omnes creaturae sunt unum purum nihil; non dico quod sint quid modicum, vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil" (Denz., 526).

los espiritualistas han recurrido a tres clases de términos, propiamente místicos; se les puede llamar hiperbólicos, antitéticos o contrarios, y simbólicos.

Los términos hiperbólicos quieren expresar la infinita elevación de Dios, como "la superesencia y superbondad divina" (¹), y la inferioridad de la criatura con relación a Dios, como "la nada de la criatura".

Los términos antitéticos, o por antítesis, expresan una cosa elevada por el efecto contrario que en cierto modo produce en nosotros. Así los términos "noche oscura", "espesas tinieblas" dan a entender la "luz inaccesible en que Dios habita", luz que nos ofusca y nos produce el efecto de una oscuridad superior y translúcida, que es lo más opuesto a la oscuridad inferior que viene de la materia, del error o del mal. Del mismo modo, por ironía, la palabra de Dios es llamada locura, en cuanto así parece a los insensatos. Y en tal sentido escribe S. Pablo: "Ya que el mundo a vista de la sabiduría divina no conoció a Dios por medio de la ciencia, plugo a Dios salvar a los que creyesen en él por medio de *la locura de la predicación*... Porque lo que parece una locura en Dios, es mayor sabiduría que la de los hombres; y lo que parece debilidad en Dios, es más fuerte que los hombres."

Los términos simbólicos, en fin, son metáforas como: El Esposo de las almas, para designar a Dios; los desposorios espirituales, el fondo del alma, los sentidos espirituales, el sueño de las potencias, la herida de amor, la licuación y fusión espiritual, etc.

Ciertos místicos tienen preferencia por los términos hiperbólicos (ex. gr. superesencia, superbondad), como Dionisio; otros, por los antitéticos (noche oscura), como S. Juan de la Cruz; y otros, por los simbólicos (desposorios y matrimonio espiritual), como santa Teresa.

En comprender bien esa diversa terminología está el secreto que permita conciliar los grados de oración descritos por santa Teresa y los de S. Juan de la Cruz; la diferencia

(¹) Aun a veces, para decir que la Divinidad está sobre el ser, el uno, la verdad y el bien, los místicos han escrito: Dios es no-ser, o el sobre-ser. Imitan en esto el modo de hablar de Dionisio.

está más en el lenguaje que en los estados espirituales designados. Así, bajo el título de noche oscura del sentido, habla S. Juan de la Cruz de la quietud de sequedad que precede a la quietud consolada de que trata santa Teresa en la IV Morada; y a propósito de la noche oscura del espíritu, S. Juan de la Cruz habla de las gracias de las que santa Teresa trata en la VI Morada, cuando discurre acerca de los desposorios espirituales, que, como la noche del espíritu, disponen próximamente a la unión transformante perfecta, llamada también matrimonio espiritual.

La terminología de S. Juan de la Cruz contribuye a darle un tono más austero que el de santa Teresa; mas cuando se ocupa de lo más alto y elevado de la vida interior en *Llama de amor viva*, se expresa en tales términos, que luego echamos de ver el altísimo gozo espiritual de que se ve inundado.

El sentido del lenguaje de los místicos, en lo que encierra de preciso y desproporcionado a la vez, no puede ser bien comprendido sino por aquellos que tienen experiencia de estas cosas, y aun a condición de que el escritor haya sido mirado en sus expresiones. Algunos han abusado de esos términos de un modo a veces ridículo, y han hablado de sobreelevación superseráfica, de "confricatio deifica", de abismo de exinanición cordial, etc., y de cosas semejantes que hacen sospechar sentimentalismo vano y tal vez mística sensualidad.

La hipérbole mística

A propósito de los términos hiperbólicos empleados por los grandes místicos, hay que notar que nunca los han empleado en el sentido de los agnósticos. Cuando, por ejemplo, dicen, como Dionisio, que Dios, en su Deidad o vida íntima, está *por encima del ser, del uno, de la verdad, del bien, de la inteligencia y del amor*, en modo alguno quieren decir que Dios es incognoscible, sino que su Deidad o su vida íntima contiene eminentemente las divinas perfecciones en inefable modo superior, que permite a estas perfecciones identificarse sin destruirse mutuamente.

Los místicos quieren expresar que la *Divinidad*, que *sólo es participable sobrenaturalmente* por la gracia santificante, es superior a las perfecciones absolutas que en ella

están formalmente contenidas; tales perfecciones, como el ser, la vida, la inteligencia, son *naturalmente participables* y participadas de hecho en las piedras, las plantas y el alma humana. La Divinidad aparece así como la luz inaccesible, superior a toda denominación.

Del mismo modo cuando los místicos hablan en hipérbole de la nada de las criaturas, no quieren decir otra cosa sino que éstas no son nada *por sí mismas*, y que, aunque de hecho existan merced a un acto creador, son, en comparación de Dios, más ínfimas e indigentes que lo que la humana mente puede comprender. Todos estos circunloquios se resumen en esta frase que lo dice con gran precisión: la nada de las criaturas.

Esta hipérbole se encuentra ya en la sagrada Escritura, como lo nota S. Tomás a propósito de estas palabras de Isaías: "conturbati sunt montes": "el furor de Dios se encendió contra su pueblo, y extendió su mano sobre él, y le hirió, y los montes se estremecieron" (Isaías, V. 25). *En la Escritura*, dice S. Tomás, *la hipérbole sobrepasa, no a la verdad, sino a la opinión de los hombres*, en el sentido de que Dios es más grande que lo que la humana inteligencia puede alcanzar, y de que sus castigos son más terribles de lo que podemos imaginarnos. En los escritos profanos, la hipérbole es una figura retórica que aumenta excesivamente la medida de las cosas para producir más viva impresión en el ánimo del lector; dícese, por ej., gigante, de un hombre de talla elevada. Así la poesía de los hombres echa mano de la hipérbole en razón de la pequeñez de las cosas humanas que quiere sublimar, mientras que la divina poesía de los profetas, de los salmos y de los grandes místicos, se sirve de la metáfora y de la hipérbole, debido a la infinita alteza de las cosas divinas, que de otra manera no se pueden expresar [1]. Ni en la hipérbole escrituraria, pues ni en las de los grandes místicos, hay error ni exageración formal. Cuando hablan, por ej., de la nada de las criaturas, la exageración no es sino material, porque con ella no busca el autor sino darnos a entender que, al lado de Dios, la criatura es más pobre que todo lo que pudiera expresar la lengua humana. Y que, por contraste, Dios es más excelso que lo que se puede decir.

[1] Cf. S. Tomás, I II, q. 102, a. 2, ad 2.

Parecida hipérbole leemos en las palabras de Jesús: "Si tu ojo derecho te es ocasión de pecado, arráncatelo, y arrójalo lejos de ti;. . . si tu mano te escandaliza, córtatela" (Mat., V, 29). No ordena aquí la mutilación, sino que emplea esa enérgica expresión para ponderar la gravedad del peligro de que está hablando, y la necesidad de precaverse contra él. Asimismo S. Pablo (Fil., III, 8) tratando de las ventajas del judaísmo, dice: "propter Christum omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam: todo lo tengo por pérdida y desventaja al lado del sublime conocimiento de mi Señor Jesucristo; por cuyo amor he perdido todas las cosas y las miro como basura, por ganar a Cristo".

La B. Ángela de Foligno emplea mucho la hipérbole mística y la antítesis, al hablar de la gran oscuridad y de la vida íntima de Dios que tan por encima está de las perfecciones de inteligencia y de amor, que se identifican en ella sin desaparecer. Y escribe: *"No veo nada, y lo veo todo; la certeza la encuentro en las mismas tinieblas"* (1); es decir, no veo nada de preciso ni determinado, mas veo todos las divinas perfecciones reunidas, fundidas de modo inefable en la eminencia de la Divinidad.

Lo mismo que la Bienaventurada dice en un arrebato místico, lo expresa Cayetano en forma abstracta en los pasajes más elevados de su comentario del *Tratado de la Sma. Trinidad de S. Tomás* (2).

S. Juan de la Cruz se complace igualmente en la hipérbole mística, explicándola; por ejemplo, en la *Subida del Monte Carmelo*, 1, I, c. IV: "Porque todas las cosas de la tierra y del cielo comparadas con Dios, nada son, como dice Jeremías (IV, 23) por estas palabras: *Miré a la tierra, y estaba vacía, y ella nada era; y a los cielos, y vi que no tenían luz.* En decir que vió la tierra vacía, da a entender que todas las criaturas de ella eran nada, y que la tierra era nada también. Y en decir que miró a los cielos y no vió luz en ellos, es decir que todas las lumbreras del cielo, comparadas con Dios, son puras tinieblas. De manera que todas las criaturas en esta manera son, y las aficiones de ellas menos que nada

(1) *Libro de las visiones e instrucciones* de la B. Ángela de Foligno, c. XXVI.

(2) Cayetano in I, q. 39, a. 1, n. 7: "Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus: est enim super ens et super unum".

podemos decir que son, pues son impedimento y privación de la transformación en Dios."

El autor de la *Subida del Monte Carmelo*, al principio de esta obra, en el grabado que hace de frontispicio, da la impresión de exigir excesiva abnegación. Escribió en "el estrecho camino de la perfección": "*nada, nada, nada, nada*"; mas si exige tanto, es porque pretende llevarnos muy alto por el camino más directo. Un poco más arriba escribió: "*Cuando con amor propio no lo quise, dióseme todo sin ir tras de ello.*" Que es lo mismo que explica en la misma obra (*Subida*, 1, III, c. XX): "Adquiere (el hombre) más gozo y recreación en las criaturas con el desapropio de ellas, el cual no se puede gozar en ellas si las mira con asimiento de propiedad... Adquiere más en el desasimiento de las cosas, clara noticia de ellas para entender bien las verdades acerca de ellas, así natural como sobrenaturalmente. Por lo cual las goza muy diferentemente que el que está asido a ellas, con grandes ventajas y mejorías. Porque éste las gusta según la verdad de ellas; esotro según la mentira de ellas; éste según lo mejor; esotro según lo peor; éste según la sustancia, esotro que ase su sentido a ellas, según el accidente. Porque el sentido no puede coger ni llegar más que al accidente, y el espíritu purgado de nubes y especies de accidente penetra la verdad y valor de las cosas... Por lo cual el gozo anubla el juicio como niebla; la negación y purgación del tal gozo deja el juicio claro, como el aire los vapores cuando se deshacen. Gózase, pues, éste en todas las cosas, no teniendo el gozo apropiado de ellas, como si las tuviese todas; y esotro, en cuanto las mira con particular aplicación de propiedad, pierde todo el gusto de todas en general." Que es lo que dice S. Pablo (II Cor., VI, 10): "*Nihil habentes et omnia possidentes:* somos como si nada tuviéramos, y lo poseemos todo."

S. Francisco de Asís gozaba de los paisajes de Umbría incomparablemente más que los dueños de aquellas tierras, a las que procuraban hacer fructificar cuanto les era posible.

Los mismos místicos, pues, nos dan razón de las hipérboles y antítesis de que echan mano para sacarnos de nuestra somnolencia y hacernos entrever la alteza de las cosas divinas y el valor de lo único necesario.

No será, pues, tiempo perdido el que empleemos en comparar su lenguaje con el de los teólogos y ver cómo se aclaran mutuamente.

Comparación del lenguaje de los espirituales con el de los teólogos

Cada una de estas dos terminologías tiene sus propios méritos. En los estudios en que se ocupa el teólogo, indudablemente es preferible su lenguaje más abstracto y preciso, limitado a términos propios. Mas para conducir efectivamente las almas a una generosa abnegación y a la unión con Dios, la terminología de los místicos es más eficaz, por ser más viva, irresistible y breve; y es, además, más comprehensiva. La razón es que expresa no sólo conceptos abstractos, sino conceptos vividos y un ardiente amor de Dios; evita además muchos términos y distinciones especulativas que impedirían el vuelo del amor divino, y empuja al alma a buscar a Dios *más allá de las fórmulas de la fe*, como dentro de ellas. Recuérdanos que, si bien la verdad de nuestros juicios tiene su asiento en nuestro espíritu, el bien, al cual tiende la voluntad, está fuera de él, está en Dios mismo (1). Nos lleva también a pensar que lo que en Dios permanece incognoscible e indecible, es soberanamente bueno y debe ser ardientemente amado, aun sin ser conocido con claridad. Inspírase en este pensamiento que S. Tomás formulaba en estas palabras: "*(in via) melior est amor Dei, quam Dei cognitio*" (2), porque por el conocimiento en cierta manera atraemos a Dios hacia nosotros, reduciéndolo al límite de nuestras ideas, mientras que el amor nos atrae y eleva hasta el Señor.

La distinción de ambas terminologías se echa de ver claramente si se comparan, por ejemplo, las palabras del Salvador con el comentario que de ellas hace la teología. Jesús dice en S. Juan, XII, 25, con palabras rápidas, vivas y concre-

(1) Cf. S. Tomás, I, q. 82, a. 3: "*Actio intellectus* consistit in hoc, quod ratio rei intellectae est *in intelligente; actus vero voluntatis* perficitur in eo quod voluntas inclinatur *ad ipsam rem*, prout in se est. Et ideo Philosophus dicit in 1. VI, Met., quod *bonum et malum*, quae sunt objecta voluntatis, *sunt in rebus; verum et falsum*, quae sunt objecta intellectus, *sunt in mente*".

(2) *Ibidem.*

tas: "*El que ama su vida, la perderá; mas el que la odia en este mundo, la conservará para la vida eterna*"; es decir: quien amare su vida de modo desordenado, por ej., negándose a sufrir el martirio antes que renegar de la fe, este tal perderá su alma, mientras que el otro que en este mundo tiene odio santo a su vida, ex. gr. aceptando el martirio por amor al Evangelio, guarda su alma para la vida eterna.

Mas al pretender explicar teológicamente estas enérgicas palabras del Salvador, se las traducirá también abstractamente: el que ama su vida con amor *contrario* a la caridad, la perderá. No la perderá, no obstante, por amarla con amor natural, que es *distinto* de la caridad sin serle contrario; y mucho menos si la ama con amor que va *incluído* en la misma caridad. Fué S. Tomás (1) quien distinguió estas tres diversas maneras de amar la propia vida: la primera *contraria* a la caridad, la segunda *distinta* de ella, y la tercera *incluída* en esa virtud, que es cuando deseamos la vida de la gracia y la del cielo para glorificar a Dios. Tales distinciones son indispensables al teólogo y pertenecen al terreno del entendimiento especulativo que analiza, mientras que la palabra de Jesús conduce inmediatamente y directamente al amor y a la generosidad en el amor.

De igual manera los místicos hablan en dos palabras de *la nada de la criatura* para expresar lo mismo que los teólogos enunciarían en cinco proposiciones: 1º, la criatura por sí misma es nada, ya que fué creada *ex nihilo*; 2º, comparadas con Dios, las criaturas existentes son nada, porque después de la creación no existe más perfección, ni más ser que antes, aunque ahora existan nuevos seres; 3º, la criatura por su propia defectibilidad tiende a la nada y al pecado; 4º, el pecado está por debajo de la misma nada, porque es no sólo la negación, sino la privación de un bien; es un desorden y una ofensa a Dios; 5º, la criatura, como objeto de nuestro amor, es nada, si la amamos sin subordinarla a Dios, porque en tal caso nos aleja de él.

Estas cinco proposiciones, necesarias para el estudio de la verdad, se sintetizan en esta breve expresión del místico:

(1) II II, q. 19, a. 6: "Utrum timor servilis cum caritate remaneat".

la nada de la criatura. Expresión hiperbólica que únicamente sería falsa si la palabra "nada" fuera tomada en sentido propio, porque entonces se deduciría que nada había Dios creado fuera de él, ni aun sería posible hablar de las criaturas.

Otro ejemplo de la distinción entre ambas terminologías lo encontramos al comparar el tratado teológico de la caridad en sus múltiples cuestiones, artículos, objeciones, respuestas y distinciones, con las palabras que se leen en la *Imitación*, l, III, c. V, acerca de los maravillosos efectos del amor divino: "No hay cosa más dulce que el amor, ni más fuerte, ni más alta, ni más ancha, ni más alegre, ni más cumplida, ni mejor en el cielo ni en la tierra; porque el amor nació de Dios, y no puede quietarse con todo lo criado, sino con el mismo Dios. El que ama, corre, vuela, alégrase, es libre, no es detenido... El amor siempre vela, y, durmiendo, no se adormece; fatigado, no se cansa; angustiado, no se angustia; espantado, no se espanta; sino como viva llama y ardiente luz sube a lo alto y se remonta seguramente... Conviene al que ama abrazar de buena voluntad por el Amado todo lo duro y amargo, y no apartarse de Él por cosa contraria que acaezca."

¿Cuál de estas dos terminologías es más elevada?

La respuesta a tal pregunta depende de este principio, formulado por Aristóteles, y repetido con frecuencia por S. Tomás: "Los términos del lenguaje son signos de nuestras ideas, y éstas son la semejanza con la realidad (1)". Una terminología es pues más elevada, cuanto es más alto el pensamiento que expresa. Ahora bien, la contemplación infusa, no obstante su oscuridad e imprecisión, es más alta que la especulación teológica; por consiguiente se ha de concluir que el lenguaje de los místicos, que traduce esta contemplación, es más elevado que el de los teólogos. Y hasta es muy conveniente que los grandes místicos, para comunicarnos sus íntimas experiencias, sean grandes poetas, como S. Juan de la Cruz o Ruysbroeck, cosa que no es necesaria en el teólogo.

(1) *Perihermeneias*, l. I, c. I.

No obstante, si bien el lenguaje de los místicos es *en sí más elevado*, por traducir un conocimiento más alto, es *menos exacto* que el de los teólogos. Mas eso es cosa secundaria, si se tiene en cuenta lo que dice S. Tomás en Contra Gentes, l. I, c. 5: "Aunque es muy imperfecto el conocimiento que tenemos de las cosas más elevadas, eso poco que conocemos es más digno de ser amado y deseado, que la ciencia *más exacta* que podamos tener de las cosas inferiores." Así un argumento probable o de conveniencia sobre el misterio de la Trinidad vale más, por la dignidad de su objeto, que todas las demostraciones geométricas de Euclides [1].

Lo que acabamos de decir está confirmado por el hecho de que la manera de hablar de N. Señor en la Escritura es la más elevada; y la terminología de los espirituales se le asemeja más que la terminología escolástica.

Por ejemplo, los espirituales repiten, sin creerse obligados a explicarlas, las palabras de N. Señor: "Si conocieras el don de Dios, tú misma me hubieras pedido de beber... y yo te hubiera dado el agua viva..., que brota hasta la vida eterna" (Joan., IV, 10-14). "Si alguno tuviere sed, venga a mí y beba, y ríos de aguas vivas manarán de su corazón" (Joan., VII, 37). En cambio, el teólogo las explica: la gracia santificante, expresada metafóricamente por el agua viva, es un *hábito infuso*, recibido en la esencia del alma, el cual produce en nuestras facultades las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, que se ordenan a la vida eterna. Este comentario del teólogo es, con relación a las palabras del Salvador, lo que el polígono inscrito en la circunferencia es con relación a ésta. Da luz sobre las múltiples maravillas

(1) En lenguaje escolástico se diría así: "Terminologia spiritualium est *simpliciter altior*, quam terminologia scolastica, sed *secundum quid est minus perfecta*; sicut cognitio dignioris objecti est *simpliciter altior*, quamvis sit quandoque *secundum quid minus perfecta* quoad modum cognoscendi (ita fides per respectum ad metaphysicam); revera cognitio specificatur *ab objecto* et non *a modo cognoscendi*; sic dignitas ejus simpliciter provenit ex dignitatae objecti". Cf. S. Thomam, II-II, q. 4, a. 8: "Fides infusa, quamvis obscura, est simpliciter certior omni naturali cognitione etiam evidentissima". *El objeto formal* de la contemplación infusa es superior al de la especulación teológica; diferénciase no sólo por el modo de conocimiento, sino por el objeto formal especificador: la presencia divina experimentada.

de la palabra divina, mas ésta, dentro de su sencillez, es muy superior a aquél.

Síguese de ahí que ambas terminologías se aclaran mutuamente, como la doctrina de un santo Tomás y un san Juan de la Cruz, como *la sabiduría adquirida* según el uso de la razón esclarecida por la fe, y la *sabiduría infusa* o don de sabiduría (1).

A través de la terminología del Evangelio, tal como la emplean los escritores de espiritualidad, mantiénese el espíritu mismo de la doctrina teológica, relativa a la grandeza de Dios y a la inferioridad de la criatura. Desde este punto de vista, un teólogo escolástico que fuera *antimístico* sería un mal teólogo.

Por otra parte, la terminología escolástica es muy necesaria, si no precisamente para la vida interior individual de los fieles, al menos para la exposición doctrinal de la verdad revelada contra las inexactitudes que tienden a desfigurarla. Si se prescinde de la propiedad y precisión de los términos teológicos, fácilmente se cae en el error; se exageran, por ejemplo, las razones de conveniencia de los misterios de la fe y se las propone como si fueran demostrativas, o bien exagérase el deseo natural de ver a Dios, hasta convertirlo, con Baius, en deseo natural eficaz, de tal forma que la gracia no sería ya un don gratuito, sino un beneficio debido a nuestra naturaleza.

Por eso los grandes místicos, como santa Teresa y S. Juan de la Cruz, tuvieron en gran estima a los grandes teólogos, mientras que los falsos místicos, como Molinos, prescindieron en absoluto de ellos.

Síguese de ahí que el sacerdote director de almas debe conocer ambas terminologías y ha de saber explicar la una por la otra. Porque sería desconocer el verdadero sentido del lenguaje de los espirituales, si no supiera explicarlo teológicamente; y, por otra parte, no se conoce toda la elevación de la teología si se desconocen sus relaciones con la mística.

(1) S. Tom., II II, q. 45, a. 1 y 2.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA ENTRADA EN LA VÍA ILUMINATIVA

La sagrada Escritura recuerda con frecuencia, aun a los que están en estado de gracia, la necesidad de una conversión más profunda a Dios. Nuestro Señor mismo habla a sus apóstoles, que le seguían desde el principio de su vida pública, de la necesidad de convertirse. S. Marcos, IX, 32, refiere, en efecto, que cuando pasó Jesús la última vez por Galilea, al llegar con sus apóstoles a Cafarnaúm, les dijo: "¿De qué ibais tratando en el camino? Mas ellos callaban, —dice el evangelista—; y es que *habían tenido en el camino una disputa entre sí, sobre quién de ellos era mayor.*" Y en S. Mateo, XVIII, 2, que narra el mismo hecho, se lee: "Y Jesús, llamando a sí a un niño, le colocó en medio de ellos, y dijo: *En verdad os digo que si no os volvéis y hacéis semejantes a los niños, no entraréis en el reino de los cielos.*" Habla aquí Jesús a los apóstoles, que desde tiempo atrás se dedican con él al ministerio, que van a comulgar en la Cena; y tres de ellos le siguieron al Tabor; están en estado de gracia, y les habla, no obstante, de la necesidad de convertirse para poder entrar a fondo en el reino o intimidad divina. Para eso les recomienda particularmente la humildad; aquella que es propia de los hijos de Dios, que tiene conciencia de la propia indigencia, de su debilidad y de su dependencia del Padre celestial.

Más aún, Jesús habla en particular a Pedro de su segunda conversión, unos días antes de su Pasión, en el momento en que, una vez más "se suscitó entre los mismos (los apóstoles) una contienda sobre quién de ellos sería reputado el mayor" (Luc., XXII, 24-32). Jesús les dijo: "El mayor de entre vosotros pórtese como el menor; y el que tiene la presidencia, como sirviente." Y a Pedro le dijo: "Simón, Simón, mira que Satanás va tras de vosotros para zarandearos como

el trigo. Mas yo he rogado por ti, a fin de que tu fe no perezca; y tú, *cuando te conviertas*, confirma a tus hermanos." Trátase aquí de la segunda conversión de Pedro, ya que la primera fué cuando abandonó su oficio de pescador para seguir a Jesús.

La liturgia hace alusión con frecuencia a la segunda conversión, sobre todo al recordar las palabras de S. Pablo (Efes., IV, 23): "Desnudaos del hombre viejo, según el cual habéis vivido en vuestra vida pasada, el cual se vicia siguiendo la ilusión de las pasiones. *Renovaos pues, ahora en el espíritu de vuestra mente*, y revestíos del hombre nuevo, que ha sido criado conforme a la imagen de Dios en justicia y santidad verdadera." Esta renovación espiritual supone una primera conversión. De ella habla también el Apóstol de los gentiles en la Epístola a los Colosenses, III, 10-14: "No mintáis los unos a los otros; desnudaos del hombre viejo con sus acciones, y *vestíos de nuevo, de aquel que por el conocimiento se renueva según la imagen del que le crió*... Pero sobre todo mantened la caridad, la cual es el vínculo de la perfección."

Cuando en Adviento y Cuaresma repite la liturgia estas palabras, no se dirige solamente a las almas que están en pecado mortal y tienen necesidad de convertirse al buen camino, sino que también se dirige a los cristianos en estado de gracia pero todavía imperfectos, que deben convertirse de su vida mediocre a otra vida cristiana llena de fervor. Recuérdales asimismo, el miércoles de Ceniza, aquellas palabras de Joel, II, 12-19: "Ahora, pues, *convertíos a mí*, dice el Señor, *de todo corazón*, con ayunos, con lágrimas y con gemidos. *Rasgad vuestros corazones*, y no vuestros vestidos, y *convertíos al Señor Dios vuestro;* puesto que él es benigno, y misericordioso y paciente, y de mucha clemencia, e inclinado a suspender el castigo". Y aun se puede afirmar que estas palabras son mejor comprendidas cuanto el alma que las escucha está más adelantada, y, aunque en estado de gracia desde mucho tiempo atrás, concibe deseos de más profunda conversión y siente necesidad de volverse desde el fondo de su alma a Dios. El labrador que ha cavado el surco vuelve una vez y otra sobre él, para que el arado penetre más profundamente y se solee mejor la tierra que ha de producir el trigo.

Por eso los mejores autores de espiritualidad han hablado de la necesidad de una segunda conversión para entrar decididamente en la vía iluminativa de los aprovechados.

Entre los autores modernos, el P. Luis Lallemant, S. J. († 1680), insiste sobre este punto en su hermoso libro *La Doctrine spirituelle.* Antes que él habían tratado ampliamente del mismo asunto S. Benito [1], santa Catalina de Sena, el B. Enrique Susón y Tauler; mas quien principalmente insistió en esta segunda conversión, fué S. Juan de la Cruz, que la llamó purgación pasiva del sentido, y que, según el mismo santo, señala la entrada en la vía iluminativa.

Vamos a exponer la doctrina de estos autores, citando primeramente el P. Lallemant, más fácil de ser entendido, por ser más moderno que los demás; así comprenderemos mejor lo que dicen santa Catalina y Tauler, y finalmente lo que con mayor originalidad y profundidad escribió San Juan de la Cruz.

Veamos lo que dice el autor de *La doctrina espiritual:* 1º, del hecho de esta segunda conversión, en la vida de los santos; 2º, de su necesidad y de sus frutos.

El hecho de esta segunda conversión en la vida de los siervos de Dios

Dice el P. Lallemant a este propósito [2]:

"Suelen darse de ordinario dos conversiones en la mayor parte de los santos y religiosos que llegan a la perfección: una es cuando se entregan al servicio de Dios, y la otra al darse enteramente a la vida perfecta. Esto se echó a ver en los apóstoles, cuando N. Señor los llamó, y cuando les

(1) En el prólogo de su Regla escribe S. Benito: "Exsurgamus ergo tandem aliquando, excitante nos Scriptura ac dicente: *Hora est jam nos de somno surgere.* Et apertis oculis nostris ad deificum lumen, attonitis auribus audiamus, divina vox quotidie clamans quid nos admoneat dicens: *Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra*": Hora es ya de dejar el sueño de la negligencia y avanzar con valor en el camino del Señor.

(2) *La doctrine spirituelle*, II princ., c. VI, a. 2 (ed. París, 1908), p. 113.

envió el Espíritu Santo (1); en santa Teresa, y en su confesor el P. Alvarez, y en muchos otros (2). Esta segunda conversión no existe en todos los religiosos, pero es por su negligencia. El tiempo de esta conversión en lo que a nosotros respecta (3), es de ordinario el tercer año del noviciado. Animo, pues, y no perdonemos fatiga en el camino del servicio del Señor, que en lo venidero no serán tan grandes las fatigas como en el momento presente (4). Las dificultades irán desapareciendo poco a poco. Porque, purificado más y más nuestro corazón, cada día iremos recibiendo gracias más abundantes."

Aquí es preciso dar *un paso* decisivo (5).

Podríase completar lo que dice este autor examinando las vidas de muchos siervos de Dios. Existe un período bastante duro, difícil de atravesar, que, en las vidas de los santos y en los procesos de beatificación, se expone bajo el título de "penas interiores", y señala el paso a una vida espiritual más elevada. Estamos seguros de que las vidas de los santos, así como las causas de beatificación, recibirían nueva luz si se subrayase mejor el hecho de que este período corresponde a lo que S. Juan de la Cruz llama noche pasiva del sentido, y que otro período, en cierto modo parecido a éste, llega más tarde, y es el que corresponde, según el doctor de la Iglesia, a la noche pasiva del espíritu.

Esta observación podría derramar no poca luz sobre los momentos más oscuros de la vida de los siervos de Dios. Porque si entre los dos períodos de que acabamos de hablar se echa ya de ver la heroicidad de las virtudes, y se la ve más clara aún después del segundo de ellos, señal cierta es

(1) Veremos más adelante que, como se escribe en el *Diálogo* de santa Catalina de Sena, c. LX, LXIII, la segunda conversión de los Apóstoles fué más bien al fin de la Pasión, cuando Pedro lloró su negación; y Pentecostés fué como una tercera conversión o más bien una transformación del alma, que señala la entrada en la vida unitiva.

(2) Bien conocida nos es, por ejemplo, la segunda conversión del B. Enrique Susón, la de santa Catalina de Génova, la del B. Antonio Neyrot, O. P. y otras muchas.

(3) El P. Lallemant se dirige a los PP. de la Compañía de Jesús, cuya formación estaba a su cargo.

(4) Queda, sin embargo, otro período difícil, al ingresar en la vía unitiva de los perfectos.

(5) Cf. *Ibidem*, p. 66.

de que esos servidores de Dios han atravesado la doble tiniebla de que vamos hablando aquí, y que hasta han tenido necesidad de gran espíritu de fe y confianza en Dios para sobreponerse a las dificultades que en ellas les salieron al camino. De esa manera, esas dos oscuridades, o, para hablar como S. Juan de la Cruz, esas dos noches, que señalan, la una la entrada en la vía iluminativa de los aprovechados, y la otra el ingreso en la unitiva de los perfectos, lejos de ser una objeción contra la santidad de un alma, la hacen resaltar aun más. Es, en efecto, no pequeño mérito atravesarlas sin tropezar, ni volver atrás, y salir de ellas fortalecido en la virtud. La vida de los santos queda muy iluminada a la luz de estos principios.

Necesidad de la segunda conversión

Esta segunda conversión no es sólo un hecho que se comprueba en la vida de los santos; su necesidad es manifiesta, en razón del amor desordenado de sí mismos que permanece en los principiantes aún después de muchos meses y años de trabajo. El P. Lallemant dice a este propósito (1):

"La causa de no llegar sino muy tarde, o de no llegar nunca a la perfección, es el dejarse arrastrar en casi todas las cosas por la naturaleza y el sentido humano. Recházase del todo o casi totalmente la dirección del Espíritu Santo, del cual es propio el iluminar, dirigir y llenar de fervor.

"La mayor parte de los religiosos, aun los buenos y virtuosos, no siguen en su dirección particular y en la de los demás, sino la razón y el buen sentido, del que algunos están muy bien dotados. Tal norma es buena, pero insuficiente para conseguir la perfección cristiana (2).

(1) *Ibidem*, IV princ., c. II, a. 2, p. 187.

(2) Esto está totalmente de acuerdo con lo que dice S. Tomás de la diferencia de la prudencia adquirida (verdadera virtud, enseñada ya por Aristóteles), y la infusa, y del don de consejo, II II, q. 47, a. 14 y q. 52. Aquel que aspirase a la perfección, dejándose guiar casi exclusivamente por la prudencia adquirida (que no es precisamente la de la carne) jamás llegaría a la verdadera perfección cristiana, que pertenece al orden sobrenatural; para esto es necesario el ejercicio frecuente de la prudencia infusa y del don de consejo. Estos tres principios de acción (habitus) son entre sí lo que en el músico son la agilidad de los dedos, el arte adquirido...

"Estos tales se dirigen de ordinario por el sentir común de aquellos con quienes conviven; y como éstos, aunque no sean malos, son imperfectos, porque el número de los perfectos es muy exiguo, nunca llegan a entrar en los sublimes caminos del espíritu, y viven sin salir de la mediocridad, y su manera de gobernar a los demás es imperfecta.

"El Espíritu Santo espera durante algún tiempo a que entren en su interior, y a que obedeciendo a las operaciones de la gracia y la naturaleza, se dispongan a seguir sus inspiraciones; mas si abusan del tiempo y de las gracias que les brinda, al fin los abandona a sí mismos y los deja sumidos en la oscuridad e ignorancias de su interior, en las cuales están arraigados, y de ahí en adelante viven con gran peligro de su salud eterna (1).

El mismo autor, que escribe para los religiosos, dice (2):

"La salvación de un religioso va estrechamente unida a su perfección; de modo que si echa en olvido el cuidado de su adelantamiento espiritual, va poco a poco acercándose a su ruina y a su perdición. Y si no acaba de caer, es porque Dios, que quiere salvarlo, le sostiene misericordiosamente antes de su caída. Todos los maestros de vida espiritual están acordes en afirmar que no avanzar es ir atrás. Más como algunos han realizado ya algún progreso, pasa a veces algún tiempo antes que se den cuenta que retroceden, porque esto se hace insensiblemente (3).

La necesidad de una segunda conversión se funda en el egoísmo, a veces inconsciente, que queda en nosotros, y

piración, nunca producirá una obra maestra, ni siquiera la podría comprender.

(1) Lo mismo dice S. Juan de la Cruz en la *Noche oscura*, l. I, c. IX, y en *Llama de amor viva*, 2 canc. v: 5.

(2) *Ibid.*, c. III, a. 1, p. 91.

(3) En el capítulo precedente (pp. 88-91), trata el P. Lallemant de las *diversas disposiciones de los religiosos acerca de la perfección*, y dice: "Hay tres clases de religiosos: Los primeros no rehusan cosa alguna a sus sentidos. ¿Tienen frío? Se abrigan. ¿Tienen hambre? Comen;... ignorando prácticamente lo que es mortificación. Su ministerio lo realizan como por costumbre, sin espíritu interior, sin gusto y sin fruto... Lo cual es muy peligroso.

"Los segundos evitan los excesos de los anteriores y se privan de las satisfacciones que no creen necesarias; mas se engañan bajo apariencia de bien. Hacen propósitos al dictado de sus inclinaciones, y luego buscan motivos de virtud para cohonestar sus preferencias y justificar su conducta. Cuanto a sus deberes de virtud, cumplen cuidadosa-

se infiltra en la mayor parte de nuestras acciones. Otros la necesitan porque, no queriendo pasar por cándidos, y no sabiendo distinguir la candidez de la superior simplicidad que cada día debería ser mayor en nosotros, decaen de su simplicidad y veracidad para con el Señor, sus superiores y consigo mismos; pierden de vista prácticamente la grandeza de las virtudes teologales y la importancia de la humildad; y ya no comprenden las palabras del Señor: "Si no os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos." Con achaques de prudencia, se ponen a considerar los pequeños lados de las grandes cosas y a ver cada vez más oscuro el gran asunto de los deberes cotidianos de la vida cristiana y la importancia de la fidelidad en las cosas pequeñas. Olvidan que el día se compone de horas, y las horas de minutos. Descuidan muchas de sus obligaciones, y, poco a poco, en lugar de la primitiva simplicidad de una elevada visión, que hubiera llegado a ser de contemplación, se encuentran con la complejidad de un conocimiento que cada vez declina más.

El P. Lallemant dice a este propósito (1):

"En la religión misma existe un pequeño mundo que los religiosos tienen en gran aprecio: los cargos, las prelacías y puestos elevados, la honra y los honores, el sosiego y la vida tranquila. Con todos esos elementos hace el demonio como un juego de muñecos con que nos entretiene y en-

mente con las exterioridades, mas sin cuidarse demasiado del espíritu interior y del recogimiento, concediendo demasiada libertad a los sentidos y descuidando la guarda del corazón. Están estos tales llenos de imperfecciones y pecados veniales. (El P. Lallemant no cree que se encuentren en la vía iluminativa.)

"Los terceros, como perfectos que son, se hallan despojados de todo deseo, indiferentes a todo, contentos con todo y nada quieren fuera del divino beneplácito. Juntan la exactitud exterior con el espíritu interior; velan por la guarda del corazón, conservan la paz del alma y practican el recogimiento hasta donde se lo permite la obediencia.

"Los religiosos de esta categoría reciben insignes favores de las tres divinas Personas: del Padre, invencible fortaleza para la acción, en los sufrimientos y en las tentaciones; del Hijo, luces y esplendores de verdad que sin cesar brillan en sus almas; del Espíritu Santo, fervor, mansedumbre y amorosísimos consuelos".

Véase igualmente lo que en el mismo libro y a propósito de la misma cuestión se dice en las pp. 113, 187, 191, 205, 215, 473.

(1) *Ibid.*, V princ., c. II, a. 2, pp. 391.

gaña miserablemente. Con tanta habilidad los pone a danzar ante nuestros ojos, que acabamos por detenernos y dejarnos seducir, prefiriendo las vanas apariencias a los bienes sólidos y verdaderos."

No es raro, en efecto, ver preferir el talento humano a las grandes virtudes sobrenaturales. El mismo autor añade:

"Sólo la oración es capaz de librarnos de engaño semejante. En ella aprendemos a juzgar las cosas rectamente, contemplándolas a la luz de la verdad que disipa su falso brillo y engañosas apariencias." Más adelante continúa: "Cometemos en un día más de cien actos de soberbia (1), sin apenas darnos cuenta; y la ruina de las almas se origina en la multiplicación de los pecados veniales, que apagan las luces y divinas inspiraciones (2). Y no basta el que, cometidos esos pecados, dirijamos a Dios nuestras intenciones, si nuestros actos no se levantan de la tierra y de verdad no ofrecemos al Señor nuestro corazón. Una oblación superficial de sí mismo no es suficiente; ha de existir verdadera conversión y el retorno del corazón a Dios (3).

Los frutos de esta segunda conversión los enumera el mismo autor, en sus amonestaciones a los predicadores (4):

"Mátanse estudiando para hacer lindos sermones, y apenas sacan fruto alguno. ¿Por qué? Porque la predicación es oficio sobrenatural, lo mismo que la salvación de las almas, y es preciso que el instrumento sea proporcionado a este fin. La mayor parte de los predicadores poseen ciencia suficiente, pero poca devoción y santidad.

"El medio eficaz para adquirir la ciencia de los santos... no es tanto el recurso a los libros cuanto a la interior humildad, a la pureza del corazón, al recogimiento y a la oración... Cuando un alma ha llegado a la entera limpieza de corazón, Dios mismo es su maestro, tanto por la unción de los consuelos espirituales, como por las luces afectuosas y

(1) *Ibid.*, p. 143.

(2) El mismo autor dice muchas veces que los dones del Espíritu Santo están como ligados por la inclinación al pecado venial, y son como velas recogidas en vez de estar desplegadas.

(3) *Ibid.*, p. 138.

(4) *Ibid.*, p. 122.

cordiales, que enseñan a hablar al corazón de los oyentes mejor de lo que pudieran hacerlo el estudio y demás medios humanos... Mas no es cosa fácil desprendernos de nuestra soberbia y entregarnos al Señor.

"Un hombre interior produce más impresión en los corazones con sola una palabra animada del espíritu de Dios, que otro con un gran discurso que le hubiera llevado largo tiempo y obligado a emplear todos los recursos del razonamiento." (1)

Tales son los frutos de la segunda conversión. La *Imitación de Cristo* habla de ella con frecuencia, y especialmente en el libro I, c. XXV: De la fervorosa enmienda de toda nuestra vida. Dice así:

"El hombre diligente y celoso estará mejor dispuesto para el aprovechamiento, aun cuando tenga muchas pasiones, que otro muy morigerado, pero menos fervoroso para las virtudes... Procura evitar y vencer lo que más frecuentemente te desagrada en otros... Así como tú observas a los demás, los demás te observan a ti... Si te dieses al fervor, hallarás mucha paz, y te será más ligero el trabajo por la gracia de Dios y por el amor de la virtud."

Por ese camino, poco a poco, el lugar de la conversación íntima con nosotros mismos lo ocupará la conversación con Dios, que es el fondo mismo de la vida interior (*Imit.*, l. II, c. 1.)

(1) *Ibid.*, p. 304.

CAPÍTULO TERCERO

LA SEGUNDA CONVERSIÓN SEGÚN MUCHOS AUTORES ESPIRITUALES

En el capítulo anterior hemos hablado de la segunda conversión, según la doctrina del P. Lallemant, que es uno de los mejores tratadistas del siglo XVII; idéntica enseñanza encontramos en el s. XIV, en santa Catalina de Sena († 1380), en Tauler († 1361) y en el B. Enrique Susón († 1366), los tres hijos de S. Domingo.

Lo que a este propósito dice en su Diálogo santa Catalina de Sena

Trata este asunto la santa, en el *Diálogo*, c. LX y LXIII, al hablar del amor imperfecto de Dios y del prójimo, y aduce como ejemplo la segunda conversión de S. Pedro durante la Pasión.

Léese en el capítulo LX:

"Entre mis servidores de confianza, hay algunos que me sirven con fe y libres de temor servil; y no lo hacen por el solo miedo del castigo, sino por el amor que los une a mi servicio. Mas este amor es imperfecto, porque buscan su propia utilidad, su satisfacción y el contentamiento que en mí encuentran. Parecida imperfección se halla en el amor que tienen al prójimo. ¿Sabes en qué se echa de ver la imperfección de su amor? En que, si alguna vez se ven privados del consuelo que en mí encontraban, este amor no les basta ya, comienza a declinar y deja de existir. Languidece y se enfría más y más, cuando, para ejercitarlos en la virtud y sacarlos de sus imperfecciones, les privo de su espiritual consolación, y les envío dificultades y contrariedades. Hago yo esto con el único fin de conducirlos a la perfección, enseñarles a conocerse interiormente y hacer-

les comprender que nada son y que por sí mismos no poseen gracia alguna.

"Acontece muchas veces, que los imperfectos, en lugar de sacar provecho de esta prueba, se relajan y vuelven atrás "con una especie de ira espiritual". Eso es señal, añade el Señor, de que el alma no ha echado de sí todavía *la venda del amor propio espiritual*, que le cubría el ojo de la santa fe. Si se hubiera desprendido de este velo, echaría de ver que todas las cosas proceden de mí, y que no cae una sola hoja del árbol sin una orden de mi Providencia: que *todo lo que le prometo y doy es sólo para su propia santificación*, es decir para que pueda alcanzar el bien y el fin para el cual la creé."

Cuando no existe sino ese amor imperfecto y mercenario de Dios y del prójimo, el alma se busca casi inconscientemente en todas las cosas. Preciso es, pues, "arrancar de sí la raíz del amor propio espiritual".

"Con este imperfecto amor amaba S. Pedro al dulce y buen Jesús, mi único Hijo, cuando tan deliciosamente gustaba las dulzuras de su intimidad en el Tabor. Mas llegado el tiempo de la tribulación, el valor le abandonó. No sólo careció del coraje de sufrir por él, sino que la primera amenaza dió en tierra con su fidelidad y renegó de él jurando no haberlo conocido jamás."

Algo más adelante, en el capítulo LXIII del mismo *Diálogo*, dice hablando del paso del amor mercenario al amor filial:

"Toda perfección y toda virtud procede de la caridad, y la caridad se alimenta de humildad; la humildad a su vez procede del conocimiento y odio santo de sí mismo...

"Ejercítese, pues, el alma en extirpar la voluntad perversa...; enciérrese en su morada para llorar, como lo hizo S. Pedro con los demás discípulos después de haber renegado de mi Hijo.

"El dolor de Pedro era, sin embargo, imperfecto, y así permaneció cuarenta días, hasta después de la Ascensión, es decir hasta Pentecostés, que fué para Pedro y los apóstoles la entrada en la vida de perfección."

Enseña aquí santa Catalina que el alma imperfecta que ama al Señor por interés, ha de hacer lo que hizo Pedro después de la negación. No es raro que la Providencia permita igualmente en nosotros, en tal momento, alguna falta nota-

ble a fin de humillarnos y forzarnos a entrar dentro de nosotros mismos, como Pedro que, después de su pecado, al ver que Jesús le miraba, "lloró amargamente" (*Luc.*, XXII, 61).

A propósito de la segunda conversión de Pedro, hase de recordar lo que dice S. Tomás, III, q. 89, a. 2: Aun después de una falta grave, si el alma concibe un arrepentimiento verdadero, fervoroso y proporcionado al grado de gracia que perdió, luego recobra ese grado de gracia; y hasta es posible que se levante a otro más alto, si la contrición es todavía más ferviente. No se ve, pues, esa alma precisada a volver a comenzar su ascensión desde el principio, sino que la continúa, reanudándola desde donde se encontraba en el momento de caer. Aquel que, al ascender a una montaña, cae a la mitad de su excursión, pero se levanta inmediatamente, continúa camino de la cumbre. Lo mismo acontece en el orden espiritual. Todo inclina a pensar que Pedro, por el fervor de su arrepentimiento, no sólo recuperó la gracia perdida, sino que fué ensalzado a un grado superior. El Señor no había permitido su caída sino para curarlo de su presunción, para que fuera más humilde, y pusiera su confianza en Dios y no en sí mismo. Así que Pedro, humillado y llorando su falta a lágrima viva, es más grande que no sobre el Tabor, cuando ignoraba aún su propia fragilidad.

Puede también acaecer que la segunda conversión se produzca sin que haya una falta grave que reparar, como por ejemplo con ocasión de una injusticia que se nos hace, o de una calumnia, que, por la gracia divina, provoca en nosotros, no deseos de venganza, sino *hambre y sed de justicia.* En tal caso, el hecho de perdonar generosamente la injuria atrae a veces sobre el alma una gran gracia, que le hace remontarse a una región superior de la vida espiritual. Sucede que el alma recibe, con esa prueba, *nueva visión de las cosas divinas y unos vuelos que antes no conocía.* Esto aconteció a David al perdonar a Semeí que le había ultrajado y maldecido y hasta le había apedreado (II Reyes, XVI, 6).

Esa nueva profunda visión de las cosas del alma puede también sobrevenir con ocasión de la muerte de un ser querido, de una gran desgracia o fracaso, o de tantas circunstancias a propósito para hacernos ver la vanidad de las cosas de la tierra, y, por contraste, la importancia de *lo*

único necesario y de la unión con Dios, preludio de la vida del cielo.

En su *Diálogo* habla con frecuencia santa Catalina de la necesidad de salir del estado de imperfección en el que se sirve a Dios más bien por interés, por la propia satisfacción, y se tiene la ilusión de poder volar hacia Dios Padre sin pasar por Jesús Crucificado (1). Para salir de tal estado, preciso es que el alma que aun se busca a sí misma *se convierta* o cambie de rumbo, olvidándose y buscando sólo a Dios por el camino de la abnegación, que es el de la paz más profunda.

La segunda conversión según el B. Enrique Susón y Tauler

Fácil cosa sería encontrar en las obras del B. Enrique Susón múltiples enseñanzas relativas a la segunda conversión, de la que tuvo experiencia después de algunos años de vida religiosa, en los que se dejó llevar de algunas negligencias. Habría que notar en particular lo que enseña sobre la necesidad de una vida cristiana más recogida y profunda en algunos religiosos que se entregan casi exclusivamente al estudio, y en otros que son demasiado celosos de las observancias y austeridades externas. Vió el Beato, ilustrado por luz divina, "*estas dos categorías de personas* dar vueltas en torno de la Cruz del Salvador, *sin poder llegar hasta él*" (2), porque unas y otras se buscaban a sí mismas, ya en el estudio, o ya en las ocupaciones exteriores, y porque se juzgaban mutuamente sin caridad. Comprendió entonces que debía vivir en total abnegación de sí mismo, dispuesto a aceptar todo lo que fuera del divino beneplácito, y a aceptarlo con amor, practicando sin límites la caridad fraterna (3).

Tauler, que es, como dice Bossuet, "uno de los más sólidos y correctos entre los místicos" (4), habla de la segunda

(1) Cf. *Diálogo*, c. LXXV, CXLIV, CXLIX, CLI, CLIV.
(2) *Libro de la eterna sabiduría*, III parte, c. V. *Obras místicas*, t. II, p. 233, 224, 269, 274, 280, 284.
(3) *Ibid.*, t. II, p. 235.
(4) *Instruction sur les Etats d'oraison*, tr. I, l. I, n. 2-3.

conversión, sobre todo en dos de sus sermones: el del segundo domingo de Cuaresma y el del lunes antes de los Ramos (1).

En el primero habla de los que tienen necesidad de esta conversión; y son los que todavía se parecen más o menos a los fariseos.

"*Los escribas*, dice, *eran sabios muy pagados de su ciencia, y los fariseos estaban no menos orgullosos de su piedad*, y eran muy celosos de sus prácticas y observancias (2). En ellos podemos reconocer los modelos de las dos tendencias más peligrosas entre las almas piadosas...; de ninguna de ellas puede esperarse nada bueno. Y es raro encontrar algunas personas que no estén contagiadas por una de estas dos enfermedades o por las dos a la vez; unas más y otras menos.

Imitan a los escribas aquellos *razonadores* que todo lo quieren someter a la medida de su razón o de su sensibilidad. Lo que ven por sus sentidos lo hacen pasar a su razón, y llegan así a comprender cosas elevadas. Náceles de ahí gran soberbia y dicen frases hinchadas y sonoras, mas el fondo de donde debería salir la verdad permanece vacío y desolado.

Los otros, los fariseos, son las gentes piadosas que tienen alta opinión de sí mismas, se tienen en mucho, están muy apegadas a sus prácticas y observancias y creen que no hay nada fuera de ellas, buscando la estima y consideración de los demás; desde el fondo de sus almas censuran acerbamente a los que no están conformes con su modo de ver las cosas y con sus prácticas... (y esto aunque sus vidas nada tengan de gravemente reprensible.)

(En modo alguno cree Tauler que estos tales estén en la vía iluminativa.)

"Guárdense todos, añade, de esta pésima inclinación, que engendra en los corazones muy falsa santidad."

Acordémonos de lo que de la oración del fariseo y el publicano dice el Evangelio. Por ahí comprenderemos la necesidad de una sincera conversión.

(1) *Sermones de Tauler*, trad., Hugueny y Théry, t. I, p. 236-246 y 257-269.

(2) Que son las dos categorías de personas de que hablaba el B. Enrique Susón.

¿Qué sucede cuando la conversión empieza a ser una realidad? Comienza Dios a ir tras del alma y el alma a buscar a Dios, lo cual no sucede sin lucha contra las inclinaciones del hombre exterior y sin fatiga. Este nuevo estado se manifiesta por un *vivo anhelo de Dios y de la perfección*, y por lo que S. Pablo llama *lucha* del espíritu contra la carne o porción inferior del hombre (1). De ahí que se produzca una cierta ansiedad y angustia; y se pregunte el alma si le será posible llegar a la meta tan ardientemente ansiada.

Tauler describe muy al vivo este estado, que S. Juan de la Cruz llamará más tarde purgación pasiva del sentido, en el que se da ya un comienzo de contemplación infusa.

Veamos cómo se expresa el viejo maestro dominicano en el primero de los sermones citados:

"De este anhelo de Dios (y del alma que se buscan) nace una angustia no pequeña. ¡Ah, hijos míos, cuando el hombre se halla sumergido en esta ansiedad y se da cuenta de que Dios anda rondando a su alma, Jesús viene y se aposenta en él. Mas si se distrae y no siente tal visita y ese desasosiego, entonces Jesús deja de visitarle.

"Aquellos que se hacen sordos a esa ansiedad y visita divina, no se hacen santos ni buenos; permanecen donde estaban, no entran dentro de sí mismos y así nunca se enteran de lo que pasa en su interior."

Estas últimas palabras demuestran claramente que, para Tauler, esta purificación pasiva pertenece a la vía normal de la santidad, y no es una gracia en sí extraordinaria como las revelaciones, las visiones y los estigmas. Se trata de una purgación que hay que sufrir en la tierra haciendo méritos, o en el purgatorio, sin merecer o por fuerza, si ha de llegar el hombre a la pureza de alma necesaria para entrar en el cielo. Si para conquistar el doctorado en teología o cánones es preciso trabajar sin descanso, no es posible pensar que haya de ser de otro modo cuando se trata de conseguir la verdadera perfección.

Si es cierto que existen personas neurasténicas que se creen en este estado, sin estarlo en realidad, tampoco es raro encontrar almas interiores que, hallándose en esta an-

(1) "Caro concupiscit adversus spiritum". Gal., V. 17.

siedad. van en busca de luz a un confesor, y sólo obtienen de él esta respuesta: "Queda tranquila, que ésos no son más que escrúpulos; la purificación pasiva de la que hablan ciertos libros es cosa muy rara y extraordinaria." Y con tal solución, el alma queda tan a oscuras como antes, y con la impresión de no haber sido comprendida.

Es, pues, evidente, que las cosas de que aquí habla Tauler están dentro de la vía normal de la santidad o de la total perfección de la vida cristiana.

Dios se muestra aquí a modo de un cazador que va en busca de las almas, para el mayor bien de ellas.

¿Cómo ha de responder el alma a este afán del Salvador? Tauler responde:

"El alma debe hacer lo que hizo la Cananea, correr a Jesús y gritar en alta voz: *Señor, hijo de David, tened compasión de mí.*

Esta persecución divina, hijos míos, *y esta ronda de Jesús provoca en algunos un grito y una llamada de inmensa fuerza:* es un grito del espíritu, que se oye desde mil leguas y más; es un suspiro que sale desde una profundidad sin fin.

Es algo que sobrepasa grandemente a la naturaleza; el divino Espíritu es quien debe de proferir en nosotros ese suspiro, como lo enseña S. Pablo: "El Espíritu Santo ruega por nosotros con gemidos inenarrables." *(Rom.*, VIII, 26.)

Tales expresiones nos dan a entender que para Tauler, como más tarde para S. Juan de la Cruz, el alma empeñada en esta lucha penetra en las vías de la mística por especial inspiración del Espíritu Santo y por un principio de contemplación, a pesar de la sequedad en que continúa. El Espíritu Santo, que reside en las almas justas, comienza a hacer sentir su divina influencia.

Tauler hace notar aquí que, después de esta llamada del alma, Dios responde a veces como Jesús a la Cananea; hace como quien no oye ni quiere escuchar. Y este es el momento de insistir, como hizo la Cananea, impulsada por la divina inspiración, que, a pesar de esos rechazos y desaires, iba tras de ella.

"¡Ah, hijos míos, dice Tauler, *qué vivos y ansiosos deben ser entonces vuestros anhelos, en el fondo de vuestras almas!*... Aunque os rehuse Dios el pan; aunque no os reconozca como hijos suyos..., respondedle como la Cananea: *¡No os olvidéis, Señor, que a veces los cachorrillos se alimentan de las migajas que caen de la mesa de sus amos!*

¡Hijos míos, añade Tauler, si fuera posible penetrar así en el fondo de la verdad (de nuestra conciencia), no mediante sabios comentarios, con palabras o con el sentido, sino en sus verdaderas profundidades! Entonces ni Dios, ni criatura alguna podrían menospreciaros, aniquilaros *ni abajaros tanto como os rebajaríais vosotros mismos.* Ya podrían haceros sufrir afrentas, repulsas y menosprecios; a pesar de todas esas cosas, permaneceríais firmes y perseverantes, y vuestro celo, lejos de disminuir, iría en aumento (1). Sí, hijos míos, en eso está todo el negocio de la santidad; y quien hubiere llegado a tal estado, ese tal vencerá. *Estos caminos, y sólo ellos, conducen, sin intermediarios, directamente, a Dios.* Mas a algunos les parece imposible poder llegar a tal grado de anonadamiento, y perseverar en él *con constancia*, como lo hizo la pobre Cananea.

Mas ésta, por haberlo hecho así, escuchó aquellas palabras: *¡Mujer, grande es tu fe! Hágase como has creído, y suplicado!* Parecida respuesta será dada a quienes perseveraren en tales disposiciones y en tal camino."

Tauler cuenta en este lugar lo que acaeció a una jovencita, que, creyéndose muy alejada de Dios, se abandonó, no obstante, a su santa voluntad y beneplácito por toda la eternidad; y entonces, añade, fué arrebatada muy lejos, y sin necesidad de ningún intermediario, y transportada al abismo de la divinidad.

Continúa el viejo maestro, queriéndonos mostrar los frutos de esta segunda conversión:

"Ponte en el último lugar, como enseña el Evangelio, y *serás ensalzado.* Mas los que a sí mismos se ensalzan, serán humillados. Desea lo que Dios ha querido eternamente; acep-

(1) Así cerró David sus oídos a las injurias de Semeí (II Reyes, XVI, 6), y tal fué la manera de obrar de los santos, como se ve en la vida de S. Francisco, S. Domingo, S. Benito José Labre y de tantos otros.

ta el puesto que en su amabilísima voluntad ha querido que fuera el tuyo (1).

"Este es, hijos míos, el camino que lleva a Dios: la total renuncia de sí mismo y de lo que uno posee. Quien pudiere obtener *una gotita o una sola chispita* (2) *de tal renunciamiento, se hallaría más cerca de Dios,* que si se despojara de todas sus ropas y las diera de limosna, más que si comiera espinas y guijarros, si acaso la naturaleza lo pudiera soportar. *Un solo instante que viviéramos en tales disposiciones nos sería más útil que cuarenta años de trabajos que eligiéramos por nuestra propia voluntad...*

"Camináis largos años al corto paso que habéis elegido, y apenas avanzáis... Cosa bien lamentable en verdad. Pidamos al Señor la gracia de sumergirnos en Dios de tal manera que para siempre nos encontremos en El. Así sea (3)."

Así habla este antiguo autor de la segunda conversión, por la que queda el alma realmente "*vuelta hacia Dios*" mucho más profundamente que antes; como cuando la tierra sufre la segunda arada, quedando en disposición de producir gran cosecha.

Trata Tauler el mismo asunto en el sermón del segundo lunes antes de Ramos (4) al explicar el texto: "Si alguien tuviere sed, venga a mí y beba, y ríos de aguas vivas manarán de su corazón" (Joan., IV, 14). Describe (n. 2, 3, 4) *la sed de Dios,* que nace de una inspiración del Espíritu Santo, a la vez que cierto *disgusto de todo lo creado,* y de todo lo que en él existe de desordenado, mentiroso y vano. Este vivo

(1) Podría ser voluntad del Señor que seamos, dondequiera que nos encontremos, como una raicilla escondida en la tierra, y no flor vistosa y perfumada. El papel de esa raíz, que absorbe los jugos de la tierra para alimentar al árbol, es de gran utilidad; felices los que saben cumplirlo a la perfección.

(2) Echase de ver por estas palabras que se trata del fruto de una gran gracia, que es una verdadera conversión.

(3) Justo es advertir con Javier de Hornstein, *Los grandes místicos alemanes del siglo XVI*, p. 299, que Maestro Eckart captó la mística por el lado de la inteligencia, el B. Susón por el del corazón, y Tauler por el de la voluntad"; de ahí su santa austeridad, condición de la íntima unión con Dios.

(4) Cf. trad., Hugueny y Théry, t. I, pp. 257-269.

deseo de Dios y disgusto de lo creado van acompañados de la *lucha* contra las inclinaciones desordenadas de la sensibilidad y la impaciencia. Que no es otra cosa sino el estado que S. Juan de la Cruz llamará más tarde purgación pasiva del sentido. La exposición de Tauler abunda en metáforas que hoy parecen excesivas. Nota aquí (*ibid.*, n. 5 y 6), después de esta prueba, un período de descanso y de gozo. Luego describe la segunda serie de pruebas, con las que comienza la vía unitiva de los perfectos (*ibid.*, 7 y 8); equivalen a las que S. Juan de la Cruz llamará la noche pasiva del espíritu.

De estas enseñanzas, que apenas difieren de las de santa Catalina de Sena y de las del B. Enrique Susón, se deduce que, para entrar en la vía iluminativa de los aprovechados, es necesario aquello que el P. Lallemant y muchos otros llaman *segunda conversión*. Aquí es donde el alma comienza a comprender las palabras de Jesús a los apóstoles, que discutían sobre quién de ellos habría de ser el primero: "*En verdad os digo, si no cambiáis y os hacéis como niños* (por la simplicidad y la conciencia de vuestra debilidad) *no entraréis en el reino de los cielos*" (Mat., XVIII, 3). Estaban ya los apóstoles en estado de gracia, mas érales menester una segunda conversión para penetrar bien adentro en la intimidad del reino, para que el fondo de sus almas quedase limpio de egoísmo y amor propio y fuera todo de Dios, y en él reinase Dios enteramente. Mientras el alma generosa no llegue a ese punto, ha de seguirla el Señor, y ella, guiada por divina inspiración, le buscará a El, con anhelo siempre creciente, dejando de buscarse a sí misma. Entonces *se abrirán nuestros ojos* y comprenderemos que muchos a quienes juzgábamos severamente son mejores que nosotros. Esa es la obra divina por excelencia, la purificación profunda del alma; primero, de la parte sensitiva, y después, de la porción espiritual, con miras a la consecución de la unión divina, preludio normal de la vida del cielo.

CAPÍTULO CUARTO

LA PURIFICACIÓN PASIVA DE LOS SENTIDOS Y EL INGRESO EN LA VÍA ILUMINATIVA

La entrada en la vía iluminativa, que es la segunda conversión descrita por santa Catalina de Sena, el B. Susón, Tauler y el P. Lallemant, es llamada por S. Juan de la Cruz purgación pasiva del sentido. Vamos a examinar lo que este Santo dice: 1º, de la necesidad de esta purgación; 2º, del modo como se produce; 3º, de cómo nos hemos de comportar en momentos tan difíciles, y 4º, de las pruebas que ordinariamente acompañan a la purificadora acción divina. Que será el objeto de éste y del siguiente capítulo.

NECESIDAD DE ESTA PURIFICACIÓN

Dice S. Juan de la Cruz en la *Noche oscura*, 1. I., c. VIII: "*La (purgación) sensitiva es común y que acaece a muchos, y éstos son los principiantes*"; y más tarde añade, c. XIV, después de haber descrito esta prueba: "Estando ya esta casa de la sensualidad sosegada..., salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu, que es el *de los aprovechantes y aprovechados*, que, por otro nombre, llaman *vía iluminativa o de contemplación infusa*, con que Dios de suyo anda apacentando y reficionando el alma, sin discurso ni ayuda activa de la misma alma." Tiene que luchar, sin embargo, para apartar los obstáculos que se oponen a esta gracia y ser fiel a la misma. Estos dos textos son muy importantes, porque señalan el momento de la vida espiritual en que ordinariamente sobreviene la prueba purificadora de que vamos hablando.

La necesidad de semejante purificación, radica, como se enseña en el mismo lugar [1], en los defectos de los principiantes, defectos que pueden reducirse a tres: soberbia espi-

[1] *Noche ascura*, l. I, c. II a IX.

ritual, sensualidad espiritual y pereza espiritual. Queda también en ellos *un residuo de los siete pecados capitales*, que son otras tantas desviaciones de la vida espiritual. Y eso que el santo Doctor sólo se fija en los impedimentos que de ahí resultan para nuestras relaciones con Dios, sin fijarse en los que perturban nuestras relaciones con el prójimo, ni en el apostolado en que podemos vernos ocupados.

La sensualidad espiritual de que aquí se trata, sobre todo con el nombre de gula espiritual, consiste en aficionarse demasiado a los consuelos sensibles que Dios, en su bondad, concede a veces en la oración; búscanse tales consuelos por sí mismos, echando en olvido que no son un fin, sino un medio; prefiérese el gusto de las cosas espirituales a su misma pureza, y se busca uno a sí mismo, en las cosas santas, en vez de buscar a Dios como sería menester. Otros se buscan en el apostolado exterior, o en cualquier otra forma de actividad.

La pereza espiritual proviene generalmente de que, al no encontrar satisfecha la gula espiritual, u otra forma cualquiera de egoísmo, se cae en la impaciencia y en cierta desgana en el trabajo que impone la propia santificación, en cuanto se trata de avanzar por la "vía estrecha". Los antiguos hablaron largamente de esta pereza espiritual y de esta desgana que llamaban *acidia* (1). Y aun añadían que la "acidia", cuando va en auge, lleva a la malicia, al rencor, a la pusilaminidad, al desaliento, al entorpecimiento y disipación del espíritu en las cosas prohibidas (2).

La soberbia espiritual se manifiesta frecuentemente en los casos en que la gula espiritual o cualquier otra tendencia egoísta ha quedado satisfecha, cuando las cosas marchan a satisfacción; en tales circunstancias sube a la cabeza el humo de la propia perfección, júzgase al prójimo desfavorablemente y erígese uno en maestro de los demás, cuando no se pasa de ser un pobre discípulo. Esta soberbia espiritual, dice S. Juan de la Cruz (3), inclina a los principiantes a huir de los maestros que no aprueban su espíritu, y "aun terminan por tenerles aborrecimiento". Buscan director que concuerde con sus gustos, "tienen empacho de mostrar sus pecados al desnudo,

(1) Cf. S. Tomás, II II, q. 35.
(2) *Ibid.*, q. 35, a. 4; q. 36, a. 4.
(3) *Noche oscura*, l. I, c. II.

por que no los tengan en menos, y vanlos coloreando por que no parezcan tan malos; lo cual más es irse a excusar que a acusar. Y a veces buscan otro confesor para decir lo malo, porque el otro no piense que tienen nada de malo, sino bueno; y así gustan de decirle lo bueno, y a veces por términos que parezcan antes más de lo que es que menos, con ganas de que le parezca bueno" (1).

Esta soberbia espiritual lleva al alma a cierta hipocresía farisaica, lo que demuestra muy a las claras, que los principiantes, de que habla aquí S. Juan de la Cruz, son aún muy imperfectos, es decir que son principiantes en el pleno sentido de la palabra, tal como la entienden generalmente los autores espirituales (2). De ahí la gran necesidad en que se encuentran de pasar por la purgación pasiva del sentido, que señala la entrada en la vía iluminativa de los aprovechados, según el sentido tradicional de estos términos.

A los defectos de gula, pereza y soberbia espirituales, se juntan otros muchos: *la curiosidad*, que trastorna el amor de la verdad; *la presunción*, que nos hace exagerar nuestra valía personal, e irritarnos cuando no se la estima bastante; celos y *envidia*, que inclinan a rebajar a los demás, a intrigas y pleitos desdichados, destructores de la paz. De igual modo, en el apostolado es corriente *el ansia natural* de buscarse a sí mismo, de hacerse centro de todo, de agrupar las almas en torno de sí o del grupo de que uno forma parte, en vez de acercarlas a Jesucristo. Y si, tal vez, sobreviene la prueba, un

(1) *Ibidem.*

(2) No es posible admitir, como hacen algunos, que los principiantes, de quienes se trata aquí, hayan llegado ya a la vía unitiva ordinaria por la purificación activa; y que sólo merezcan tal nombre desde un punto de vista muy especial, es decir en cuanto comienzan, no la vida interior, sino las vías pasivas, consideradas como más o menos extraordinarias, fuera de la vía normal. Los defectos de que hace poco hablaba S. Juan de la Cruz dejan ver bien a las claras que son verdaderos principiantes. No se trata, pues, de una terminología especial, sino de la tradicional, tomada en su sentido pleno y verdadero.

En estos capítulos de la *Noche oscura*, l. I, c. IX, X, en que se trata de la noche pasiva del sentido, S. Juan de la Cruz dice siempre: "*los principiantes* que pasan por estas pruebas..."; por ahí se echa de ver cuánto se engañan los que pretenden poner esta purgación pasiva del sentido, no a la entrada de la vía iluminativa, como quiere S. Juan de la Cruz, *ibid.*, c. XIV, sino dentro de la unitiva, después de haber avanzado por ella algún tiempo.

fracaso o la desgracia, luego se cae en el desaliento, en gran enojo y en *la pusilanimidad*, que toma aires de humildad.

Todo lo cual demuestra la necesidad de una profunda purificación.

Muchos de estos defectos pueden sin duda corregirse por la mortificación externa, y más por la interior que voluntariamente hemos de imponernos; mas ni una ni otra son capaces de extirpar sus raíces, que penetran hasta el fondo de nuestras facultades (1).

"Pero de estas imperfecciones, dice S. Juan de la Cruz (2), tampoco, como de las demás, se puede el alma purificar cumplidamente hasta que Dios la ponga en la pasiva purgación de aquella oscura noche que luego diremos. Mas conviene al alma, en cuanto pudiere, procurar de su parte hacer por purgarse y perfeccionarse, porque merezca que Dios la ponga en aquella divina cura, donde sana el alma de todo lo que ella no alcanzaba a remediarse. Porque por más que el alma se ayude, no puede ella activamente purificarse de manera que esté dispuesta en la menor parte para la divina unión de perfección de amor, si Dios no toma la mano y la purga en aquel fuego oscuro para ella, cómo y de la manera que habemos de decir."

En otros términos, preciso es que *la cruz* que el Señor nos envía para purificarnos complete la tarea de la mortificación que nosotros mismos nos imponemos. Por eso, como dice S. Lucas, IX 23, "Jesús decía a todos: Si alguno quiere venir en pos de mí, renúnciese a sí mismo, y lleve su cruz cada día, y sígame." *Per crucem ad lucem.* Ese es el camino que conduce a la luz de vida, a la íntima unión con Dios, preludio normal de la vida del cielo.

Cómo se realiza esta purgación pasiva del sentido

Este estado se echa de ver en tres señales que describe así S. Juan de la Cruz en la *Noche oscura*, 1, I, c. IX:

"*La primera es, si así como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla en alguna de las cosas criadas;*

(1) Que es lo que S. Tomás llama *reliquias del pecado*, que la Extrema Unción borra antes de la muerte. Cf. *Supplementum*, q. 30, a. 1.

(2) *Noche oscura*, l. I, c. III.

porque, como pone Dios al alma en esta oscura noche a fin de enjugarle y purgarle el apetito sensitivo, en ninguna cosa le deja engolosinar ni hallar sabor. Y en esto se conoce muy probablemente que esta sequedad y sinsabor no proviene ni de pecados, ni de imperfecciones nuevamente cometidas. Porque, si esto fuese, sentirse hía en el natural alguna inclinación o gana de gustar de otra alguna cosa que de las de Dios... Pero porque este no gustar ni de cosa de arriba ni de abajo, podría provenir de alguna indisposición o humor melancólico, el cual muchas veces no deja hallar gusto en nada, es menester la segunda señal y condición.

"*La segunda señal* de que se crea ser la dicha purgación, *es que ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios,* sino que vuelve atrás, como se ve con aquel sinsabor en las cosas de Dios. Y en esto se ve que no sale de flojedad y tibieza este sinsabor y sequedad..., en tener solicitud interior por las cosas de Dios... Y ésta (la sequedad), aunque algunas veces sea ayudada de la melancolía u otro humor, no por eso deja de hacer su efecto purgativo del apetito, pues de todo gusto está privado, y sólo su cuidado trae en Dios... y aunque la parte sensitiva está muy caída, floja y flaca para obrar, por el poco gusto que halla, el espíritu, empero, está pronto y fuerte.

"Porque *la causa de esta sequedad es porque muda de Dios los bienes y fuerza del sentido al espíritu,* de los cuales, por no ser capaz el sentido y fuerza natural, se queda ayuno, seco y vacío; porque la parte sensitiva no tiene habilidad para lo que es puro espíritu, y así, gustando al espíritu, se desabre la carne y se afloja para obrar; mas el espíritu que va recibiendo el manjar, anda fuerte y más alerta y solícito que antes en el cuidado de no faltar a Dios; el cual, si no siente luego al principio el sabor y deleite espiritual, sino la sequedad y sinsabor, es por la novedad del trueque, y porque también el paladar espiritual no está acomodado ni purgado para tan sutil gusto, hasta que sucesivamente se vaya disponiendo por medio de esta seca y oscura noche... (1).

(1) Con gran acierto se ha comparado este período de transición con lo que acontece con los niños, cuando se les quita el pecho para darles alimento más fuerte; echan de menos la dulzura de la leche materna y rechazan los nuevos manjares a los que no están acostumbrados.

"...Aunque el espíritu no siente al principio el sabor, por las causas que acabamos de decir, siente la fortaleza y brío para obrar en la sustancia que le da el manjar interior, el cual manjar es *principio de oscura y seca contemplación* para el sentido... La cual (refección) es tan delicada que, ordinariamente, si tiene gana o cuidado en sentirla, no la siente... que es como el aire, que en queriendo cerrar el puño, se sale... Porque de tal manera pone Dios al alma en este estado, que si ella quiere obrar con sus potencias, antes estorba la obra que Dios en ella va haciendo, que ayuda... Porque en este tiempo lo que de suyo puede obrar el alma, no sirve sino, como habemos dicho, de estorbar la paz interior y la obra que en aquella sequedad del sentido hace Dios en el espíritu. (1)

"*La tercera señal* que hay para que se conozca ser ésta purgación del sentido, *es el no poder ya meditar* ni discurrir en el sentido de la imaginación como solía, aunque más haga de su parte; porque como *aquí comienza Dios a comunicársele*, no ya por el sentido, como antes hacía por medio del discurso que componía y dividía las noticias, *sino por el espíritu puro*, en que no cae discurso sucesivamente, comunicándosele *con acto de sencilla contemplación*, la cual no alcanzan los sentidos de la parte inferior, exteriores ni interiores; de aquí es que la imaginativa y fantasía no pueden hacer arrimo en alguna consideración, ni hallar en ella pie ya de ahí adelante."

Advierte S. Juan de la Cruz, a propósito de esta tercera señal, que la dificultad en la meditación discursiva o razonada "no proviene de algún mal humor, porque cuando de

(1) Todo esto está muy racionalmente encadenado; trátase del *progreso normal* en la vía espiritual, y no de cosa extraordinaria, como serían las visiones, revelaciones o estigmas.

Asimismo, se comprende muy bien que el alma, que hasta este punto ha meditado de un modo racional y un tanto mecánico, sienta necesidad de una visión más sencilla, profunda, viva y amorosa de las cosas de Dios. Se comprende muy bien que apenas le sea posible volver a hacer, al menos habitualmente, la meditación razonada y dividida en tres puntos. Es algo así, como si al niño que comienza a leer pequeños versitos, fábulas y cuentos, se le obligase a volver a leer el alfabeto o a deletrear la cartilla. No encuentra en ello interés alguno y sí gran tedio, porque sabe ya leer correctamente. Los años van adelante, y no es posible hacer retroceder la vida dos lustros atrás; lo mismo acontece en el orden espiritual.

aquí nace, en acabando aquel humor, porque nunca permanece en su ser, luego con algún cuidado que ponga el alma vuelve a poder lo que antes, y hallan sus arrimos las potencias; lo cual en la purgación del apetito no es así, porque en comenzando a entrar en ella, *siempre va adelante el no poder discurrir con las potencias*... Esta noche de sequedades no suele ser en ellos continua en el sentido, porque algunas veces las tienen, otras no".

Así habla S. Juan de la Cruz, en la *Noche oscura*, l. I, c. IX (1).

Es evidente que, si tal estado se caracteriza por dos notas negativas, a saber: *sequedad sensible* y *gran dificultad para la meditación razonada*, lo más importante en él es el elemento positivo, es decir *la contemplación infusa inicial y el vivo anhelo de Dios*, que hace nacer en nuestras almas. Hase de notar también que la aridez sensible y la dificultad en la meditación nacen precisamente de que la gracia adopta nueva modalidad, puramente espiritual y superior a los sentidos y al discurso de la razón que se sirve de la imaginación. Se diría que el Señor, al privar al alma de los consuelos sensibles, le priva del precioso don de la contemplación incipiente y de un amor más espiritual, puro y ardiente, pero la realidad es que en vez de privarle de tales gracias, se las concede en este momento; sólo que, del mismo modo que se dice que "los principios de la ciencia son amargos, mientras que los frutos son dulces", así acontece con los principios y frutos de la contemplación.

(1) En la *Subida del Monte Carmelo*, l. II, c. XI y XII, había hablado ya de esta tres señales, para dar a entender en qué momento conviene pasar de la meditación discursiva a la contemplación, y se refería a la contemplación infusa, puesto que allá mismo, cap. XII, dice hablando de ella: "Pues aquí, como decimos, descansan las potencias, y no obran activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas; y si algunas veces obran, no es con fuerza ni muy procurado discurso, sino con suavidad de amor, más movidas de Dios que de la misma habilidad del alma". Y en el cap. XIII: En este estado, Dios se comunica al alma que permanece en quietud, como la luz a uno que tiene los ojos abiertos, sin hacer nada para recibirla. Cuando el alma recibe así, sobrenaturalmente, la luz infusa, lo comprende todo, aun sin trabajo de las potencias.

Que es lo mismo que enseña en *la Noche oscura*, l. I, c. IX. Estos capítulos de la *Subida del Monte Carmelo* subrayan el *aspecto o lado activo* de la contemplación; la *Noche oscura* su *aspecto pasivo*.

nada y animarlos a no tenerla en cuenta. No es el querer lo que les falta, sino el poder querer.

Las causas de la neurastenia pueden ser orgánicas, como las intoxicaciones, las perturbaciones endocrínicas o hepáticas, y la parálisis; mas con frecuencia son también psíquicas: la sobrefatiga o surmenage intelectual, los disgustos de orden moral, las emociones dolorosas, que son carga demasiado pesada para su sistema nervioso. Aun en el caso de anomalía psíquica, el mal afecta al organismo; por eso el neurasténico necesita reposo absoluto; luego se le ha de llevar por la persuasión a que haga algunos trabajitos proporcionados a sus fuerzas, y se le debe animar constantemente.

No se ha de olvidar que las psiconeurosis pueden subsistir junto con una vida intelectual intensa y elevada vida moral.

De ahí, como lo advierte S. Juan de la Cruz, al hablar de las tres señales de la *noche pasiva del sentido,* que esa vida intelectivo-moral pueda darse simultáneamente con la melancolía o neurastenia, como diríamos hoy; mas se distingue perfectamente de este estado de fatiga nerviosa por la segunda señal (recuerdo de Dios, a la vez que gran solicitud y diligencia por no ir hacia atrás), y por la tercera (imposibilidad casi total de meditar, y tendencia a la sencilla y amorosa mirada a Dios, principio de la contemplación infusa). Ese vivo anhelo de Dios y de la perfección, que se manifiesta a través de tales señales, distingue claramente la purificación pasiva, de la neurastenia que a veces puede acompañarla.

CAPÍTULO QUINTO

CONDUCTA QUE SE HA DE GUARDAR DURANTE LA NOCHE DE LOS SENTIDOS

S. Juan de la Cruz trata esta cuestión en la *Noche oscura*, l. I, c. X. Enseña primero algunas reglas de dirección, y habla luego de las pruebas que ordinariamente acompañan a este estado. Vamos a exponer lo más esencial de su doctrina; cosa que podrá ser útil no sólo a las almas que se encuentren en este período de oscuridad y prolongada aridez, sino también a aquellas que notan en su vida interior que el día y la noche alternan, algo así como acontece en la naturaleza. El libro de la *Imitación* habla con frecuencia de tal alternativa; como en la naturaleza es muy conveniente que la noche suceda al día, así también en la vida del alma; y hay que saber cómo conducirse durante estas dos fases tan diversas entre sí. Hay que saberlo sobre todo cuando la fase oscura se prolonga, como en el período de que estamos tratando.

Cuatro reglas de dirección relativas a este estado

El místico Doctor advierte en primer lugar, a propósito de los que se encuentran en período de transición: "Estos en este tiempo, *si no hay quien los entienda*, vuelven atrás dejando el camino o aflojando, o, a lo menos, se estorban de ir adelante, por las muchas diligencias que ponen de ir por el camino de meditación y discurso, fatigando y trabajando demasiado el natural, imaginando que queda por su negligencia o pecados." En este momento, en efecto, han de tomar consejo de un director ilustrado, dadas las dificultades que aparecen en su vida interior, como consecuencia de la privación de las gracias sensibles, de la creciente dificultad en la meditación y de las tentaciones contra la castidad y la

paciencia, que suscita entonces el demonio con el fin de alejar al alma de la oración.

En segundo lugar, dice S. Juan de la Cruz, "los que de esta manera se vieren, conviéneles que se consuelen perseverando en paciencia, no teniendo pena; *confíen en Dios,* que no deja a los que con sencillo y recto corazón le buscan, *ni les dejará de dar lo necesario para el camino,* hasta llevarlos a la clara y pura luz de amor, que les dará por medio de la otra noche oscura del espíritu, si merecieren que Dios les ponga en ella". Preciso es, pues, en esta sequedad y abandono, no desanimarse ni dejar la oración como cosa inútil. Porque, al contrario, es muy provechosa, si se persevera en la humildad, la abnegación y la confianza en Dios. La sequedad prolongada y la creciente imposibilidad de la meditación son *señal de vida nueva y más perfecta.* Un sabio y experimentado director, en vez de acongojarse, se regocija; porque sabe que se trata de la entrada generosa en "la vía estrecha" que se va ensanchando a medida que el alma va adelante, y ha de llegar a ser amplia e inmensa como el mismo Dios, al cual conduce. Se halla aquí el alma en la dichosa necesidad de no contentarse con imperfectos actos de fe, confianza y amor. Los actos *imperfectos (remissi)* de estas virtudes no bastan ya; son necesarios otros más elevados y meritorios, que, por naturaleza, como enseña S. Tomás, consiguen, de inmediato, el aumento de gracia y caridad a que son acreedores(1).

El hombre de vida interior que ha llegado a este punto es semejante a aquel que, haciendo la ascensión de una montaña, ha llegado a un paso difícil que le hace desear más ardientemente llegar a la cumbre. Nos hallamos aquí en la aurora de la vida iluminativa; don excelso que bien merece que atravesemos con generosidad la oscura noche que le precede. Trátase de quedar purificados de los residuos de los pecados capitales que infectan la vida espiritual; pues, si por los propios méritos no quedamos limpios en la tierra, por la fuerza hemos de quedarlo en el purgatorio.

La purgación pasiva de que vamos hablando está dentro de la vía normal de *la santidad,* que puede definirse: unión con Dios y *pureza suficiente para entrar inmediatamente en*

(1) II II, q. 24, a. 6.

el cielo. Tal grado de pureza pertenece a la vía normal del cielo, ya la obtengamos aquí en la tierra, o únicamente en el purgatorio; pues el purgatorio, que es pena y dolor, supone faltas que hubiéramos podido evitar.

Tengamos confianza en el Señor mientras dura el penoso trabajo de la purificación; que no es sensato despedirnos del médico cuando comienza a hacernos sufrir para darnos la salud.

En tercer lugar, como lo enseña S. Juan de la Cruz (*ibid.*, c. X), "es que no se den nada por el discurso y la meditación; pues ya no es tiempo de eso, sino que dejen estar al alma en sosiego y quietud... *con una advertencia amorosa y sosegada en Dios*". Querer volver absolutamente a la meditación discursiva sería pretender ir contra la corriente de la gracia, en lugar de ir a su favor, y sufrir recias penas sin provecho. Sería correr en busca de la fuente de las aguas después de haber llegado a ella; que, es alejarse de lo que se busca. Sería continuar vocalizando, cuando ya se sabe leer de corrido; sería alejarse, en vez de acercarse a Dios.

Mas si acaso la dificultad de meditar no fuera en aumento y sólo se dejase sentir de vez en cuando, sería conveniente volver a una meditación afectiva simplificada si es posible, por ejemplo a la meditación reposada del *Padre nuestro*.

La cuarta regla de dirección la damos aquí para aquellos que, habiendo llegado a este estado de prolongada sequedad, quisieran, no precisamente volver a la meditación razonada, sino sentir alguna consolación. S. Juan de la Cruz dice a este propósito (ibid.): "Y aunque más escrúpulos le vengan de que pierde tiempo y que sería bueno hacer otra cosa, pues en la oración no puede hacer ni pensar nada, *súfrase y estése sosegado*, como que no va allí más que a estarse a su placer y anchura de espíritu. Porque si de suyo quiere algo obrar con las potencias interiores, será estorbar y perder los bienes que Dios por medio de aquella paz y ocio del alma está asentando e imprimiendo en ella (1); bien así como

(1) La palabra *quietud*, frecuentemente empleada aquí por S. Juan de la Cruz, prueba que el estado que va describiendo corresponde a la IV morada de santa Teresa, o sea la del recogimiento pasivo y

si algún pintor estuviera pintando o alcoholando un rostro, que si el rostro se menease en querer hacer algo, no dejaría hacer nada al pintor... Porque cuanto más pretendiera tener algún arrimo de afecto y noticia, tanto más sentirá la falta, de la cual no puede ya ser suplida por aquella vía". Con otras palabras, moverse uno, buscándose a sí mismo, por distinto camino del que le enseñare el Espíritu Santo, es poner obstáculos a sus más delicadas inspiraciones. No se ha de andar en la oración *con ansias de sentir los dones de Dios*, sino dejarse con docilidad y desinterés en sus manos y en la oscuridad de la fe. El gozo espiritual vendrá más tarde a juntarse a la contemplación y amor de Dios, pero no es ese gozo lo que se ha de buscar, sino a Dios mismo, que es muy superior a todos sus dones.

Si el alma que ha llegado a este período de transición permanece fiel a lo que acabamos de decir, entonces se cumplirá en ella lo que afirma S. Juan de la Cruz al fin del mismo capítulo X: "De donde a esta tal alma le conviene no hacer aquí caso que se le pierdan las operaciones de las potencias, antes ha de gustar que se le pierdan presto; porque, no estorbando *la operación de la contemplación infusa* que va Dios dando, con más abundancia pacífica la reciba, y dé lugar a que arda y se encienda en *el espíritu de amor* que esta oscura y secreta contemplación trae consigo y pega al alma; porque la contemplación no es otra cosa que una infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios, que si le dan lugar, inflama el alma en espíritu de amor." (1)

Como ha dicho un poco antes el Doctor místico, "se ha de contentar el alma con una advertencia amorosa y sosegada en Dios", con un conocimiento general de su infinita

de quietud, en que la voluntad está cautiva y reposando en Dios, bajo una inspiración especial del Espíritu Santo. En este tiempo, tal vez se produce cierta involuntaria divagación de la imaginación, que no puede tomar interés por un objeto puramente espiritual, mas tampoco está dormida del todo.

(1) Al principio del cap. X dijo el Santo "que Dios saca el alma de meditación a contemplación", es decir a *contemplación infusa*, como se ha dicho. No se trata de contemplación adquirida, sino de la infusión de una dulce lumbre de vida.

bondad, como cuando un hijo amante, después de muchos meses de ausencia, encuentra a su querida madre que le esperaba. No se detiene a analizar sus propios sentimientos, ni los de su madre, como podría hacerlo un psicólogo, mas se contenta con un mirar profundo, tranquilo y amoroso que, en su simplicidad, va mucho más adentro que todos los análisis psicológicos juntos.

Este comienzo de contemplación infusa unida al amor es ya el ejercicio eminente de las virtudes teologales y de los dones del Espíritu Santo. Va incluído en ella *un acto de intensa fe* (1), que penetra más y más el espíritu del Evangelio; realizándose así las palabras del Salvador: "*Mas el Consolador, el Espíritu Santo, que mi Padre enviará en mi nombre, os lo enseñará todo, y os recordará cuantas cosas os tengo dichas*" (Joan., XIV, 26). S. Juan había escrito a los cristianos (I Joan., II, 27): "*Mantened en vosotros la unción que de Dios recibisteis* (2). Con eso no tenéis necesidad de que nadie os enseñe...; *la unción del Señor os enseña todas las cosas: unctio ejus docet vos de omnibus*". Lléganos, en el silencio de la oración, el profundo sentido de las cosas que tantas veces se han leído y meditado en el Evangelio, por ejemplo el sentido de las bienaventuranzas: bienaventurados los pobres, los mansos, los que lloran sus pecados, los que tienen hambre y sed de justicia, los misericordiosos, los limpios de corazón, los pacíficos, los que

(1) Este acto se llama *infuso* porque no se produciría sin *especial inspiración del Espíritu Santo*, inspiración que los dones nos disponen a recibir con docilidad; el don de ciencia y el de inteligencia hacen que nuestra fe sea más penetrante y segura. Un mismo acto es acto de fe y acto de fe penetrante; *hay en él los dos motivos formales subordinados* de la virtud de fe (la autoridad de Dios revelador) y del don de inteligencia (iluminación especial del Espíritu Santo, como regulación objetiva).

Sucede aquí algo parecido a lo que acontece con un verdadero artista, que, al ejecutar una sinfonía de Beethoven, recibe en un momento dado una especial inspiración que le hace penetrar en el alma de esa obra de un genio. *Posee* igualmente *el acto de fe viva una modalidad meritoria* que procede de la caridad; modalidad que está ausente en el acto de fe infusa de un alma en pecado mortal.

(2) Esa unción permanece en nosotros de modo estable, aun durante el sueño, en forma de gracia santificante y de los *hábitos infusos* que de ella derivan, que son las virtudes infusas y los siete dones. Es el *sacrum septenarium* de que habla la liturgia y está *en todos los justos.*

sufren persecución por la justicia; porque de ellos es el reino de los cielos.

Así es como comienza de ordinario la oración infusa, la elevación espiritual del alma hacia Dios, por encima de los sentidos, la imaginación y el razonamiento, "adoración en espíritu y en verdad", que sobrepasa todas las fórmulas de la fe, adentrándose en los misterios en ella contenidos y dándonos el vivir de ellos. Pues las fórmulas no son el fin, sino el punto de partida.

No hay que olvidar, sin embargo, lo que dice S. Juan de la Cruz en la *Subida del Monte Carmelo*, l. II, c. XIII: El que comienza la vida de contemplación no está aun tan lejos de la meditación discursiva, que no deba, a veces, volver a practicarla, esto es, cuando no sienta en sí el especial influjo del Espíritu Santo, que facilita el recogimiento. Santa Teresa (1) habla también de la necesidad que, en los principios de la oración de quietud, tiene el alma de recurrir a la meditación simplificada, que la santa compara con el trabajo de sacar agua con la noria. Este pasaje de santa Teresa corresponde a lo que S. Juan de la Cruz acaba de decir acerca de la labor del entendimiento, que dispone a recibir de Dios un recogimiento más profundo. También es muy conveniente, al principio de la oración, meditar lentamente las peticiones del *Padre nuestro*, o acudir con filial confianza a María Medianera, a fin de que nos haga entrar en las intimidades de su Hijo. Es muy provechoso igualmente recordar que Jesús dió su vida por nosotros y no cesa de ofrecerse en nuestro favor en el santo sacrificio de la misa. Si el alma es fiel en seguir este camino, en el momento menos pensado recibirá una luz interior que le dará a comprender el profundo sentido de la Pasión y de los infinitos tesoros contenidos en la Eucaristía. Así la vida interior se simplifica haciéndose más elevada, condición necesaria para que brille y produzca frutos en abundancia.

Tal es la conducta que se ha de observar durante la purificación pasiva del apetito sensitivo, llamada noche del sentido: docilidad al director, confianza en Dios, sencilla y amorosa mirada al Señor, y no buscar el sentir consuelos.

(1) *Vida de santa Teresa escrita por ella misma*, c. XIV.

Para completar este capítulo, vamos a hablar de las pruebas que con frecuencia acompañan a este período de transición.

Pruebas que de ordinario acompañan a la noche del sentido

A esta dolorosa purificación, durante la cual, bajo la influencia del don de ciencia, vamos experimentando el vacío de las cosas creadas, se añaden habitualmente *tentaciones contra la castidad y la paciencia*, que el Señor permite a fin de que reaccionemos vigorosamente en estas virtudes que tienen su asiento en la sensibilidad. Mediante esa reacción fortalécense estas virtudes, echan raíces más hondas, y se asienta en mayor pureza la sensibilidad donde radican, sometiéndose más radicalmente a la razón iluminada por la fe. Por idéntica razón habrá también, en la noche del espíritu, tentaciones contra las virtudes que radican en la parte más elevada del alma, sobre todo contra las virtudes teologales.

Tales pruebas revisten en muchas almas interiores una forma atenuada, mientras que en otras se acentúan mucho más, y significan en tal caso que quiere Dios conducirlas, si le son fieles, hasta la más alta perfección de la vida cristiana (1).

La lucha contra las susodichas tentaciones obligan al alma a realizar enérgicos actos de las virtudes de castidad y paciencia; vanse éstas arraigando más y más en la sensibilidad tan trabajada y atormentada, y se convierten en gérmenes fecundísimos de vida superior. Las virtudes morales adquiridas hacen, en efecto, llegar hasta la sensibilidad *la dirección de la recta razón,* al mismo tiempo que las virtudes morales infusas hacen que descienda hasta ellas *la vida divina de la gracia.* Así entendida, esta lucha contra las tentaciones es una cosa de mucha elevación y belleza. Sin ella, nos contentaríamos, con frecuencia, con mínimos esfuerzos, con *débiles actos* de virtud, inferiores al grado en que esa virtud se encuentra en nosotros. Poseyendo tres talentos, obraríamos como si no tuviéramos más que dos. Mas tales actos, como enseña S. Tomás (2), no consiguen

(1) *Noche oscura,* 1. I, c. XIV.
(2) I II, q. 52, a. 3; II II, q. 24, a. 6, ad I.

de inmediato el aumento de caridad que merecen, mientras que los actos más perfectos *la obtienen inmediatamente.*

La tentación nos pone en la necesidad de realizar esos actos altamente meritorios, heroicos a veces, que refuerzan grandemente las virtudes adquiridas y nos consiguen *inmediatamente* un aumento proporcionado de las virtudes infusas. Por esta razón el ángel Rafael dijo a Tobías: "*Porque eras agradable a Dios, fué preciso que te probase la tentación*" (Tobías, XII, 13). S. Pablo dice también: "*Fiel es Dios, que no permitirá seáis tentados sobre vuestras fuerzas, sino que de la misma tentación os hará sacar provecho para que podáis sosteneros*" (I Cor., X, 13).

Isaías había escrito: "*El Señor es el que robustece el débil, y el que da mucha fuerza y vigor a los que no son nada... Los que tienen puesta en el Señor su confianza, adquirirán nuevas fuerzas, y tomarán alas como el águila*" (Isaías, XL, 29).

La tentación hácenos patente nuestra miseria y la necesidad que tenemos de la gracia de Dios: "*Quien no ha sido tentado, ¿qué es lo que puede saber?*" (Eccli., XXXIV, 9). La tentación nos pone en el trance de orar y pedir a Dios que venga en nuestro socorro, a poner nuestra confianza en él y no en nosotros. Hacemos lo que el marino durante la tempestad. Por esta confianza sabe el hombre por propia experiencia aquello que dice S. Pablo: "*Cum enim infirmor, tunc potens sum: cuando soy débil es cuando me siento más fuerte*" (II Cor., XII, 10). El apóstol Santiago escribe: "*Tened, hermanos míos, por objeto de sumo gozo el caer en varias tribulaciones:* sabiendo que la prueba de vuestra fe produce la paciencia. Y que la paciencia perfecciona la obra, para que así vengáis a ser perfectos" (Jac., I, 2).

A las tentaciones contra la castidad y la paciencia se añade a veces, en este período de la vida interior, la pérdida de bienes de fortuna, de honores y amistades demasiado humanas, y Dios nos exige entonces que le ofrezcamos esos afectos que olvidábamos dirigirle. Tal vez permite también la enfermedad, para que aprendamos que es necesario el sufrimiento, y recordarnos que nada podemos por nosotros

mismos y la mucha necesidad en que nos encontramos de la divina asistencia, tanto en la vida corporal como en la del alma.

Efectos de la purgación pasiva del sentido

Si sabemos sobrellevar bien estas pruebas, producen en nosotros efectos maravillosos. Hay un dicho que afirma que "la paciencia produce rosas". Entre los efectos de la purgación del apetito sensitivo hay que contar un conocimiento profundo y como experimental de Dios y de sí mismo.

"Puesta el alma, dice S. Juan de la Cruz (1), en estotro traje de trabajo, de sequedad y desamparo, oscurecidas sus primeras luces, *tiene más de veras éstas en esta tan necesaria y excelente virtud del conocimiento propio*, no teniéndose ya en nada ni teniendo satisfacción ninguna en sí." Tal es el efecto de la naciente contemplación infusa; lo cual demuestra claramente que está dentro de la vía normal de la santidad. "Y esta poca satisfacción de sí y desconsuelo que tiene de que no sirve a Dios, tiene y estima Dios en más que todas las obras y gustos primeros que tenía el alma." *(Ibid.)*

Al echar así de ver su pobreza e indigencia, comprende el alma mucho mejor la grandeza de Dios, su bondad infinita, el valor de los méritos de Jesucristo y de su preciosa sangre, la infinita excelencia de la misa y de la santa comunión.

"En esta noche oscura del apetito alumbrará Dios al alma, no sólo dándole conocimiento de su bajeza y miseria, sino también de la grandeza y excelencia de Dios." *(Ibid.)*

Santa Teresa dice igualmente (2): "...Todos los libros que están escritos de oración... ponen cosas que hemos de hacer: *un no se nos dar nada que digan mal de nosotros, antes tener mayor contento que cuando dicen bien;* una poca estima de honra; ...otras cosas de esta manera muchas, que *a mi parecer* les ha de dar Dios, porque me parece *son ya bienes sobrenaturales.*" "Mas créanme una cosa, que si hay punto de honra, o de hacienda, que aunque tengan muchos años de oración, o, por mejor decir, consideración *(porque oración perfecta, en fin quita estos resabios)*, que nunca medrarán mucho ni llegarán a gozar el verdadero fruto de la oración." (3)

(1) *Noche oscura*, 1. I, c. XII.
(2) *Vida*, c. XXXI.
(3) Camino de Perfección, c. XII.

Santa Catalina dejó escrito: Este doble conocimiento de Dios y de nuestra indigencia son como el punto más elevado y el más bajo de un círculo que constantemente se va ensanchando ([1]). Este conocimiento infuso de nuestra pequeñez es el principio de una verdadera humildad, de la humildad de corazón, que nos inclina a no desear ser cosa alguna para que Dios lo sea todo, *"amare nesciri et pro nihilo reputari"*. El conocimiento infuso de la infinita bondad de Dios hace nacer en nosotros *una caridad mucho más ardiente*, un amor más generoso y desinteresado de Dios y de las almas en Dios, y mucho mayor confianza en la oración.

Como dice S. Juan de la Cruz ([2]): "En esta noche... ejercítase la caridad de Dios, pues ya *no por el gusto* atraído y saboreado que halla en la obra *es movido, sino sólo por Dios*... Muchas veces, cuando menos piensa, comunica Dios al alma suavidad espiritual y amor puro y noticias espirituales, a veces muy delicadas, cada una de mayor provecho y precio que cuanto antes gustaba; aunque el alma en los principios no lo piensa así, porque es muy delicada la influencia espiritual que aquí se da, y no la percibe el sentido."

Camina aquí el alma por una *semioscuridad espiritual*, levantándose por sobre *la inferior oscuridad* que viene de la materia, del error y del pecado, y penetra en *la oscuridad superior*, producida por una luz demasiado intensa para la debilidad de nuestros ojos. Es la oscuridad de la vida divina, cuya luz es inaccesible a los sentidos y a la razón natural. Mas entre ambas oscuridades, la de abajo y la de arriba, penetra el rayo de la iluminación del Espíritu Santo, y aquí es donde comienza la verdadera vida iluminativa, realizándose las palabras del Salvador: *"Qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae:* el que me sigue no camina a oscuras, sino que tendrá la luz de la vida" (Joan., XVIII, 12).

Por la influencia de esta luz, la caridad, de afectiva que era, se hace efectiva y llena de generosidad. Mediante el espíritu de sacrificio, viene a ocupar el primer puesto en el

([1]) *Diálogo*, c. IV: "El conocimiento propio te inspirará la humildad, enseñándote que por ti mismo no eres nada, y que el ser que tienes de mí lo recibiste, que te amé antes que fueses." *Item*, c. VII, IX, XVIII: "Yo soy el que es; tú eres la que no es."

([2]) *Noche oscura*, 1. I, c. XIII.

alma, llénanos de paz y la comunica también a los demás. Tales son los principales efectos de la purificación pasiva del apetito sensitivo, que somete la sensibilidad al espíritu elevándola hasta él. Más adelante, por la purificación pasiva del espíritu, quedará éste sobrenaturalizado y plenamente sometido a Dios con quien se unirá ya desde esta vida. Son éstas, leyes superiores de la vida de la gracia y de su pleno desenvolvimiento, en sus relaciones con las dos partes del alma. Los sentidos acaban por quedar totalmente sometidos al espíritu, y el espíritu a Dios.

En fin, la purificación pasiva de los sentidos es más o menos clara para los que en ella penetran, y *unos la soportan bien, mas otros no tanto*. S. Juan de la Cruz escribe (*Noche oscura*, 1, I, c. IX, fin), refiriéndose a las almas poco generosas: "Esta noche de sequedades no suele ser en ellos continua en el sentido, porque aunque algunas veces las tienen, otras no; y aunque algunas veces no pueden discurrir, otras pueden... De aquí es que a éstos nunca les acaba de hecho de desarrimar el sentido de los pechos de las consideraciones y discursos, *sino algunos ratos y a temporadas*, como habemos dicho". Y en *Llama de amor viva*, canc. 2, v. 5, da la razón: "Cuando Dios los quiere comenzar a llevar por los primeros trabajos y mortificaciones según es necesario, no quieren pasar por ellas, y hurtan el cuerpo, huyendo el camino angosto de la vida, buscando el ancho de su consuelo, que es el de su perdición, y así no dan lugar a Dios para recibir lo que piden... *Queriendo ellos llegar al estado de los perfectos, no quisieron ser llevados por el camino de los trabajos de ellos*" (1).

(1) Dedúcese de estas palabras que, para S. Juan de la Cruz, existe falta de generosidad en estas almas. Lo cual no acontece en aquellas que están *predestinadas* desde la eternidad a una elevada perfección, condición del alto grado de gloria que Dios les ha destinado. S. Juan de la Cruz habla de la predestinación en los mismos términos que S. Tomás, cuando dice: "Aunque es verdad que un alma, según su poca o mucha capacidad, puede haber llegado a unión, pero no en igual grado todas, porque esto es como el Señor quiere dar a cada una. Es a modo de como le ven en el cielo; unos más, otros menos". (*Subida del Monte Carmelo*, 1. II, c. IV).

Véase nuestra obra *Perfection chrétienne et contemplation*, 7ª edic. t. II, pp. 472-476 y apénd. pp. 121 a 125.

Tal es la transición o paso a una vida superior. Aparece clara la continuidad lógica y vital de las diversas fases por las cuales debe pasar el alma para llegar a la perfecta pureza y santidad que le permitiría entrar inmediatamente en el cielo. No se trata de una yuxtaposición mecánica de sucesivos estados, sino que es el desarrollo orgánico de la vida. En esta cuestión precisamente es donde S. Juan de la Cruz ha hecho avanzar notablemente a la teología espiritual, al enseñar la necesidad y la naturaleza íntima de estas purgaciones, purgatorio anticipado en el que se avanza haciendo méritos, mientras que éstos no son ya posibles después de la muerte. Quiera el Señor concedernos la gracia de pasar nuestro purgatorio en esta vida más bien que en la otra. Al declinar de nuestra existencia, se nos juzgará según la pureza de nuestro amor de Dios y de las almas en Dios.

CAPÍTULO SEXTO

EDAD ESPIRITUAL DE LOS APROVECHADOS: PRINCIPALES CARACTERES

Después de haber tratado del difícil período, llamado noche del sentido, que, según S. Juan de la Cruz, señala la entrada en la vía iluminativa de los aprovechados, vamos a indicar los principales rasgos de la fisonomía espiritual de estos últimos, y señalar los caracteres de esta etapa de la vida interior.

La mentalidad de los adelantados o aprovechados se ha de describir subrayando su conocimiento y amor de Dios, y haciendo resaltar las diferencias entre esta etapa y la anterior, como se hace al comparar la adolescencia con la infancia. El adolescente no es solamente un niño grande, sino que posee nueva mentalidad, ve las cosas echando mano de la imaginación menos que antes, y empleando más la razón; tiene nuevas preocupaciones; el niño es sólo un adolescente en miniatura. Algo parecido acontece en el terreno espiritual, según las diversas edades de la vida interior ([1]).

Conocimiento de Dios en esta etapa de la vida espiritual

En el período anterior, el principiante apenas conocía a Dios sino *a través de las cosas sensibles*, bien las de la naturaleza, o bien aquellas a que se refieren las parábolas evan-

([1]) Hemos dicho más arriba (I parte, c. XIV) que, así como en el orden natural existe la crisis de la pubertad y de *la edad sin gracia*, al pasar de la infancia a la adolescencia, hacia los catorce años, y otra hacia los veintidós, que es la crisis de la primera libertad del joven que se separa de sus padres para vivir por su cuenta, —del mismo modo aparece en el orden espiritual la crisis de la purgación pasiva de los sentidos al entrar en la vía iluminativa y, más tarde, la crisis de la purificación pasiva del espíritu, a la entrada en la vía unitiva de los perfectos.

gélicas, y a través de los actos exteriores del culto; y era aún muy superficial el conocimiento que de sí tenía.

El aprovechado, en cambio, ha conseguido más cabal conocimiento de sí mismo al atravesar el período de sequedades propias de la segunda conversión. Junto con este conocimiento de la propia indigencia y de su pobreza espiritual, va aumentando en él, por contraste, el conocimiento cuasi experimental de Dios, no ya solamente a través de las cosas sensibles de la naturaleza, de las parábolas y del culto exterior, *sino el* que saca *de los misterios de salud*, con los cuales se va familiarizando. Son estos misterios los de la Encarnación del Verbo, de la Redención y de la vida eterna. El Rosario nos los pone cada día delante de nuestros ojos, al recordarnos la infancia del Salvador, su dolorosa Pasión, su Resurrección y Ascensión a los cielos. Si el aprovechado es dócil y fiel a la gracia, pronto se eleva por sobre el aspecto sensible de estos misterios; penetra en lo que de espiritual hay en ellos y en el valor infinito de los méritos de Jesús; en tal caso, no es ya el Rosario una serie mecánica de *Ave Marías*, sino que se hace cosa viva y verdadera escuela de contemplación. Los misterios gozosos nos recuerdan cuáles son, por encima de los placeres del mundo y de las satisfacciones de la soberbia, las verdaderas alegrías que no mueren, las que penetran más adentro en nuestro corazón, la buena nueva de la Anunciación y del Nacimiento del Salvador. De igual manera, en medio de nuestros sufrimientos, injustos con frecuencia, a veces abrumadores, casi siempre soportados sin resignación, los misterios dolorosos nos recuerdan de qué cosas deberíamos afligirnos más, que es de nuestras faltas. Hácennos entrar en deseos de conocerlas bien y dolernos sinceramente de ellas, comenzando así a penetrar el profundo sentido y el infinito valor de la Pasión de Jesús y de sus efectos en nuestra vida entera.

En fin, ante la inestabilidad e incertidumbres de esta vida, los misterios gloriosos nos traen a la memoria la inmutabilidad y perfecta felicidad de la vida eterna, que es la meta de nuestra peregrinación.

El aprovechado que viviera así del espíritu del Rosario, cada día se iría aproximando más a la contemplación de los misterios de Cristo y comprendería mejor la vida del Cuerpo místico o Iglesia militante, expiante y triunfante. Bajo la di-

rección de Jesús y María Medianera iría penetrando más y más el misterio de la comunión de los santos. Si diera oídos a estas enseñanzas que resuenan allá en el fondo de su corazón, esta oración despertaría en él *el deseo del cielo,* de la gloria de Dios y de la salud de las almas; le comunicaría *el amor de la Cruz* y energías para llevarla con alegría, gustando anticipadamente de las delicias del cielo y de la vida eterna. Peregrino en viaje a la eternidad, a veces gozaría y reposaría en el Corazón de aquel que es el Camino, la Verdad y la Vida.

Eso sería conocer a Dios, no sólo en el espejo material del cielo estrellado o de las parábolas, sino en el reflejo espiritual de los grandes misterios de la Encarnación, de la Redención y de la vida eterna que se nos ha prometido. Así se familiariza el alma con estos misterios de la fe; va penetrando en ellos y saboreándolos, al aprender a aplicarlos a nuestra vida de cada momento. Según la terminología de Dionisio, conservada por S. Tomás (1), el alma se eleva así, mediante un *movimiento en espiral,* de los misterios de la infancia de Jesús a los de su Pasión, Resurreción, Ascensión y gloria; y contempla en ellos la irradiación de la infinita bondad de Dios que se nos comunica por modo maravilloso. La bondad es esencialmente comunicativa, y la de Dios se derrama sobre nosotros por la Encarnación redentora y por la revelación de la vida eterna, que, en cierto modo, está iniciada en la vida de la gracia (2).

(1) II II, q. 180, a. 6.

(2) En el pasaje de S. Tomás, que acabamos de citar, trátase de tres movimientos que simbolizan la elevación del alma contemplativa hacia Dios: el movimiento recto, el oblicuo o en espiral, y el movimiento circular.

En el período que precede al que ahora nos ocupa, el alma, partiendo de las cosas sensibles, se elevaba hacia Dios como el ave se remonta derechamente hacia el cielo; por ejemplo, subía de la parábola del hijo pródigo a la consideración de la divina misericordia.

En el período siguiente, o vía unitiva, el alma se remonta con frecuencia a la contemplación llamada circular, volviendo con frecuencia a la consideración de la bondad divina que irradia sobre todos los seres, algo así como el águila que se eleva trazando espirales a lo alto de los cielos y describe repetidas veces el mismo círculo, mirando al sol cara a cara y a la luz con que ilumina la tierra.

En esta contemplación, los proficientes o adelantados reciben, según su fidelidad y generosidad, las luces del don de inteligencia, que hace más penetrante su fe y les da entrever la hermosura, tan alta y simple a la vez, de sus misterios; belleza sólo accesible a los humildes y limpios de corazón.

En eso se echa de ver que este período de la vida interior merece verdaderamente el nombre de *vía iluminativa.* En el interior, había el Señor realizado la conquista de nuestra sensibilidad mediante ciertas gracias llamadas sensibles; más tarde el alma, que se aficionó demasiado a tales consuelos, debió ser privada y destetada de ellos, recibiendo alimento más espiritual y nutritivo.

Ahora *Dios, en su bondad, conquista nuestra inteligencia,* y la ilumina como él solo es capaz de hacerlo; vuélvela más dócil a sus inspiraciones, haciéndola apta para entender la divina verdad. Somete así nuestra inteligencia, dándole nueva vida. Comunícale nuevas luces, que a veces el alma no comprende, pero que le ayudan a penetrar más y más *el espíritu del Evangelio.* Elévala por sobre las excesivas preocupaciones y complicaciones de una ciencia demasiado humana. Hácenos aspirar *a la superior simplicidad de la amorosa mirada* que descansa en la verdad salvadora, y nos hace comprender el sentido de estas palabras (Joan., VIII, 32): "Si perseverareis en mi doctrina, seréis verdaderamente discípulos míos; y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres: *veritas liberabit vos.*" Os librará de los prejuicios del mundo y de sus vanas complicaciones; de sus mentiras, de la menguada visión de la soberbia y de la envidia. La divina verdad os será dada en todo su esplendor, que alejará de vosotros el brillo de las cosas que os pudieran seducir. Os librará de lo que la Escritura llama *fascinatio nugacitatis,* hechizo de la vanidad (1), y del vértigo de las pasiones que ciegan nuestros ojos para que no vean los verdaderos bienes imperecederos.

Es éste un conocimiento de Dios y de sí mismo muy diferente del que se aprende en los libros. Comiénzase ahora a conocer como cosa viva el Evangelio, la Eucaristía, a Jesucristo que no cesa de interceder por nosotros y nos va dando gracias siempre renovadas, a fin de incorporarnos a

(1) *Sabiduría,* IV, 12.

sí, en su cuerpo místico, y esto por toda la eternidad. La vida de la Iglesia se manifiesta en todo su esplendor; y comienza el alma a ocuparse de lo que hay de más excelso y espiritual en la Iglesia de nuestros días, en la que debe haber almas muy santas como en épocas anteriores, y como continuarán existiendo en lo porvenir. Todo esto es obra del Espíritu Santo en los corazones.

Los libros son incapaces, por sí solos, de darnos tan vivo conocimiento. Un tratado de la Eucaristía probará extensamente, por textos de la Escritura, que este sacramento fué instituído por Nuestro Señor; defenderá especulativamente la presencia real y la transustanciación contra errores antiguos y modernos; y comparará las diferentes explicaciones que los teólogos dan del sacrificio de la misa, enumerando los frutos de la santa comunión. Estos libros, indispensables para la formación del sacerdote, se limitan a fórmulas precisas. *Mas tales fórmulas no son un término, sino un punto de partida*, para el alma interior; ha de saber ésta sobrepasarlas para llegar a vivir del misterio mismo, por un santo realismo.

El alma interior posee ya, por la fe en la Eucaristía, las verdades que necesita conocer, y le resulta cosa inútil perder el tiempo en discusiones sobre la historia de este dogma, sobre la transubstanciación o los accidentes eucarísticos; siente necesidad de vivir de las verdades de fe y de la liturgia, como lo enseña el libro IV de la *Imitación*. Para eso le es preciso recibir dócilmente las inspiraciones del Espíritu Santo; no en vano a todos los justos son otorgados los siete dones, cuyo fin es el perfeccionamiento de las virtudes. Así el don de inteligencia da a las almas dóciles a sus inspiraciones, el que puedan penetrar el sentido y alcance de las fórmulas de fe. Y así acontece que los simples que tienen el corazón puro llegan a comprenderlas mucho mejor que tantos teólogos demasiado hinchados con su ciencia adquirida. *Mirabilis Deus in sanctis suis!*

Muy grave impedimento para la contemplación de las cosas divinas es la presunción por la que uno cree saberlo ya todo en la vida interior. Pues lo cierto es que nunca pueden los libros reemplazar a la oración; por eso decían los grandes

doctores de la Iglesia que más aprendieron orando al pie del crucifijo o junto al tabernáculo, que en los libros más sabios; éstos trascriben la letra y la exponen, mas la oración íntima posee el espíritu que vivifica, y la luz interior que en un instante ilustra a veces principios mil veces repetidos, cuyo significado y alcance universal nunca habíamos podido entender. Multitud de asuntos de la vida cristiana se aclaran, por ejemplo, con estas palabras de S. Pablo: "*¿Qué tienes que no lo hayas recibido?*" (I Cor., IV, 7). Este es el principio en el que se funda la humildad, el agradecimiento y el verdadero amor de Dios, que responde al que Dios nos tiene a nosotros. Por él entendemos el profundo sentido de estas palabras: *Dios es el autor* y causa del ser, de la vida y *de la salud;* de la gracia y de la perseverancia final.

Tal es, aunque muy imperfectamente expuesto, el conocimiento de Dios que el alma de los proficientes necesita, y que se encuentra en la vía iluminativa; en ella comienza a contemplar a Dios en el espejo espiritual de los misterios de salud. Pasada ya la vida ascética, nos encontramos en los comienzos de la vida mística. Negarlo sería no apreciar en lo justo la gracia de Dios. Como lo sería igualmente negar el carácter místico del libro de la *Imitación*, en el que todas las almas interiores pueden encontrar excelente alimento espiritual: señal de que la contemplación infusa de los misterios, que constituye el fondo de este libro, pertenece a la vía normal de la santidad.

Amor de Dios y amor de las almas en este período de la vida espiritual

¿Cuál es el efecto ordinario de las interiores ilustraciones que el alma recibe acerca de los misterios de la vida y muerte del Salvador, y de la vida eterna que se nos ha prometido? Tales ilustraciones nos llevan a amar a Dios, no sólo como en el período precedente, huyendo del pecado mortal y del venial deliberado, sino *imitando las virtudes de Nuestro Señor:* humildad, mansedumbre y paciencia; a observar no sólo los preceptos que obligan a todos, sino también los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, o cuando menos su espíritu, y a evitar las imperfecciones.

Asistida por más abundantes luces interiores, el alma fiel concebirá vivísimos deseos de la gloria de Dios y de la salud de las almas. Crecerá en ella *aquella hambre y sed de la justicia de Dios* de que nos habla Jesús en las bienaventuranzas. Y echará de ver cuán verdaderas son aquellas palabras: "*Si alguno tuviere sed, venga a mí y beba; y ríos de aguas vivas manarán de su corazón.*" Y obtendrá, por algún tiempo al menos, muy grande facilidad de orar. No es raro que reciba en estos momentos la oración infusa de quietud, en la que la voluntad queda de momento cautiva en el amor de Dios ([1]).

Las personas dedicadas al apostolado ven en sí, en este período, mayor facilidad para trabajar en el servicio de Dios, enseñar, dirigir y organizar sus actividades.

Y todo es amar a Dios, no sólo con todo su corazón, en medio de las consolaciones sensibles, sino "*con toda su alma*" y actividades; aunque todavía no "con todas sus fuerzas", como acaecerá en la noche del espíritu, ni con "toda su mente", porque todavía no ha encontrado estabilidad el alma en esta región superior. Para llegar a estas alturas es necesaria la purificación pasiva de la porción más elevada del alma, es decir, aquella que hace que desaparezca hasta la última huella de soberbia, espiritual o intelectual, que aun se mezcla con la facilidad que existe para la oración y el apostolado. Aun le queda al alma un gran trecho que recorrer, como a Elías que debía caminar durante cuarenta días y cuarenta noches hasta el monte Horeb; va, sin embargo, adelante, sus virtudes se desarrollan y se hacen más sólidas, manifestándose en un gran amor de Dios y del prójimo, no sólo afectivo, sino efectivo y operante.

Este es el momento de hablar de estas virtudes cristianas, de su relación sobre todo con el amor de Dios, como lo hicieron S. Juan y S. Pablo, y después de ellos todos los que trataron de espiritualidad. Por tal motivo haremos hincapié en las virtudes morales que guardan más íntima relación con las teologales: la humildad, la mansedumbre y la paciencia; las que corresponden a los consejos de pobreza, castidad y obediencia; aquellas a las que se refiere Nuestro Señor cuando habla de la necesidad de juntar la prudencia de la ser-

([1]) Santa Teresa, *Castillo interior*, IV Morada.

piente con la simplicidad de la paloma o sinceridad perfecta. Así seremos llevados como por la mano a tratar del adelanto en las virtudes teologales y en los dones del Espíritu Santo, cosa propia de la vía iluminativa.

Seguimos así la vía ascendente hacia la unión con Dios nuestro Señor (1).

(1) Santo Tomás en la *Suma Teológica* sigue una vía descendente, al hablar primero de las virtudes teologales y de los dones que las acompañan, y, después de las virtudes morales, bajando de la prudencia a la justicia, fortaleza y templanza. S. Tomás procede así de una manera especulativa y según el orden en la intención, en el que el fin es antes que los medios.

Vamos a seguir aquí el camino inverso, según el orden en la ejecución o realización, que se eleva hasta la obtención del fin deseado. Consideramos aquí las cosas de un modo más práctico y concreto, según la marcha del aprovechado hacia la divina unión.

CAPÍTULO SÉPTIMO

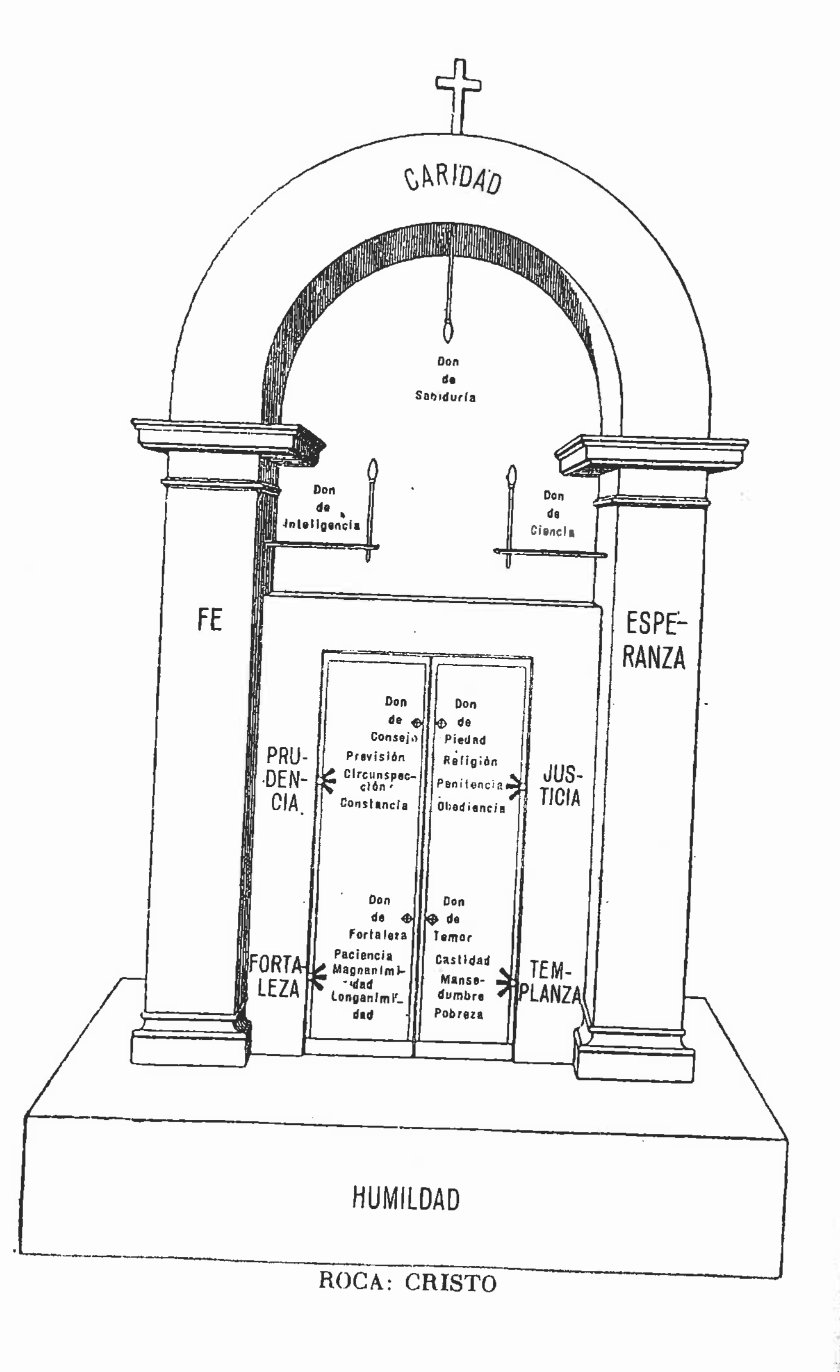
EL EDIFICIO ESPIRITUAL DE LOS APROVECHADOS

Para exponer claramente lo que en la vía iluminativa debe ser el progreso de las virtudes cristianas, vamos a recordar el profundo sentido del simbolismo tradicional representado por el edificio espiritual. Fácil cosa es encontrar en él numerosas enseñanzas de Jesús y de S. Pablo, tal como las comprendieron S. Agustín y S. Tomás al tratar de la subordinación de las virtudes y de su conexión con los siete dones del Espíritu Santo.

En primer lugar, Nuestro Señor nos dice, al fin del Sermón de la montaña, que debemos construir nuestro edificio espiritual, no sobre arena, sino *sobre la roca;* y S. Pablo añade que *la roca es el mismo Cristo,* en quien han de reposar todas las cosas.

Preciso es, pues, para levantar este edificio, cavar los fundamentos hasta dar con la peña dura. Y esa tarea de ahondar simboliza, según S. Agustín, ir en busca de *la humildad,* que es, dice S. Tomás, una virtud fundamental, en cuanto destierra del alma la soberbia, principio de todos los pecados; si el alma queda vacía de sí misma, se va llenando de Dios; si no se busca a sí misma, buscará a Dios en todas las cosas. Para levantar este templo, no basta con arañar un poco el suelo; necesario es ahondar profundamente. Y el mismo Señor toma a su cargo esa tarea si le dejamos trabajar, aprovechándonos de las humillaciones que su mano nos envía.

Como se echa de ver en la figura de la página siguiente, de lo hondo de esta zanja que es la humildad, y apoyada sobre la roca fundamental que es Cristo, levántase la primera columna del edificio, o, para hablar como S. Pablo, *la columna de la fe,* sobre la cual ha de reposar el edificio entero. La fe es llamada virtud fundamental, no sólo en tanto que, como la humanidad, descarta uno de los obstáculos, sino en cuanto


CARIDAD
Don
de
Sabiduría
Don
de
Inteligencia
Don
de
Ciencia
FE
ESPE-
RANZA
Don
de
Consejo
Don
de
Piedad
PRU-
DEN-
CIA
Previsión
Circunspección
Constancia
Religión
Penitencia
Obediencia
JUS-
TICIA
Don
de
Fortaleza
Don
de
Temor
FORTA-
LEZA
Paciencia
Magnanimidad
Longanimidad
Castidad
Mansedumbre
Pobreza
TEM-
PLANZA
HUMILDAD

ROCA: CRISTO

que sobre ella descansan positivamente todas las demás virtudes (1).

En frente de la columna de la fe, se yergue *la de la esperanza*, que nos hace desear a Dios y la vida eterna, apoyándose en el mismo Dios para llegar a conseguirla.

Sobre ambas columnas se levanta *la cúpula de la caridad*, que es la más elevada de las virtudes; la parte céntrica de la cúpula, que se acerca más al cielo, simboliza el amor de Dios; mientras que las partes laterales que bajan hacia la tierra representan la caridad fraterna, que hace que amemos al prójimo por Dios, por ser hijo de Dios o llamado a serlo un día. La cúpula está coronada por la cruz, para darnos a entender que nuestra caridad no sube hasta Dios sino por Cristo y por los méritos de su Pasión.

S. Agustín, en su comentario del Sermón de la montaña, a propósito de las bienaventuranzas, dice que a cada una de las tres virtudes teologales corresponde un don del Espíritu Santo; estos tres dones van simbolizados por tres lámparas. De la columna de la fe está suspendida *la lámpara del don de inteligencia*, que hace viva y penetrante la fe. Mediante ella nos adherimos a la palabra de Dios; por la especial inspiración del don de inteligencia penetramos en ella y la entendemos, por ejemplo, en el momento de la tentación o de una obcecación, vemos claramente que Dios es nuestro fin último y lo único necesario, y que es preciso guardarle fidelidad.

De la columna de la esperanza está suspendida *la lámpara del don de ciencia*, que, según S. Agustín y S. Tomás, nos da a conocer las cosas, no por su causa suprema, como la sabiduría, sino por sus causas próximas, defectibles e insuficientes muchas veces. Por eso este don nos muestra el vacío de las cosas terrenas y la vanidad de las fuerzas humanas para la consecución de un fin divino. Y así, este don, que perfecciona la fe, también refuerza la esperanza y hace que aspiremos con mayores ansias por la vida eterna, y que, para conseguirla, nos apoyemos en el divino auxilio, que es el motivo formal de la esperanza (2).

(1) S. Tomás, II II, q. 161, a. 5.

(2) S. Tomás da a entender, sobre todo, que el don de ciencia perfecciona la fe; mas indica que, como consecuencia, fortalece la esperanza; esta virtud queda además reforzada por el don de temor, en cuanto que preserva de la presunción.

De la cúpula, que simboliza la caridad, está suspendida otra lámpara, *la del don de sabiduría*, que ilumina todo el interior del edificio espiritual, y nos hace entender que todas las cosas proceden de Dios, causa suprema y último fin; de su amor, o al menos por su permisión, en vista de nuestro mayor bien, que tal vez hoy no echamos de ver, pero que un día comprenderemos, y que, aun en esta vida, tal vez adivinamos. En este templo espiritual, dice S. Pablo, habita el Espíritu Santo, y con él el Padre y el Hijo. Están allí como en su propia morada, dándose, a veces, a conocer y amar experimentalmente.

Mas para penetrar en este edificio espiritual es necesaria una puerta, y, según la tradición, en particular de S. Gregorio Magno, *los cuatro goznes* de esta puerta de dos hojas simbolizan las cuatro virtudes cardinales de prudencia, justicia, fortaleza y templanza. El nombre de cardinales viene del latín *cardines*, que quiere decir gozne o quicio. Sentido que perdura en la expresión corriente: "Este hombre está fuera de sus quicios", cuando la ira le hace quebrantar estas virtudes. Sin ellas, está el hombre fuera del templo espiritual, en la región inculta, poblada de las malas hierbas del egoísmo y de las inclinaciones desordenadas (1).

Los dos goznes superiores de la puerta del templo simbolizan la prudencia y la justicia, que residen en la porción superior del alma; y los dos inferiores son figuras de la fortaleza y la templanza, que tienen su asiento en la sensibilidad, común al hombre y al animal.

De cada uno de estos goznes está suspendido un triple herraje, símbolo de las principales virtudes anexas a cada una de las virtudes cardinales. Así *a la prudencia* se une *la previsión* (reflejo de la providencia divina), *la circunspección*, atenta a las circunstancias entre las que debemos obrar y el espíritu de continuidad o *constancia*, que hace que no abandonemos, a pesar de las dificultades, los buenos propósitos y resoluciones tomados después de madura reflexión. La inconstancia, dice S. Tomás, es una forma de la imprudencia (2).

Con la virtud de justicia están relacionadas diversas virtudes; algunas que se refieren a Dios: *la religión*, que le da el

(1) I II, q. 61, a. 3.
(2) II II, q. 53, a. 5.

culto debido; *la penitencia*, que es reparación de las ofensas que se le han hecho; *la obediencia*, que hace que nos sometamos a los divinos mandamientos y a las órdenes de los representantes espirituales o temporales de Dios.

La virtud de fortaleza hácenos permanecer firmes en el camino del deber y enfrentarnos con los peligros, en lugar de atemorizarnos; pónese de manifiesto en el soldado que muere por la patria y en el mártir que da la vida por la fe. Con ella se relacionan otras muchas virtudes, en especial *la paciencia* para sufrir sin desfallecimiento las contradicciones de cada día; *la magnanimidad*, que aspira a realizar grandes empresas sin echarse atrás ante las dificultades; *la longanimidad*, que nos hace aguantar por largo tiempo incesantes contrariedades que tal vez se renuevan cada día durante largos años.

En fin, *con la virtud de templanza*, que modera los desordenados ímpetus de nuestra sensibilidad, se relacionan *la castidad*, *la virginidad* y *la mansedumbre*, que reprime y modera la iracundia, y *la pobreza evangélica*, por la que hacemos uso de las cosas de la tierra como si no las usáramos, sin que vaya tras ellas nuestro corazón.

A cada una de estas virtudes cardinales corresponde un don del Espíritu Santo, simbolizado por otras tantas piedras preciosas que adornan la puerta; "*portae nitent margaritis*", como se canta en el himno de la fiesta de la Dedicación.

A la prudencia corresponde *el don de consejo*, que nos esclarece aún en las cuestiones en las que la misma prudencia infusa nos dejaría perplejos, por ejemplo, para responder sin mentir a una pregunta indiscreta. A la justicia que, cuando se refiere a Dios, se llama virtud de religión, corresponde *el don de piedad*, que acude en nuestra ayuda en las prolongadas sequedades, inspirándonos tiernos afectos hacia el Señor. A la virtud de fortaleza corresponde *el don del mismo nombre*, tan manifiesto en los mártires. A la virtud de templanza, y especialmente de castidad, corresponde *el don de temor filial*, que nos da la gracia de vencer las tentaciones carnales, según las palabras del salmo: "*Domine, confige timore tuo carnes meas:* imprime en mi cuerpo, Señor, el santo temor de ofenderte."

La imagen del edificio espiritual condensa así las enseñanzas del Evangelio, de S. Pablo y de los grandes doctores,

acerca de la subordinación de las virtudes y de su conexión con los dones del Espíritu Santo.

Un tanto complicado parece este negocio, sobre todo si se insiste acerca de las virtudes relacionadas con las cardinales; mas luego se echa de ver la simplicidad superior de las cosas divinas, si paramos mientes en esta profunda reflexión: Cuando en un alma o en una comunidad el fundamento del edificio y su cabeza son lo que deben ser, es decir, cuando existe *humildad profunda* y reina *verdadera caridad fraterna*, señal segura de progreso en el amor de Dios, entonces todo va bien. ¿Por qué? Porque Dios suple en tal caso lo que por ventura pudiera faltar del lado de la prudencia adquirida o de las fuerzas naturales, y continuamente nos recuerda nuestros deberes, dándonos su gracia para cumplirlos. "*Deus humilibus dat gratiam:* Dios da su gracia a los humildes", y nunca está lejos de los que escuchan el precepto del amor: "Amaos los unos a los otros como yo os he amado; en esto echarán de ver que sois mis discípulos."

CAPÍTULO OCTAVO

LA PRUDENCIA Y LA VIDA INTERIOR

Estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae.
(MAT., X, 16.)

Queremos hablar en este lugar de las virtudes morales que están al servicio de la caridad y en relación con la vida interior, haciendo ver cómo han de ir en aumento en la vía iluminativa, y cuál es su verdadero lugar en la vida interior.

Mientras que las virtudes teologales se fijan en el último fin, y nos llevan a creer, esperar y a amar a Dios sobre todas las cosas, las virtudes morales tienen por objeto los medios ordenados a la consecución de ese fin último. Entre ellas hay cuatro llamadas cardinales, por ser como los cuatro quicios *(cardines)* de la puerta que da acceso al templo de la vida interior. Los dos muros principales de este templo simbolizan la fe y la esperanza, la cúpula es figura de la caridad y su fundamento es la humildad. Las cuatro virtudes cardinales, a las cuales van unidas las otras virtudes morales, son, como comúnmente lo han enseñado los moralistas, aun los de la antigüedad pagana, *la prudencia*, que dirige a las demás, *la justicia*, que da a cada uno lo que le pertenece, *la fortaleza* que nos impide perder el ánimo delante del peligro, y la *temperancia* que hace llegar la luz de la razón hasta nuestra sensibilidad, principalmente en forma de sobriedad y castidad.

Otras virtudes morales, como la paciencia y la mansedumbre, están claramente unidas con las cardinales y se llaman virtudes anexas.

Para la mejor inteligencia de la doctrina de S. Tomás acerca de las principales de estas virtudes, se ha de recordar que

el santo señala una *diferencia*, no sólo de grado, sino *de naturaleza* o *específica, entre las virtudes morales adquiridas*, de que nos hablan los filósofos paganos, *y las virtudes morales infusas*, recibidas en el bautismo y que van creciendo en nuestras almas por la caridad (1).

La diferencia que distingue a estos dos órdenes es de las más profundas; es la misma que separa el orden natural o racional del orden de la gracia. Esa diferencia atañe al objeto formal, al motivo y al fin.

Las virtudes morales adquiridas, muy bien descritas ya por Aristóteles, consiguen que reine la *rectitud de la razón* en nuestra voluntad y en nuestra sensibilidad. Bajo la dirección de la prudencia adquirida, en nuestra voluntad impone su imperio, poco a poco, la justicia; y en nuestra sensibilidad, la fortaleza y la moderación.

Las virtudes morales infusas, recibidas en el bautismo, son de orden muy superior, pues su motivo formal no es solamente racional, sino sobrenatural. Bajo la dirección de la fe infusa, la prudencia y las virtudes morales cristianas hacen que descienda sobre nuestra voluntad y sensibilidad *la luz de la gracia* o *la regla divina* de la vida de los hijos de Dios.

Entre la prudencia adquirida descrita por Aristóteles y la prudencia infusa recibida en el bautismo hay una *distancia inconmensurable*, mucho mayor que la de una octava que separa dos notas del mismo nombre situadas en los extremos de una gama completa. Por eso se toman como cosas diferentes la temperancia cristiana y la filosófica de un Sócrates, o la pobreza filosófica de Crates y la pobreza evangélica, y aun la mesura que dicta la razón respecto de las pasiones y la mortificación cristiana.

Por ejemplo, considerada en sí misma, la templanza adquirida, dirigida por sola la razón, no se preocupa de los misterios de la fe, ni de nuestra elevación a un orden sobrenatural, ni del pecado original, ni de la infinita gravedad del pecado mortal en cuanto es ofensa de Dios, ni del valor de la caridad o amistad divina; su vista no alcanza a la altura de nuestro fin sobrenatural, que consiste en "ser perfectos como es perfecto nuestro Padre celestial", con perfec-

(1) I II, q. 63, a. 4.

ción del mismo orden que el suyo, aunque en diverso grado.

Por el contrario, la templanza infusa, dirigida por la fe divina y la cristiana prudencia, considera positivamente todos esos misterios revelados, y está ordenada a hacer de nosotros, no solamente hombres prudentes y razonables, sino a comunicarnos la sobrenatural sensibilidad de los hijos de Dios.

De modo que estas dos virtudes, que llevan el mismo nombre, son, como ha dicho alguien, de diferente metal: una es plata, la otra oro.

No obstante tal diferencia, ambas *operan juntas* en un cristiano en estado de gracia; algo así como en un pianista, el sentido artístico, que está en la inteligencia, y la destreza de los dedos que comunica al arte facilidad externa.

De esta manera, la virtud adquirida debe estar, en el cristiano, al servicio de su correspondiente virtud infusa; como la imaginación y la memoria de un sabio concurren al trabajo de la inteligencia. De idéntica forma las virtudes morales prestan su concurso a la más excelsa de las virtudes, que es la caridad.

Vamos a tratar, a continuación, de las principales de ellas, y, en primer lugar, de la prudencia.

De esta virtud habló Nuestro Señor repetidas veces en el Evangelio, como cuando dijo a los Apóstoles: "Os envío como a ovejas en medio de los lobos. Sed, pues, prudentes como las serpientes y sencillos como palomas" (Mat., X, 16). Y más adelante: "¿Cuál es el servidor fiel y prudente?... Dichoso servidor, pues recibirá gran recompensa" (Mat., XXIV, 45).

Esta virtud, necesaria para conducirse rectamente, conviene sobre todo a aquellos a quienes incumbe el deber de aconsejar y dirigir a los demás. Es preciso formarse idea clara y precisa de esta virtud, para no confundirla con ciertos defectos parecidos a ella, y para distinguir bien la prudencia adquirida, tan conveniente dentro de su orden propio, de la prudencia infusa. Por eso queremos hablar en primer lugar de los defectos que se han de evitar; después de la prudencia adquirida; y, en fin, de la infusa y del don de consejo, que tantas veces le presta ayuda en los momentos dificultosos.

Defectos que se deben evitar

Échase de ver con más claridad el valor de la virtud, si se tienen en cuenta los inconvenientes de los defectos contrarios tan manifiestos muchas veces. Por eso la Escritura, para mejor recomendarnos la prudencia, nos pone en guardia contra los peligros y consecuencias de la inconsideración. Y nos habla de las vírgenes prudentes por oposición a las vírgenes necias (1). S. Pedro y S. Pablo ensalzan la prudencia de los ancianos, principalmente de los encargados de velar por las primitivas comunidades cristianas (2), añadiendo que "no debemos ser prudentes a nuestros propios ojos" (3), y que "Dios destruirá la sabiduría de los sabios y la prudencia de los prudentes" (4), que confían sobre todo en su propio saber. Jesús dijo en cierta ocasión: "Bendígote, Padre, porque escondiste estas cosas (los misterios del reino de los cielos) a los sabios y prudentes, y las revelaste a los pequeñuelos" (5).

Dos defectos nos salen al paso, que hemos de evitar: de un lado, *la imprudencia*, la inconsideración, la negligencia en considerar las cosas necesarias, la precipitación en el juicio; por otra parte, *la falsa prudencia* o "prudencia de la carne" (6), llamada con frecuencia astucia, que sólo persigue un fin rastrero y terreno; ni busca el bien honesto, objeto de la virtud, sino el bien útil como el dinero, y se ingenia innoblemente para procurárselo; quienes así obran no entrarán en el reino de los cielos. Esta falsa prudencia es estulticia y necedad, como muchas veces lo repite S. Pablo (7).

De la imprudencia e inconsideración se ha de decir que retarda notablemente el progreso espiritual, y lo retarda a veces al quererlo apresurar. Es el caso de aquellos que pretenden llegar de inmediato a la divina unión, sin recorrer humildemente las etapas inferiores, como el ave que quisiera volar antes de tener alas, o el arquitecto levantar

(1) Mat., XXV, 4.
(2) I Tim., III, 2.-I Petr., IV, 7.
(3) Rom., XII, 16.
(4) I Cor., I, 19.
(5) Mat., XI, 25.
(6) Rom., VIII, 6: "Prudentia carnis mors est... inimica est Deo".
(7) I Cor., III, 19: La sabiduría de este mundo necedad es a los ojos de Dios.

la torre de una iglesia sin haber primero echado los cimientos. Estos imprudentes leen, por ejemplo, con avidez, con precipitación y superficialmente, libros de mística sin ponerse al trabajo de practicar seriamente la virtud. Rozan ligeramente las cosas más bellas de la vida espiritual, pero tal vez no se nutren de ellas jamás. Es como si sacudieran las flores de un árbol frutal, sin darse cuenta de que, al obrar así, impiden que los frutos lleguen a cuajar. Más adelante, en el tiempo conveniente para leer con provecho los mejores libros espirituales, dirán acaso: "no perdamos el tiempo; los he leído y los conozco bien"; cuando es lo cierto que no tienen de ellos sino muy superficial conocimiento. Es como la imprudencia de las vírgenes necias, y absoluta falta de discreción en la vida espiritual.

Para evitar estos escollos, tan opuestos entre sí, de la imprudencia y de la falsa prudencia, importa mucho considerar en qué consisten la prudencia infusa o cristiana y la prudencia adquirida, que está al servicio de la infusa, como la imaginación y la memoria al servicio de la inteligencia. Para seguir una marcha ascendente, hablaremos primero de la prudencia adquirida, luego de la infusa, y en último lugar del don de consejo.

La prudencia adquirida y el gobierno de sí mismo

La prudencia adquirida, que tiene por objeto el bien honesto, es una verdadera virtud, distinta de la falsa prudencia o prudencia de la carne de que habla S. Pablo. Y se define: ***recta ratio agibilium*** o recta razón que dirige nuestros actos. Se le llama ***auriga virtutum:*** conductor de las virtudes morales. Ella dirige, en efecto, los actos de la justicia, de la fortaleza, de la templanza y de las virtudes anexas [1].

(1) Cf. A. Gardeil, O. P., *La vraie vie chrétienne*, 1935, I parte, l. I: "El gobierno personal y sobrenatural de sí mismo", pp. 99-206: "Los antiguos filósofos compararon la prudencia con el noble conductor de una cuadriga: *auriga virtutum.* Fija la mirada en la carrera por la que ha de atravesar, tiene éste a los caballos al arbitrio de sus manos. Su ojo está atento a todo: a los accidenes del camino, a la marcha de sus rivales, a los menores movimientos de sus caballos cuyas modalidades conoce a fondo. Éste se encabrita, el otro es espantadizo, el de más allá se echa contra las varas. El auriga, las riendas en la mano, con su voz y, si es preciso, con el látigo, los contiene o

Fija y determina la medida que han de guardar, o sea el *justo medio* racional que es perfección y altura, en medio y por encima de cualquier desviación desordenada por defecto o por exceso. Así, la prudencia señala el justo medio de la fortaleza entre la cobardía y la temeridad, que inclinaría a alguien a exponerse a la muerte sin causa justificada. Aristóteles habló ya de *mesotés* (justo medio) y de *acrotés* (cúspide o cima). (Cf. *Ethicam*, 1. II, c. S. Tom., I, II, q. 64, a. 1.)

Esta virtud de la prudencia adquirida, que admirablemente describió Aristóteles, avanza dirigida por la luz de razón natural y de la ciencia moral, y hace que esta luz natural descienda hasta nuestra sensibilidad, nuestra voluntad y sobre toda nuestra actividad. Mas para señalar el justo medio racional en las diversas virtudes morales, *la prudencia supone ya tales virtudes*, como el auriga tiene necesidad de caballos amaestrados ([1]). Existe íntima relación entre la virtud que dirige y las virtudes dirigidas, y se desenvuelven y crecen juntas. No lo olvidemos, pues: nadie puede poseer la verdadera prudencia adquirida, distinta de la astucia y el fingimiento, si no posee en un grado proporcionado la justicia, la fortaleza, la templanza, la lealtad y la modestia sincera. ¿Por qué? Porque, como decían los antiguos: "*qualis unusquisque est, talis finis videtur ei conveniens: cada cual juzga del bien que debe realizar a través de las disposiciones subjetivas de su voluntad y sensibilidad*" ([2]). El ambicioso juz-

excita según las necesidades, interviniendo y modificando su modo de obrar en cada momento de la carrera, velando así con su intervención por la buena marcha de su carro. Todas estas consideraciones las hemos de trasladar a los dominios de nuestro comportamiento sobrenatural. . .; y esto mediante la propia experiencia y con vigor y decisión constantemente renovados y alimentados en las fuentes del más vivo amor de Dios", *ibid.*, p. 115 y sg.

De este modo debe el justo dirigir y regular los movimientos de la sensibilidad, el director de obras a sus subordinados; el superior a sus inferiores, el obispo su diócesis, y el pastor supremo a la Iglesia entera.

Por ahí se echa de ver la alteza de la virtud de la prudencia, inferior sin duda a las teologales, mas superior a la misma virtud de religión cuyos actos dirige, así como los de la justicia, fortaleza y templanza, que son como los corceles que tiran del carro.

([1]) Cf. S. Tom., I II, q. 58, a. 5.

([2]) *Ibid.*, y *Etica*, III, c. IV.

ga bueno todo aquello que halaga su orgullo, mientras que el hombre modesto hace el bien sin ostentación; quien se ha dejado dominar por la ambición tendrá tal vez astucia y mañas, mas no la verdadera prudencia adquirida, y menos la infusa. Por esta razón dice S. Tomás que "el juicio de la prudencia es *prácticamente verdadero por la conformidad con la recta intención de la voluntad*" (1). Además, es oficio de la prudencia, no sólo juzgar rectamente, sino *ordenar* con eficacia los actos virtuosos de justicia, fortaleza y templanza; y solamente le será dado ordenarlos así en el caso de que la voluntad vaya rectificada y enderezada por estas mismas virtudes (2). De modo que existe mutua relación entre la prudencia y las virtudes morales que esta virtud dirige; no es posible la verdadera prudencia adquirida sin que a la vez existan en el alma las virtudes adquiridas de justicia, templanza y fortaleza. ¡Y cuán bella y excelsa cosa es esta rectitud para la conducta moral del hombre! (3).

Síguese de ahí que en un hombre en estado de pecado mortal, que falta gravemente, sea contra la justicia, la fortaleza o la templanza, o bien contra otra virtud cualquiera, la prudencia adquirida no puede existir sino en estado de

(1) I II, q. 57, a. 5, ad 3: "*Verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum*". Aun en el caso que el juicio de la prudencia sea especulativamente falso por error involuntario, prácticamente es verdadero. Así, si no nos es dado saber que la bebida que se nos presenta es un veneno, no es imprudente juzgar que podemos beberla.

(2) El principal acto de la prudencia es, precisamente el *imperium* o mandato que dirige la ejecución del acto virtuoso que se ha de realizar *hic et nunc*. Cf. I II, q. 47, a. 8.

(3) Compréndese mejor esta verdad si se tiene en cuenta que la política de los Estados rara vez mira más arriba de los intereses económicos y materiales de los pueblos, ni se fija sino en el *bien útil;* apenas se detiene a considerar las leyes de la verdadera moralidad, o sea el bien honesto, objeto de la virtud. La consecuencia inmediata es la ausencia de la moralidad en las relaciones de unos pueblos con otros; con frecuencia permiten los Estados enormes crímenes colectivos que podrían y deberían impedir, saliendo en defensa de los oprimidos. Mas pronto se deja sentir el castigo y las terribles consecuencias de tan imperdonables imprudencias, que son la negación de la ley moral y del derecho para mantener la primacía de la fuerza y el oro. Como compensación de tales pecados, es necesaria una intensa vida interior en ciertas almas que pueden ser así "los diez justos" de que nos habla la Escritura, por consideración a los cuales Dios perdona y detiene su mano justiciera.

disposición insegura y nada sólida *(facile mobilis)*, porque la voluntad de este hombre está alejada de su último fin [1]. Para que esa virtud esté en estado de virtud estable *(difficile mobilis)* y en conexión firme y verdadera con las demás virtudes morales, preciso es poseer la caridad y amar eficazmente a Dios, nuestro fin último, y amarlo más que a nosotros mismos [2].

La prudencia adquirida nos aconsejará en muchas cosas que la razón natural puede conocer con su propio esfuerzo. Nos preservará de la impulsividad, tendrá a raya a nuestro temperamento, nos disuadirá de seguir las fantasías de nuestra imaginación y los embelecos y engaños de la sensibilidad. Nos enseñará a someternos al juicio de quienes saben y tienen más experiencia que nosotros, y a obedecer a quienes tienen autoridad para mandarnos. Y nos servirá de guía en nuestra relaciones con los hombres, teniendo en cuenta su temperamento y caracteres.

Mas por perfecta que sea, esta prudencia adquirida, que no pasa del orden natural o racional, no se halla capacitada para juzgar rectamente sobre el modo de comportarnos en nuestra vida sobrenatural y cristiana. Para esto es preciso poseer la prudencia infusa que nos recomienda el Evangelio.

La prudencia infusa

Esta virtud nos fué infundida en el bautismo; va aumentando con la caridad, mediante nuestros méritos, los sacramentos y la santa comunión. Damos *facilidad intrínseca* para juzgar rectamente en las cosas de la vida cristiana, y su ejercicio queda *extrínsecamente facilitado* por

(1) Por el pecado mortal, está la voluntad alejada directamente del último fin sobrenatural, e indirectamente del último fin natural, puesto que una ley natural nos obliga a obedecer a Dios. Así que todo pecado contra el último fin sobrenatural es, indirectamente, una falta contra la ley natural.

(2) S. Tomás, I II, q. 63, a. 2, ad 2: "Virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideratur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale; sed *virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam moralis*, quia usus habitus in nobis est nostrae voluntati subjectum, ut supra dictum est, q. 49, a. 3. Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitae". Item, I II, q. 65, a. 2: "Virtutes morales, prout sunt operativae boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri. Et sic *acquisitae sine caritate*

la prudencia adquirida que con ella entra en funciones. Esta prudencia infusa hace descender a los actos de la vida cuotidiana la luz de la gracia y de la fe infusa, del mismo modo que la prudencia adquirida nos comunica la luz de la recta razón. En ciertos cristianos muy sensatos échase de ver sobre todo la prudencia adquirida; en otros, más sobrenaturales, aparece principalmente la prudencia infusa.

Compréndese por aquí que se trata de una gran virtud, superior a todas las virtudes morales que están bajo su dirección; y debe resplandecer, en particular, en aquellos que tienen el deber de aconsejar a los demás y dirigirlos al bien.

Claro está que no se trata aquí de esa *prudencia negativa*, que casi siempre aconseja no obrar, ni emprender cosas de importancia, a fin de no tropezar con dificultades y enojos. Esta tal prudencia, cuyo lema es "no emprender cosa alguna", es propia de los pusilánimes. Después de dar por cierto que "lo mejor es *a veces* enemigo del bien", acábase diciendo que "lo mejor es *con frecuencia* enemigo de lo bueno". Esta prudencia negativa confunde lo mediocre con el justo medio de la virtud moral, que es cosa muy superior y está muy sobre los vicios contrarios. La mediocridad, en cambio, es el término medio inestable y tambaleante entre el bien y el mal; y con ella se contenta la tibieza, que siempre busca la benevolencia y el perdón, hablando de moderación y proclamando: "en nada conviene ser exagerado". Pero la realidad es que se echa en olvido, en tales casos, que en el camino que lleva a Dios, el no avanzar es retroceder y volver atrás; no subir es bajar, porque la ley del viajero es ascender e ir adelante, y en modo alguno dormirse en el camino. La verdadera prudencia cristiana es una virtud, no negativa, *sino positiva*, que obliga a obrar cuando es preciso y de la manera que es menester, y que nunca pierde de vista la alteza de nuestro último fin sobrenatural, ni el celo por la gloria de Dios y la salvación de las almas. Y desecha por ende, irremisiblemente, ciertas máximas mundanas.

esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus", *Ibid.*, ad 1: "Virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis". Véanse acerca de estos textos los comentarios de los *Salmanticenses*, y lo que en esta obra, Iª parte, hemos dicho acerca de la conexión de las virtudes.

Si la prudencia adquirida supone las virtudes morales correspondientes, *la prudencia cristiana supone las virtudes morales infusas que acompañan a la caridad.* Y si durante la formación del joven se hace más hincapié en estas virtudes, sobre todo en la humildad, castidad y paciencia, que en la misma prudencia, la razón es porque aquel que es humilde, casto y paciente, está inclinado, por estas mismas virtudes, a juzgar prácticamente con rectitud *(per modum inclinationis)* en todo lo que atañe a la vida moral y espiritual.

Mas cuando los años van adelante, y el cristiano debe comenzar a dirigirse a sí mismo, por muchas razones, y principalmente si ha de aconsejar a los demás, debe poner mucha atención en aquello que exige y pide la verdadera prudencia sobrenatural, y evitar cualquier imprudencia y precipitación en los juicios. Y entonces se echa de ver más y más *la superioridad de la prudencia cristiana,* virtud que viene *inmediatamente después de las virtudes teologales,* para hacer descender su irradiación e influencia vivificadora sobre las virtudes morales que están bajo su dirección.

De consiguiente, la prudencia cristiana ha de ir creciendo junto con la caridad, y *sus miras sobrenaturales deben prevalecer más y más sobre las miras demasiado humanas* de lo que S. Tomás llama, siguiendo a S. Agustín, "la razón inferior". Juzga ésta de todas las cosas y las contempla en su aspecto temporal, mientras que la razón superior lo juzga todo bajo el punto de vista de la eternidad (1).

Esta elevada prudencia cristiana es poco común. El P. Lallemant, S. J., dice más: "La mayor parte de los religiosos, aun los buenos y virtuosos, no se guían, en su conducta personal y en la de los demás, sino por la razón y el buen sentido, en el que muchos de ellos son eminentes. Tal regla es buena, mas insuficiente para la perfección cristiana. Estas personas se comportan ordinariamente según las ideas ordinarias de aquellos con quienes conviven, y como éstos, aunque no lleven vida desordenada, son imperfectos, ya que el número de los perfectos es muy exiguo, nunca se elevan

(1) I, q. 79, a. 9: "Ratio superior est quae intendit aeternis conspiciendis et consulendis; ratio inferior est quae intendit temporalibus rebus." Que es lo que había dicho S. Agustín, *De Trin.*, l. XII, c. VII.

a las sublimes vías del espíritu; viven como el común de los mortales, y su modo de gobernar a los demás deja mucho que desear" (1).

En determinados momentos, tales como en la hora de la persecución, la insuficiencia de tal modo de obrar se pone de manifiesto.

La verdadera prudencia jamás pierde de vista la sublimidad del fin hacia el cual debemos dirigir nuestros pasos; juzga de todos nuestros actos en relación con la vida eterna, y no sólo según las maneras o convenciones del ambiente en que nos movemos. Vuelve constantemente los ojos a "lo único necesario"; y, con el auxilio de las especiales inspiraciones del don de consejo (2), viene a ser la santa discreción que pondera todas las cosas sin jamás perder a Dios de vista.

La santa discreción y el don de consejo

Santa Catalina de Sena habló admirablemente de ella en su *Diálogo*, al tratar *de la discreción o discernimiento espiritual.* Y dice que la discreción cristiana, que señala el justo medio entre los defectos contrarios y es la base de un sabio discernimiento, está fundada en el conocimiento de Dios y en el propio conocimiento. "*La discreción*, dice, *es como un ramo injertado en la caridad* y unido a ella... Mas lo que da vida al árbol y a sus ramas, es la raíz, y esta raíz ha de ser plantada *en la tierra de la humildad*, que es nodriza de la caridad, y en ella va injertado este vástago de la discreción" (3). Es ésta una manera simbólica de expresar la conexión entre estas virtudes.

La santa discreción supone, pues, muy elevado espíritu de fe y lo ve todo en un plano muy alto; mientras que el naturalismo práctico no ve sino el lado pequeño de las cosas más elevadas de la vida cristiana y de nuestros deberes para con Dios (4). La discreción dirige la justicia que da a Dios

(1) *La Doctrine spirituelle*, IV princ., c. II, a. I. Quizás hemos citado antes este pasaje; mas no creemos perder el tiempo al hacerlo por segunda vez.

(2) Cf. S. Tomás, *de dono consilii*, II, II, q. 52.

(3) *Diálogo*, c. IX.

(4) Luc., XVI, 10: "El que es fiel en las cosas pequeñas, lo es también en las grandes."

y al prójimo lo que les es debido. Según se lee en el mismo *Diálogo:* "Ante todo (habla el Señor) la discreción me atribuye todo lo que me es debido, dando honor y gloria a mi nombre, atribuyéndome las gracias y beneficios que sabe haber recibido de mis manos (1); se atribuye a sí misma lo que cree haber merecido, al mismo tiempo que reconoce su insuficiencia fundamental... Confiesa su ingratitud por tantos beneficios y reconoce no haber aprovechado el tiempo y las gracias recibidas; júzgase digna de cualquier castigo, y objeto de horror y menosprecio por sus muchas faltas y pecados (2).

"Tales son los efectos de la discreción que se funda en el propio conocimiento y produce la verdadera humildad. Faltándole ésta, el alma caería en cualquier indiscreción; pues *la indiscreción tiene su principio en la soberbia*, del mismo modo que la discreción lo tiene en la humildad. Por eso, si careciera de esta discreción, el alma, como si fuera un ladrón, me arrebataría la honra que me pertenece, y se la atribuiría a sí misma y en ella se gloriaría. En cambio, lo que sólo a ella pertenece, esto me lo atribuiría, *lamentándose y murmurando contra los designios de la Providencia* que en ella como en las demás criaturas tengo realizados; y *se escandalizaría de todo, de mí como del prójimo.*

"Muy distinta es la conducta de aquellos que poseen la virtud de discreción. Después de haberme atribuído a mí y a sí mismo lo que es debido, dan luego al prójimo lo que les pertenece, principalmente el afecto que procede de la

(1) Trátase, en efecto, de actos de la virtud de religión, dirigida por la prudencia. Ésta, sin embargo, no dirige los actos de las virtudes teologales, que son superiores a ella; pero juzga cuándo conviene, por ejemplo, hablar de cosas de la fe con tales o cuales personas, o cuándo se ha de hacer tal o cual acto de caridad. Las virtudes teologales, que tienen al mismo Dios como regla inmediata, no consisten en un término medio determinado por la prudencia, mas su ejercicio no es independiente de ella (Cf. I II, q. 64, a. 4).

(2) Un cristiano muy sincero, al recorrer las calles de un gran cementerio, iba leyendo en casi todas las tumbas el correspondiente elogio del difunto. Sintióse entonces movido a pedir que se escribiera esto sobre la suya: "Yace aquí un gran pecador que, si se salvó, fué gracias a la infinita misericordia de Dios." Es que comprendía lo que, en nuestra vida, se debe a nosotros mismos y lo que se debe a Dios. "Perditio tua ex te, Israel; tantummodo in me auxilium tuum" *(Oseas).*

caridad, y el don de sus oraciones, ya que todos estamos obligados a rogar los unos por los otros. Hácenle, además, participante de su doctrina y le dan ejemplo de vida santa y honesta, y el consejo y ayuda que tanto necesita el prójimo para conseguir su salvación" (1).

La santa discreción es, por este camino, la luz que regula las virtudes; pone medida en los actos de penitencia externa y en nuestra abnegación por el prójimo, sin dejar de recordarnos que nuestro amor de Dios debe ser sin medida e ir en aumento sin cesar (2).

Lejos de ser una virtud negativa, la discreción es la virtud que gobierna las riendas de la vida moral, ordenando la justicia, la fortaleza y la templanza, para que perseveremos en el bien, conozcamos a Dios y le amemos sobre todas las cosas. La prudencia cristiana mantiene así, junto con la caridad, la conexión entre todas las virtudes.

Cuando esta exquisita prudencia va ilustrada por *especiales inspiraciones del don de consejo*, entonces se concilia muy bien, como lo exige Nuestro Señor, con "la sencillez de la paloma", con la perfecta rectitud, que no se ha de confundir con la ingenuidad; sabe guardar silencio en las cosas que no se deben llevar a la calle, y nunca falta a la verdad. Debe el cristiano ser dueño de su lengua y no dejarse llevar de su carácter.

Este don de consejo vuela en socorro de la prudencia sobre todo en las *circunstancias difíciles* e imprevistas, dándole el arte de conciliar a veces, en una misma palabra o en idéntico gesto, virtudes opuestas en apariencia, como la firmeza y la suavidad, o aun la veracidad y la fidelidad en la guarda de un secreto.

Según doctrina de S. Agustín y S. Tomás (3), *el don de consejo corresponde a la bienaventuranza de los misericordiosos*, por dos razones. En primer lugar, hay que ser misericordioso para saber dar discretamente un consejo saludable a quienes de él tienen necesidad; un consejo provechoso, que lejos de desalentarlos les anime con fuerza y suavidad al mismo tiempo. En segundo lugar, cuando, en circunstancias

(1) *Diálogo*, c. IX.
(2) *Ibid.*, c. XI.
(3) II II, q. 52, a. 4.

difíciles, nuestra prudencia no acaba de tomar partido entre el rigor de la justicia y la misericordia, que nunca se ha de echar en olvido, el don de consejo nos inclina ordinariamente a la misericordia, que levanta al pecador y le hace tal vez entrar de nuevo en el orden de la justicia, con tan sincera y profunda contrición, acaso, que desde este momento reparará el orden violado mucho mejor que si hubiera sufrido el castigo con amor más imperfecto.

Por aquí se echa de ver la grandeza de la prudencia infusa; aun la comprenderemos mejor cuando hablemos de la cristiana simplicidad que nunca se ha de separar de ella.

Por ahí se comprende también la importancia de las palabras de Jesús (*Mat.*, XXIV, 45): "¿Quién pensáis que es el siervo fiel y prudente, constituído por su Señor sobre su familia para repartir a cada uno el alimento a su tiempo? Bienaventurado el tal siervo, a quien cuando venga su Señor le hallare portándose así. En verdad os digo que le encomendará el gobierno de toda su hacienda." Aplícanse estas palabras a todos los cristianos, especialmente a aquellos que tienen el deber de aconsejar a los demás, a los jefes de familia, a los pastores de almas, a los obispos, a los papas. Si son "fieles y prudentes", haránse acreedores a la muy alta recompensa a que hace alusión el Eclesiástico, XLIV, 1-16, donde se lee el elogio de la sabiduría y prudencia de los patriarcas, y la profecía de Daniel, XII, 3, que dice: "Quienes hubieren sido sabios (con la sabiduría de Dios y fieles a su ley) brillarán como el esplendor del firmamento, y quienes hubieren conducido a muchos al camino de la justicia, serán como estrellas eternamente y para siempre." No echemos en olvido que la falsa prudencia es estaño; la verdadera prudencia adquirida, plata; la prudencia infusa, oro; las inspiraciones del don de consejo, diamante y de la misma categoría que la divina luz. "Qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae."

CAPÍTULO NOVENO

LA JUSTICIA, SUS DIFERENTES FORMAS Y LA EDUCACIÓN DE LA VOLUNTAD

Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam.

Entre las cuatro virtudes cardinales, hay una, la justicia, que no siempre ponderan como es debido las personas que se entregan a la vida de piedad. Fíjanse mucho en las diversas formas de templanza y en la prudencia que han de observar en las diversas situaciones de la vida; con respecto al prójimo, esfuérzanse en practicar la caridad, mas echan en olvido, a veces, ciertos deberes de justicia y pasan por alto los derechos de los demás. Por ejemplo, aquellos que persiguieron a S. Juan de la Cruz, decíanse hombres de oración y de mucha austeridad, pero fueron extremadamente injustos con el reformador del Carmelo.

Si practicásemos mejor la justicia en sus diversas formas, adelantaríamos mucho en la formación de la propia voluntad. La justicia, en efecto, es muy a propósito para sanar a esta facultad de su egoísmo y amor propio (1), del mismo modo que la prudencia preserva de la inconsideración a la inteligencia, y la fortaleza y templanza liberan la sensibilidad del temor y deseos desordenados (2).

Hay almas que, a la vez que muy inclinadas a la irritación, son tan pusilánimes, que dan la impresión de *haber perdido totalmente la voluntad;* diríase que tal facultad ha desaparecido en ellas y sólo han quedado el egoísmo y el amor propio. La razón está en que una voluntad privada de las virtudes adquiridas e infusas que debería poseer, queda considerablemente empequeñecida. Al contrario, la voluntad rica en tales virtudes tiene alientos y talla de gigante.

(1) S. Tomás, I II, q. 56, a. 6, c. y ad 3.
(2) *Ibid.*, a. 4.

En toda voluntad deberían morar las cuatro formas de justicia de que vamos a tratar, y sobre ellas las virtudes de religión, esperanza y caridad. Por aquí se consigue la formación o educación cristiana de la voluntad y del *carácter*. Debe éste ser *el reflejo* auténtico de la razón esclarecida por la fe, y de la energía moral, reflejo impreso *sobre el temperamento* físico, nervioso, bilioso, linfático o sanguíneo; sobre el temperamento hiper o hipotiroideo, de tal forma que el temperamento deje de enseñorearse del cristiano, y se comporte éste como un ser racional, y más aún como hijo de Dios.

Así somos conducidos como por la mano a tratar, con miras a la educación cristiana de la voluntad, de las diversas formas de justicia, a las que corresponden varios preceptos del Decálogo, que, después de nuestros deberes para con Dios, nos señala los que tenemos para con nuestros padres y para con el prójimo en general: "no desear los bienes ajenos, no levantar falso testimonio", etc. (1); preceptos a los cuales se puede faltar de diversas maneras, cuando prácticamente se echa en olvido que no debemos hacer a los demás lo que no quisiéramos para nosotros.

Muchas veces, en efecto, no se presta atención sino a las formas inferiores de la justicia llamada *conmutativa*, que es la que regula los cambios y prohibe el robo, el fraude, la calumnia, etc. Y no se considera suficientemente *la justicia distributiva* (2), que preside a la repartición, por la autoridad, así de las ventajas como de las cargas de la vida social entre los diversos miembros de la comunidad. Ella es la encargada de distribuir a cada uno convenientemente, y en vista del bien común, los bienes, el trabajo, las cargas, los impuestos, las recompensas y los castigos; esta distribución ha de hacerse en proporción de los méritos, de las necesidades reales y de la importancia de los diversos miembros de la sociedad. Todavía se atiende menos a otra forma superior de la justicia, y es aquella que mira inmediatamente por el bien común de la sociedad y hace establecer y observar justas leyes y preceptos; llámase *justicia legal* (3). Por encima de

(1) *Deuteronomio*, V, 20, 21.
(2) S. Tomas, II II, q. 61, a. 1, 2.
(3) II II, q. 58, a. 6, 7; q. 60, a. 1, ad 4; q. 81, a. 8, ad 1.

ella está todavía *la equidad*, que se fija, no solamente en la letra, sino en el espíritu de las leyes, y no sólo de las leyes civiles, sino de todas las que regulan la conducta del cristiano (1).

La vida interior debe velar por el ejercicio de estas virtudes. También aquí la virtud adquirida de justicia está al servicio de la virtud infusa del mismo nombre, algo así como la imaginación está al servicio de la razón (2).

La justicia conmutativa y la distributiva con relación a la vida interior

Los deberes de justicia se echan de ver con toda claridad si se piensa en los defectos que se han de evitar, porque el pesar que la injusticia nos causa hácenos comprender el valor de la justicia. Mas los defectos y actos contrarios a la justicia no se reducen únicamente al homicidio, robo, fraude, acusaciones falsas y falsos testimonios en un juicio; lo son igualmente las injurias del iracundo, las afrentas, vituperios y reproches injustos hechos a los inferiores, iguales o superiores; lo es también la difamación y la maledicencia o decir mal del prójimo sin causa justa; y asimismo las insinuaciones malévolas, los chismes, y las burlas que rebajan la estima debida a los demás (3); y finalmente el olvido de esta verdad: que el prójimo tiene derecho a la reputación y que ésta le es necesaria para obrar el bien, hasta tal punto, dice S. Tomás, que los perfectos tienen la obligación, no en razón de sí mismos, sino en vista del bien que deben procurar a los demás, de hacer frente a sus detractores (4).

(1) II II, q. 80, a. 1, ad 3, ad 5; q. 120, a. 1 y 2, *De epicheia et aequitate.*

(2) I II, q. 100, a. 12: "Justitia, sicut aliae virtutes, potest accipi, et *acquisita* et *infusa,* ut ex supra dictis patet (q. 63, a. 4); acquisita causatur ex operibus, sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam". La justicia adquirida y sus diferentes especies que acabamos de citar fueron admirablemente definidas por Aristóteles, quien llegó hasta determinar, a propósito del justo medio, la diferencia entre el *medium rationis* y el *medium rei,* el cual es según igualdad en la justicia conmutativa, y según proporcionalidad en la distributiva (Cf. *Ethicam,* l. V, c. III, y S. Tomás, II II, q. 61, a. 2). Mas, claro está, no habló Aristóteles de la justicia infusa, que está iluminada por la luz sobrenatural de la fe y de la prudencia infusa.

(3) II II, q. 73-75: De detractione, de sussurratione, de derisione.

(4) II II, q. 72, a. 3.

En caso de haber quebrantado, de cualquiera de estas maneras, la justicia conmutativa, existe el deber de *restitución o reparación.* De modo que estamos obligados a reparar el mal que hubiéramos podido causar al prójimo por maledicencias, insinuaciones pérfidas o burlas con las cuales hubiéramos dado a entender no tener de él la estima que merece (1). Se da, por lo demás, muestra de cobardía, al ridiculizar a quien no sabe defenderse, o a los ausentes que no pueden responder.

El defecto opuesto a la justicia distributiva es *la acepción de personas.* No es pecado preferir una persona a otra y dar gratuitamente más a una que a la otra. Pero existe ese pecado si se prefiere injustamente a uno más que al otro, privando a éste de *algo que le es debido.* Y reviste mayor gravedad en el orden de las cosas espirituales que en el de las temporales; por ejemplo, si fijándose en la condición exterior de las personas, o en sus riquezas, más que en sus méritos, se les niega el respeto debido o los auxilios espirituales de que tienen necesidad (2).

Las almas interiores han de prestar particular atención a este negocio y vigilar para no menospreciar a los amigos de Dios, a los santos que el Señor ha elegido entre las clases más modestas. Procédece a veces injustamente con los siervos de Dios que son muy sufridos y pacientes, porque se sabe que no han de protestar y lo han de soportar todo en silencio. Así se hizo muchas veces con S. Benito José Labre sin echar de ver que este mendigo ocultaba debajo de sus harapos, el corazón de un gran santo. Los espíritus perspicaces han de adivinar la santidad que pasa oculta junto a ellos, aun bajo las apariencias más humildes; es además gran fortuna y motivo de alegría inmensa el descubrirla. Gran consuelo debió ser el comprobar la santidad de Benito José Labre, y ver de qué manera sufría las injurias y los golpes, cuando, por ejemplo, besaba la piedra que en cierta ocasión le habían tirado, haciéndole sangrar cruelmente.

(1) II II, q. 62.
(2) II II, q. 63, a. 1, 2; I II, q. 97, a. 4; 98, a. 4.

LA JUSTICIA LEGAL, LA EQUIDAD Y LA FORMACIÓN DEL CARÁCTER

Más alta que la justicia conmutativa y distributiva, está la justicia dicha legal o social, que en el cristiano y en las almas interiores debe ocupar lugar preeminente. Esta virtud no tanto regula los derechos individuales cuanto *el bien común* de la sociedad; y no sólo el bien de la sociedad civil, sino el de la sociedad espiritual que es la Iglesia y las diversas agrupaciones en ella contenidas. La justicia legal nos inclina a observar a la perfección las leyes e instituciones de la sociedad a que cada uno pertenece. Esta virtud inclina al cristiano *a instruirse* en las leyes y directivas emanadas del Pastor supremo, de sus encíclicas, cuya lectura y estudio se descuidan tanto a veces, con grave detrimento de todos. La justicia social nos da *el sentido del bien común*, combatiendo en nosotros el individualismo que es una manifestación del egoísmo.

Nos dispone a sacrificarnos generosamente por el bien general, olvidándonos de nosotros mismos, y, si es preciso, a sacrificar nuestro tiempo y nuestras comodidades personales. De lo contrario viviríamos del bien común a modo de *parásitos*, en vez de contribuir a promoverlo y procurarlo por todos los medios. Mucho es lo que recibimos de la sociedad a la que pertenecemos, y a ella nos debemos. Olvidarlo sería vivir como el muérdago que se alimenta a costa del árbol en que radica, haciéndole morir tal vez, como el microbio que acaba con el enfermo. Y es lo cierto que toda sociedad tiene sus parásitos. Para reaccionar contra este vicio (en el cual pudiera uno caer, al pretender vivir como un ermitaño y desinteresándose del bien común), preciso es practicar los deberes de la justicia legal, sacrificarse por el bien general y no prescindir de la superioridad. En este sentido, el amor de la regla y de las santas leyes establecidas por la Iglesia, es una gran virtud que preserva de no pocos desórdenes y desvíos (1).

(1) Mientras en las órdenes religiosas dedicadas al apostolado se mantuvo fervoroso el amor a la regla, existió el espíritu de oración, florecieron los estudios, que se hacían con espíritu de fe, y la predicación fué fecundísima. Esto se echa de ver en el siglo XIII, en los tiempos de Santo Domingo y de S. Francisco, de S. Tomás, S. Bue-

Por encima, en fin, de la justicia legal o social, está *la equidad* (1). Fíjase ésta, no sólo en la letra de la ley, sino más bien en su espíritu y en las intenciones del legislador. Y pues considera sobre todo *el espíritu de las leyes*, no las interpreta con demasiado rigor, de manera mecánica y material, sino a través de un sentido superior, principalmente en ciertas circunstancias especiales, en las que, según la mente del legislador, no sería conveniente aplicar la ley a la letra, ya que en tales casos sería realidad el adagio: "*summum jus est summa injuria*"; el derecho estricto en todo su rigor sería una injusticia y una injuria, al no tener en cuenta los casos excepcionales, muy difíciles, a veces, en que uno pudiera encontrarse (2).

La equidad, que preserva del farisaísmo y del formalismo jurídico de muchos leguleyos, es así la más excelente forma de justicia, y confórmase mejor con la sabiduría y un elevado buen sentido que con la ley escrita (3).

naventura y S. Alberto Magno. En cambio, cuando, en el siglo XIV, la regla fué echada en olvido, el espíritu de oración fué declinando, lo mismo que los estudios, y el ministerio comenzó a perder su eficacia. Fué necesario que el Señor enviara nuevos santos que hicieran volver las almas al espíritu primitivo. Es que la vida moral y espiritual es un conjunto y una armonía de cualidades ya adquiridas o bien infusas; y cuando uno comienza a buscarse a sí mismo con egoísmo, luego la mente desciende hasta el nivel de la vida, y el celo apostólico deja de existir.

(1) Cf. II II, q. 120, a 1 y 2. La equidad se llama también *epicheia*, del griego ἐπιδίκαιον, sobre la simple justicia.

(2) El legislador considera lo que acontece en la mayoría de los casos; y así formula la ley, que, no obstante, en ciertas circunstancias no debe ser aplicada, dice S. Tomás, *ibid.* Por ejemplo, un objeto prestado debe ser devuelto a su dueño; sin embargo no se deberá devolver su espada a un hombre furioso, en previsión del mal uso que de ella haría. Tampoco se le ha de devolver un dinero puesto en depósito, si se sabe que lo quiere emplear contra la patria. En estos y semejantes casos, se obraría mal en seguir la ley escrita, como lo dicta el buen sentido. La ley escrita queda aquí sobrepujada por una justicia superior; y ya no se juzga de la ley, sino sólo de una de sus aplicaciones particulares. Cf. *ibid.*, a. 1, corp. y ad 2. Por ejemplo, si se os ruega que llevéis a alguien una carta que no puede sino pervertirlo, podéis y debéis impedir que llegue a su destino.

(3) II II, q. 120, a. 2.: "Epicheia est pars subjectiva justitiae et de ea justitia dicitur per prius, quam de legali: nam legalis justitia dirigitur secundum epicheiam. Unde epicheia est quasi superior regula humanorum actuum".

Cf. D. Lallemant, *Principes catholiques d'action civique*, París, 1935, pp. 54-55.

Su mirada se fija, por sobre el texto de las leyes, en las exigencias reales del bien general e inclina a tratar a los hombres con el respeto debido a la dignidad humana; es ésta una cosa importantísima cuya trascendencia no se comprende sino a medida que los años van adelante. Es la equidad una gran virtud; de ahí la expresión: es justo y equitativo hacer esto o aquello, por ejemplo mostrar benevolencia con el enemigo en trance de muerte, o con los prisioneros de guerra heridos que tienen necesidad de socorro. De esta forma la equidad tiene gran parecido con la caridad, que todavía le supera en muchos quilates.

Si se parase mientes en estas cuatro especies de justicia, evitaríanse muchos conflictos entre los individuos, entre las clases y entre los diversos grupos que deben colaborar en las mismas tareas, bajo la dirección de Dios. Estas virtudes, subordinadas a la caridad, harían crecer no poco la fuerza de nuestra voluntad; y alejándola del egoísmo y rectificándola más y más, sus energías se verían centuplicadas. Cosa muy de tener en cuenta, cuando se trata *de la educación cristiana del carácter*, que debe conseguir sobreponerse al temperamento físico y marcarlo con el troquel de la razón iluminada por la fe. Es un hecho que *las virtudes adquiridas* hacen penetrar hasta lo más íntimo de nuestra voluntad la rectitud de la razón; y *las virtudes infusas*, la rectitud de la fe y la vida misma de la gracia, que es participación de la vida íntima de Dios.

Justicia y caridad

Mediante un conocimiento más profundo de la elevación de la justicia bajo sus diferentes formas, échanse de ver más claramente sus relaciones con la caridad, que debe vivificarla desde lo alto.

Estas dos virtudes tienen esto de común, que regulan y ponen orden en las relaciones de los hombres entre sí. Pero tienen también sus diferencias: la justicia nos ordena *dar a cada uno lo que le es debido*, y dejarle hacer uso de sus *derechos*. La caridad es una virtud por la cual amamos a Dios sobre todas las cosas, y, *por amor de Dios, al prójimo como*

a nosotros mismos. Sobrepuja, pues, con mucho, a esa consideración del *derecho de los demás,* al ordenarnos tratar a los hombres como a hermanos en Jesucristo y hacer que los amemos como si fueran nosotros mismos, en el amor de Dios (1).

En pocas palabras, la justicia ve en el prójimo *a otra* persona, en cuanto es distinta de mí, mientras que la caridad la contempla como *a otro yo.* La justicia respeta el derecho ajeno; la caridad va aún más allá de ese derecho, por amor de Dios y del prójimo que es hijo de Dios. Perdonar quiere significar dar más allá.

Así se explica que, como enseña S. Tomás, "*la paz* (que es la tranquilidad del orden en unión de voluntades) *sea obra de la justicia, de una manera indirecta,* en el sentido de que la justicia aleja los obstáculos que se oponen a la paz (como los agravios y perjuicios). Mas *la paz es directamente obra de la caridad,* ya que, por su propia naturaleza, la caridad engendra la paz. El amor es, en efecto, *fuerza unitiva;* y la paz es la unión de los corazones y de las voluntades" (2).

Virtudes anexas a la justicia en la vida cristiana

La justicia, así vivificada por la caridad, tiene por cortejo otras varias virtudes que se le asemejan. Entre ellas hay una que le es superior, y es la virtud de *religión,* que da a Dios el culto debido: culto interno y externo, devoción (o prontitud de la voluntad en el servicio de Dios), oración, sacrificio de adoración, de reparación y súplica, y acción de gracias. Esta virtud se opone a la irreligión o impiedad, así como a la superstición. Y a la vez nos manda el culto de dulía debido a los santos y el de hiperdulía propio de la Madre de Dios. La religión está, pues, después de las virtudes teologales, y a ella débese juntar *la penitencia,* para reparar las ofensas hechas a Dios.

Con la justicia están relacionadas *la piedad filial* hacia los padres y la patria; *el respeto* al mérito, a la edad y a la dignidad de las personas: la obediencia a los superiores; *el agra-*

(1) León XIII, *Encíclica Graves,* VI, 214 (ed. Bonne Presse), y D. Lallemant, *op. cit.,* p. 54.

(2) II II, q. 29, a. 3, ad 3. Item, Pío XI, Ubi arcano, I, 156.

decimiento por los beneficios recibidos; *la vigilancia* en imponer el debido castigo, sin olvidarse de la misericordia; y en fin *la veracidad* en las palabras y en la manera de ser y comportarse. La veracidad, que es una virtud, difiere de la franqueza, simple inclinación del temperamento, que se mueve a veces en los límites de la insolencia, y echa en olvido con frecuencia que muchas veces conviene callar y tener oculta la verdad.

La justicia nos enseña que además del derecho estricto, existen *los derechos y deberes de amistad* (*jus amicabile*), hacia aquellos que están más íntimamente unidos con nosotros. Hay igualmente, para con todos en general, los deberes de amabilidad que se opone a la adulación y al litigio o inútiles contiendas. Tenemos, en fin, *la liberalidad*, que evita juntamente la avaricia y la prodigalidad.

Todas estas cosas son de suma importancia para la orientación de nuestra vida, y a veces gentes que se entregan a la piedad no las tienen muy en cuenta, y adoptan maneras de eremitas con más traza de egoísmo que de virtud. Y aun acontece que, con achaques de caridad y llevados de un celo amargo, faltamos a la justicia por juicios temerarios, maledicencias e insinuaciones contra el prójimo.

Si, por el contrario se practicasen generosamente las virtudes de que acabamos de hablar, se vería la voluntad grandemente rectificada y fortificada y mejor dispuesta a vivir en la práctica de virtudes más excelentes, como son la esperanza y la caridad, que deben unirnos a Dios y mantenernos en esta unión en las más diversas condiciones de la vida, aun en medio de las más penosas e imprevistas. Dar a entender que somos cristianos hasta en los más ínfimos actos de la vida, he ahí la máxima felicidad de quien va caminando en pos de Nuestro Señor.

Santo Tomás describió las virtudes cardinales infusas en su grado más eminente, cuando dijo: "La prudencia menosprecia todas las cosas del mundo por la contemplación de las divinas; y endereza todos los pensamientos del alma a Dios. La templanza da de mano, en cuanto lo sufre la naturaleza, a todo lo que el cuerpo pide. La fortaleza hace que el alma no tiemble ante la muerte y la oscuridad de las cosas superiores. La justicia, en fin, nos incita a entrar con toda generosidad

en esta vía divina" ([1]). Estas son las *virtutes purgatoriae*, las virtudes purificantes; y aun más; son, según enseñanza del mismo santo ([2]), las virtudes del alma totalmente purificada, "*virtutes jam purgati animi*, propias de los grandes santos, aquí en la tierra, y de los bienaventurados en el cielo".

De tales consideraciones se puede deducir la grandeza de la virtud de la justicia, segunda virtud cardinal, que es superior a la fortaleza, a la templanza y aun a la virginidad.

Muchas veces acaece que esta palabra "justicia" no pasa de ser para algunos sino un vocablo desprovisto de sentido; sólo al tener que sufrir alguna injusticia caen en la cuenta de su valor real. Queda éste sobre todo demostrado por las palabras del santo Evangelio: "Bienaventurados los que tienen *hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos*". Trátase aquí de la justicia en su sentido más elevado, y encierra eminentemente todo lo que acerca de ella acabamos de decir.

([1]) I II, q. 61, a. 5.
([2]) *Ibidem.*

CAPÍTULO DÉCIMO

PACIENCIA Y MANSEDUMBRE

En los difíciles tiempos en que nos toca vivir, hemos de acordarnos de lo que Nuestro Señor nos dijo de la virtud de fortaleza, necesaria para no dejarnos amedrentar por ninguna amenaza, ni detenernos ante los obstáculos que nos salieren al paso en el camino de la virtud. Quisiéramos hablar aquí sobre todo de la virtud de la paciencia, que es la forma con que con más frecuencia se ejercitan las energías del alma en las contrariedades de la vida. La paciencia debe ir en el cristiano unida a la mansedumbre, de tal manera que aquellos que por temperamento son mansos aprendan a hacerse fuertes, y los que están inclinados a la virtud de la fortaleza se hagan mansos en el sentido que quiere el santo Evangelio: "*beati mites*". Unos y otros ascenderán a la misma cumbre, aunque por caminos diversos.

A fin de proceder con claridad, trataremos primero de la paciencia, y después de la mansedumbre, ambas al servicio de la caridad.

La paciencia y la longanimidad, columnas de la vida interior

La paciencia, dice S. Tomás (1), es una virtud que se relaciona con la virtud de fortaleza e impide al hombre alejarse de la recta razón iluminada por la fe, y sucumbir a las dificultades y a la tristeza. Ella hace, dice S. Agustín (2), que nos sea dado sobrellevar las contrariedades de la vida con ecuanimidad y sin dejarnos turbar por ellas. *El impaciente, por violento que sea, es un ser débil;* cuando murmura, levantando la voz, en realidad sucumbe en el terreno moral. Por

(1) II II, q. 136, a. 1.
(2) *De Patientia*, c. II.

el contrario, el paciente soporta un mal inevitable para mantenerse en el recto camino y continuar su ascensión hacia Dios. En cuanto a aquellos que sufren la adversidad con miras a conseguir lo que ambiciona su soberbia, sólo poseen un simulacro de paciencia, que no es más que insensibilidad o aspereza.

Por esta virtud llega el alma a ser dueña de sus destinos, por sobre las fluctuaciones de la sensibilidad deprimida por la tristeza (1). Los mártires fueron en el más alto grado dueños de sí mismos y libres. Enciérrase en la paciencia algo del acto fundamental de la virtud de fortaleza: soportar las cosas penosas sin desfallecer. Más difícil es y más meritorio, dice S. Tomás, sufrir por largo tiempo aquello que contraría viamente nuestra naturaleza, que arremeter contra el adversario en un momento de entusiasmo (2). Más duro es para el soldado aguantar mucho tiempo bajo las balas en una trinchera húmeda y fría, que tomar parte en un ataque con todo el ardor de su temperamento. Pues bien, si la virtud de fortaleza soporta los golpes que pueden acarrear la muerte, como se ve en el soldado que da la vida por su patria y más aún en el mártir que muere por la fe, la virtud de la paciencia hace frente sin desfallecer a las contrariedades de la vida (3).

Y es así la defensa de las demás virtudes; protégelas contra los estragos que causaría la impaciencia y es muro de contención del edificio espiritual.

El americanismo, hace algunos años, se expresó con desdén acerca de las que llamaba virtudes pasivas: la paciencia, la humildad y la obediencia; un buen escritor le respondió que esas virtudes son como las cariátides o columnas de la vida espiritual.

Para poseer la paciencia como virtud sólida, preciso es

(1) *"In patientia vestra possidebitis animas vestras:* Por vuestra paciencia salvaréis vuestras almas" (Luc., XXI, 19).

(2) Como dice S. Tomás, II II, g. 123, a. 6, 1, *sustinere est difficilius quam aggredi,* aguantar es más difícil que atacar: 1º, porque el que aguanta está ya en frente de aquel que se cree más fuerte que él; 2º, porque sufre ya, mientras que el que ataca no sufre todavía y espera escapar del mal; 3º, porque aguantar requiere largo ejercicio de la virtud de fortaleza, mientras que el atacar puede ser cosa de un instante.

(3) II II, q. 136, a. 4.

hallarse en estado de gracia y estar adornado de la caridad, que antepone a Dios a todas las cosas. Por eso decía S. Pablo: *la caridad es paciente* (I Cor. XIII, 4).

En el caso de que las contrariedades de la vida duren largo tiempo y sin interrupción, como podría acaecer a una persona que tuviera que vivir con quien sin cesar le causa sinsabores, entonces es necesaria una virtud especial que se asemeja a la paciencia y se llama *longanimidad*, en razón de lo prolongado de la prueba, de la duración del sufrimiento y de tantas cosas como hay que soportar acaso durante meses y aun años.

Como advierte S. Francisco de Sales (1), la paciencia nos hace conservar la ecuanimidad en medio de la inestabilidad de los acontecimientos de esta vida. "Acordaos con frecuencia, dice el santo (2), de que Nuestro Señor nos salvó por medio de los sufrimientos; y de que, por nuestra parte, hemos de alcanzar la salvación mediante las penalidades y el dolor, sufriendo las injurias, contradicciones y sinsabores con toda la mansedumbre que nos sea dado... Hay quienes sólo aceptan de grado ciertos males que traen honra, como, por ejemplo, ser heridos en la guerra...; lo cual no es amar la tribulación, sino el honor que la acompaña. El verdadero paciente y servidor de Dios soporta igualmente las tribulaciones que van unidas a la ignominia de ser reprendidos, acusados y maltratados aun por las gentes de bien, por los amigos y parientes... Esas contradicciones que nos causan las gentes de bien son mucho más duras que las otras; lo cual no obstante, acaece con frecuencia".

Para llegar a practicar esta virtud de manera no estoica, sino cristiana, nos ayudará mucho el recordar la paciencia del Salvador en la Cruz; por amor nuestro aceptó los mayores dolores físicos, junto con los sufrimientos morales que le causaba el encarnizamiento de los sacerdotes de la sinagoga, el abandono de su pueblo, la ingratitud de sus amigos y la maldición divina del pecado, que quiso tomar sobre sí en lugar nuestro como víctima voluntaria. Que esta paciencia del Salvador guarde nuestras almas, según las palabras de S. Pa-

(1) *Introducción a la vida devota*, III p., c. III, De la paciencia.
(2) *Ibidem.*

blo: "Dirija el Señor vuestros corazones en el amor de Dios y la paciencia de Cristo" (II Tes., III, 5). Esta paciencia, como reza un proverbio alemán, produce rosas fragantes y termina por obtenerlo todo. "Geduld bringt Rosen."

Cuando uno se ve en el trance de practicar esta virtud en medio de prolongadas pruebas, preciso es traer a la memoria lo que dicen los santos: los sufrimientos que sobrellevamos con paciencia son como los materiales con que se levanta el edificio de nuestra salud. Son la porción de los hijos de Dios en esta vida, y *señal de predestinación;* "preciso es pasar por la tribulación si hemos de entrar en el reino de Dios", está escrito en los Hechos de los Apóstoles, XIV, 21. Hemos de saber sufrir con tranquilidad, sin quejarnos demasiado. Aquellos que participaren más en los sufrimientos de Jesucristo serán con él más glorificados (1). Alguna vez será suficiente un acto heroico de paciencia antes de morir, como acontece con no pocos moribundos que se reconcilian con Dios algunos días o aun algunas horas antes de exhalar el último suspiro.

La mansedumbre natural y sus frutos

La mansedumbre debe acompañar a la paciencia, mas difiere de ésta en que tiene como efecto especial, no precisamente sobrellevar las contrariedades de la vida, sino *refrenar los movimientos desordenados de la ira* (2). La mansedumbre, como virtud, difiere de la mansedumbre, hija del temperamento, en que, en circunstancias especiales, impone la rectitud de la razón, iluminada por la fe, a la sensibilidad turbada por la ira. Esta virtud es superior a la apacibilidad del temperamento, como la virtud de castidad supera a la pulcra inclinación natural que se llama pudor, o como la virtud de misericordia es de mayor excelencia que la piedad sensible. La placidez de temperamento se ejercita sin dificultad para con aquellas personas que son de nuestro agrado, y con frecuencia va acompañada de dureza para con los demás. La mansedumbre, en cuanto es virtud, evita esta amargura y dureza, en todas las circunstancias y con todas las

(1) A. de Boissieu, O. P., *La patience chez les saints* (Ed. Vie Spirituelle).

(2) S. Tom. II II, q. 157, a. 1 y 2.

personas. Además, cuando le es necesario echar mano de la severidad, necesaria a veces, sabe hacerla ir acompañada de un amable aire de tranquilidad, como la clemencia que mitiga el castigo merecido. La mansedumbre, como la templanza, es amiga de la moderación y de la mesura, que comunica a la sensibilidad perturbada la luz de la razón y de la gracia [1].

La mansedumbre, así entendida, ha de reinar, no sólo en nuestras palabras y comportamiento general, sino también en nuestro corazón; de lo contrario no sería sino cosa artificial. Como lo nota S. Francisco de Sales, cuando esa virtud va inspirada en un motivo sobrenatural y se la practica aún para con aquellas personas que son violentas, la mansedumbre es *la flor de la caridad. "Caritas benigna est"*, la caridad es benigna y dulce, dice S. Pablo. Es la flor en una planta la parte visible más bella, la que más atrae las miradas, y a pesar de su fragilidad, es muy grande su importancia, pues protege al fruto tierno que en ella comienza a formarse.

De modo semejante, la mansedumbre es lo más visible y agradable en la práctica de la caridad; es lo que constituye su encanto. Echase de ver en la mirada, en la sonrisa, en las actitudes, en las maneras del lenguaje; ella hace que se estime doblemente un favor que hacemos. Y además sirve de protección a los frutos de la caridad y del celo: consigue que se reciban bien los consejos y aun los reproches. Es tiempo perdido el celo por el prójimo, si no va junto con la amabilidad y el cariño; sin éstos son inútiles todas las buenas intenciones, porque se da la impresión de que se habla por pasión más bien que por razón y prudencia, y en tal caso resulta inútil todo.

La mansedumbre es particularmente meritoria cuando se la practica con aquellos que nos hacen sufrir; porque entonces no puede menos de ser sobrenatural, sin mezcla de vana sensiblería; de Dios sólo procede y llega con frecuencia hasta el corazón de quien contra toda justicia estaba irri-

(1) *La mansedumbre adquirida* comunica la luz de la razón; *la infusa*, la de la gracia. En el justo, las dos caminan de común acuerdo.

tado con nosotros. Acordémonos de que la oración de S. Esteban atrajo la gracia sobre el alma de S. Pablo, que guardaba los vestidos de los que apedreaban al primer mártir de la Iglesia. La mansedumbre desarma a los violentos.

S. Francisco de Sales (1), que se complace mucho en las comparaciones traídas de la historia natural, escribe: "Ninguna cosa calma mejor al elefante encolerizado que la vista de un corderito, y nada mejor que la lana para detener la furia de las balas." De igual manera la cristiana mansedumbre, que aconseja presentar la mejilla derecha cuando se nos golpea la izquierda, desarma muchas veces al iracundo. Es este la caña a medio quebrar; si se le responde en su mismo tono, se la acaba de romper del todo; si se le responde con amabilidad y dulzura, poco a poco se va irguiendo.

S. Francisco de Sales dice asimismo: "Vale más hacer penitentes con la dulzura que hipócritas con la severidad." En sus cartas repite sin cesar estas recomendaciones: "Cuidad mucho de no perder la amabilidad que debéis tener para con todos; que ésa es la primera virtud que nuestro Señor nos ha recomendado (2); más si alguna vez os acontece obrar de otra manera, no perdáis la paz, antes comenzad de nuevo y seguid adelante con toda paz y dulzura, como antes." Es sabido que el santo obispo de Ginebra se complacía en decir que más moscas se cazan con miel que con sal y vinagre.

Necesario es el celo, mas éste ha de ser paciente y reposado.

Hase de evitar, por consiguiente, *el celo amargo*, que en todas formas y en todo momento sermonea, y que tantas reformas ha hecho fracasar en las órdenes religiosas. Contra este celo, que no es caridad, sino soberbia, se expresaba S. Juan de la Cruz cuando decía: "*Poned amor donde no le hay, y recogeréis amor* (3)".

(1) *Introduccion a la vida devota*, III, p., c. VIII.

(2) S. Francisco de Sales habla así porque considera aquí la mansedumbre como una forma de la caridad, que es la más excelsa de las virtudes.

(3) Véase lo que hizo, a este propósito, una hija espiritual de S. Francisco de Sales, *Luisa de Ballon*, que reformó a las Bernardinas y fundó 17 conventos en Francia y Saboya. Cf. *Louyse de Ballon* por Myriam de G. (Desclée de Brouwer, 1935), donde se expone su obra y doctrina, que hace pensar con frecuencia en S. Juan de la Cruz. Su máxima era: "Hacer todo en espíritu de oración".

Hase de advertir igualmente que la mansedumbre corresponde *al don de piedad*, según S. Agustín y S. Tomás [1]. Este don, en efecto, inspíranos muy tierno afecto hacia el Señor, y hace que le consideremos como padre amorosísimo, y, en consecuencia, nos hace ver en los hombres, no a extraños o rivales, sino a hermanos, es decir a hijos de nuestro Padre común [2]; y además que digamos con gran fervor, por nosotros y por los demás: "Padre nuestro que estás en los cielos: que vuestro nombre sea santificado, venga a nos tu reino...". Por él deseamos que el reino de Dios penetre profundamente en nosotros y en nuestros hermanos; y tal anhelo trae a nuestras almas una gran dulzura sobrenatural que irradia sobre el prójimo; tal dulzura, unida al don de piedad, es como la flor de la caridad.

Para practicar esta virtud como es debido, hemos de contemplarla en Nuestro Señor. Es en él, indudablemente, una mansedumbre sobrenatural, que nace del celo por la salud de las almas.

Isaías había anunciado al Salvador con estas palabras: "Su voz no se dejará oír fuera; no acabará de quebrar la caña a medio romper, ni extinguirá el pabilo que aun humea" (Is., XLIII, 3). Jesús dijo a S. Pedro: "Has de perdonar setenta veces siete", es decir siempre (Mat., XVIII, 22). Y quiso ser llamado "El Cordero de Dios que borra los pecados del mundo" (Joan., I, 29). El Espíritu descendió en el bautismo sobre su cabeza, en forma de paloma, que es otro símbolo de la mansedumbre (Luc., III, 22). En fin, ya sobre la Cruz, perdonó a sus verdugos rogando por ellos; he ahí la sonrisa de la mansedumbre en el supremo acto de fortaleza: la sonrisa del crucificado es en la tierra la más alta expresión de la bondad.

Los mártires, imitando a Jesús, como S. Esteban mientras lo apedreaban, han rogado por sus verdugos; esta gran mansedumbre espiritual es una de las señales por las cuales es dado distinguir a los verdaderos de los falsos mártires. Los falsos murieron por sus propias ideas u opiniones y se re-

(1) *De sermone Domini in monte*, c. IV.
(2) II II, q. 122, a. 2.

belaron con soberbia contra los sufrimientos; acaso fueron auxiliados por el espíritu del mal; no es posible encontrar en ellos *esa conexión o armonía de virtudes aparentemente tan opuestas;* nunca se ve que su fortaleza, que es orgullo y rigidez, vaya acompañada de la mansedumbre. Por el contrario, los verdaderos mártires practicaron la mansedumbre aun para con sus mismos verdugos, y muchas veces rogaron por ellos, a ejemplo de Jesucristo. Olvidar los propios sufrimientos para pensar en la salud de sus perseguidores y en sus almas, he ahí la prueba de la más excelsa caridad y de todas las virtudes que con ella se armonizan.

Pidamos a Nuestro Señor esta virtud de la mansedumbre junto con la humildad de corazón; pidámosela en el momento de la comunión, al establecerse ese íntimo contacto de nuestra alma con la suya, de nuestra inteligencia y corazón con su inteligencia iluminada por la luz de la gloria y su corazón desbordante de caridad. Pidámosela por la comunión espiritual frecuentemente renovada, y, cada vez que se presente la ocasión, practiquemos efectivamente y con generosidad estas virtudes.

Así veremos realizadas las palabras del Maestro: "Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, *y hallaréis el reposo para vuestras almas*" (Mat., XI, 29). Así hallarán descanso nuestras almas. Hagamos la prueba en un momento de turbación y desasosiego; hagamos entonces un profundo acto de humildad y mansedumbre, perdonando de corazón a los que nos hubieren ofendido, y echaremos de ver la verdad de las palabras del Señor. Nuestra alma encontrará el lugar que le corresponde con relación a Dios y al prójimo; con la ayuda de la gracia, entrará de lleno en el camino del orden y hallará la tranquilidad de ese orden; y si no encuentra alegría precisamente, hallará al menos la paz interior de la conciencia recta unida a Dios. Hallará la paz en el amor, no aquella que el mundo puede dar, sino la que de Dios procede. La paz que el mundo da, es totalmente exterior y superficial, porque es la paz con el espíritu del mundo, con los enemigos de Dios y nuestras malas inclinaciones, y, en consecuencia, la división interior con los bue-

nos y aun con nosotros mismos: es la muerte del alma; y aunque aparentemente haya alguna especie de paz, no sería otra sino la de la muerte, que disimula la corrupción.

La paz que el Señor da, es sobre todo interior, y nos es imposible conseguirla sin antes haber declarado guerra incesante a nuestras pasiones desordenadas, a nuestra soberbia y malas inclinaciones, al espíritu del mundo y al demonio. Por eso nuestro Señor ha dicho: "Vine a traer, no la paz, sino la espada" (Mat., X, 34). ¿Cómo será posible, en efecto, ser humildes y mansos con todos sin hacerse violencia? Por consiguiente la guerra existe en las fronteras del alma, mientras que la paz está en el corazón del país. Echase pronto de ver que, no obstante las exigencias de su amor, "el yugo del Señor es suave y su carga liviana". El peso de esa carga disminuye a medida que la paciencia va en aumento y crece la humildad y la mansedumbre, que son otras tantas formas de amor de Dios y del prójimo, como lo dijo S. Pablo (I Cor., XIII, 4): "La caridad es sufrida, es dulce y bienhechora. La caridad no tiene envidia... no se ensoberbece, ni se irrita, ni piensa mal... y complácese en la verdad. A todo se acomoda, cree en todo, todo lo espera, y lo soporta todo. La caridad nunca fenece". Y es en verdad la vida eterna comenzada, como un preludio de la beatitud que no tendrá fin (1).

(1) La mansedumbre sobrenatural dispone a la contemplación. No olvidemos la exactitud de esta observación: "*La seguridad de tener razón no impide la afabilidad en las palabras. Las palabras violentas, aun cuando se diga la verdad, siempre llevan algo de soberbia; lo cual es siempre en perjuicio de la tesis.*" (René Bazin.) Lo que más aleja de la contemplación es el considerar las cosas por su lado útil, olvidando su aspecto de honestidad; que es, sin embargo, lo que hacen tantos hombres de estado y tantas naciones que entran en conflicto unas con otras, debido a que cada una considera sólo su "punto de vista", es decir el propio interés, y no el interés general y superior, que uniría, mientras que los intereses terrenos conducen a la desunión.

CAPÍTULO UNDÉCIMO

EXCELENCIAS DE LA CASTIDAD Y SU FECUNDIDAD ESPIRITUAL

Después de haber hablado de la prudencia, justicia, fortaleza y paciencia, junto con la mansedumbre, vamos a considerar lo que en nosotros debe ser la templanza, principalmente en la forma en que más debemos practicarla, que es la castidad, y corresponde a la bienaventuranza que dice: "Bienaventurados los limpios de corazón".

Quisiéramos en primer lugar considerar esta virtud de la manera más general, tal como se debe practicar en todas las condiciones o géneros de vida, incluso en el matrimonio cristiano.

Para proceder con orden, vamos a hablar de las excelencias de esta virtud, y de los motivos en que se ha de inspirar; y después veremos cuánta es su fecundidad espiritual, sobre todo en su forma más elevada, que es la virginidad (1).

Motivos en que se funda la castidad

La castidad dice S. Tomás, no es solamente aquella laudable disposición natural que se llama pudor; es ésta una feliz inclinación, tímida por naturaleza, que, fundándose en el miedo del mal, nos protege contra los desórdenes de la concupiscencia. El pudor, por muy loable que sea, no es una virtud; es tan sólo una buena disposición natural. La castidad, en cambio es una virtud; y, como el nombre de virtud lo dice, es fortaleza. La virtud adquirida de castidad,

(1) Mat., XIX, 12: Jesucristo dice: "*El que pueda entender* (este consejo de la virginidad), *que entienda*". El Concilio de Trento, ses. XXIV, can. 10 (Denz. 981), definió contra Lutero que el estado de virginidad o castidad absoluta consagrada a Dios es superior al estado conyugal. S. Pablo lo había enseñado así categóricamente (I

tal como aparece en las vestales, hace llegar a la sensibilidad, conturbada a veces, *la luz de la recta razón*. La castidad infusa, recibida en el bautismo, *comunica la luz de la gracia*, y se sirve de la castidad adquirida, algo así como la inteligencia se sirve de la imaginación; ambas se ejercitan de consuno, de modo que la adquirida está al servicio de la infusa ([1]). La virginidad es una virtud todavía superior, ya que ofrece a Dios, de por vida, la integridad corporal y la del corazón que le consagra; es, con respecto a la simple castidad, dice S. Tomás, lo que la munificencia es a la liberalidad, ya que ofrece a Dios un don espléndido, como es la absoluta integridad ([2]). Y da a la Iglesia, dicen S. Cipriano y S. Ambrosio, particular esplendor ([3]), contribuyendo a comunicarle el brillo de la nota de santidad, que la distingue de las sectas que han renunciado a los consejos evangélicos.

La excelencia de la castidad, bien se trate de la de las vírgenes, o de las viudas, o de la castidad conyugal, resalta, en primer término por el contraste con los desórdenes que se originan en la concupiscencia de la carne, y traen como consecuencia, y no pocas veces, el divorcio, el deshonor de la familia y la desdicha de los esposos y sus hijos. Bastará recordar el divorcio de Enrique VIII de Inglaterra que arrastró a casi todo el país al cisma y más tarde a la herejía.

Nuestro Señor, a fin de preservarnos de semejantes desvíos, nos dice a todos: "*Si tu ojo derecho te es ocasión de pecado, arráncatelo...; la mano, córtala; te conviene más que perezca uno de tus miembros que no que todo tu cuerpo sea echado en el infierno*" (Mat., V, 29-30).

Cor., VII, 25, 38, 40): "*En orden a las vírgenes*, precepto del Señor yo no lo tengo; *doy, sí, consejo*, como quien ha conseguido del Señor la misericordia de ser fiel. Juzgo, pues, que este estado es ventajoso, a causa de las miserias de la vida presente... Si te casares, no por eso pecas. Y si una doncella se casa, tampoco peca: pero éstos tales sufrirán en su carne aflicciones y trabajos. Mas yo os perdono... El que no tiene mujer, anda solícito de las cosas del Señor, y busca agradar a Dios. Al contrario, el que tiene mujer anda afanado en las cosas del mundo, y en cómo ha de agradar a su mujer, y se halla dividido. Lo mismo la mujer casada... Si su marido fallece, queda libre; cásese con quien quiera... Pero más dichosa será si permaneciere viuda".

([1]) S. Tomás, II II, q. 151, a. 1, 2, 3.
([2]) II II, q. 152, a. 3 y ad 5, a. 5.
([3]) *Ibidem.*

La castidad se pierde, en efecto, por los sentidos externos, por los pensamientos y por los deseos del corazón. No transige con ninguna especie de placer prohibido y suprime aun los deleites inútiles, aunque sean lícitos; y nos inclina a vivir desasidos de todos ellos.

El motivo que la debe inspirar es el amor de Dios. La castidad corporal y la del corazón es, en efecto, la renuncia a cualquier afecto ilícito por amor de Dios. Impide que la vida del corazón vaya hacia abajo, y hace que se eleve hacia Dios como viva llama, cada vez más pura y ardiente.

La castidad corporal es como la corteza de la del corazón, que es la de más subidos quilates.

Para guardarla es preciso vivir siempre espiritualmente junto a Jesús Crucificado, como enseña S. Francisco de Sales (1). Y eso no sería posible sin una *doble mortificación:* por un lado *la del cuerpo y los sentidos*, sobre todo ante el peligro, y por otro *la del corazón*, dando de mano a cualquier afecto desordenado; ya que éste sería no sólo inútil, sino perjudicial, y nos haría resbalar por una peligrosa pendiente. Descender es muy fácil; y podríase bajar aun más hondo y rápido de lo previsto, y no poder luego subir tan fácilmente. Átase el hombre a veces con cadenas que después no tiene el coraje de romper. Y luego llega a forjarse esta ilusión: también el amor humano, si es sincero, tiene sus derechos inalienables. A lo que se debe responder "que no hay derechos que vayan contra el amor de Dios, bien soberano y fuente de todo amor".

La *Imitación de Cristo*, I, c. VI, dice, a propósito de las pasiones desordenadas: "En cuanto comienza el hombre a desear alguna cosa sin medida, comienza a estar inquieto... La resistencia a las pasiones, y no el dejarse vencer por ellas, es el camino para encontrar la verdadera paz del corazón. Mas ésta sólo la encuentra el hombre fervoroso y espiritual". Y en el libro II, c. VIII, se lee: "La demasiada familiaridad con los hombres hace perder la intimidad con

(1) *Introducción a la vida devota*, III, p., c. XIII. Y en el cap. XII escribe: "Es más fácil evitar la ira que regularla; del mismo modo se consigue más fácilmente guardarse en absoluto de los deleites carnales, que guardar moderación en ellos."

el Señor. Quien a Jesús pierde, pierde mucho más que si perdiera el mundo entero. Quien le encuentra, encuentra inmenso tesoro, superior a cualquier bien... Amad en él y por él a todos vuestros amigos y enemigos, y rogad por todos ellos, para que todos le conozcan y le amen". Que es lo mismo que se dice en el himno *Jesu, dulcis memoria:*

Jesu spes pœnitentibus,	Jesús, de los penitentes
Quam pius es petentibus!	Esperanza eres y aliento.
Quam bonus te quærentibus!	Tierno para quien te implora,
Sed quid invenientibus!	Para quien te busca, bueno.
	¡Qué no serás para quien
	De hallarte tuvo el consuelo!

Para conseguir esta intimidad con Jesús, preciso es ser humilde y tener un corazón puro; y, además, dice S. Francisco de Sales, practicar constantemente la humildad y la castidad, y, si es posible, no nombrarlas nunca o casi nunca.

Fecundidad espiritual de esta virtud

La castidad, practicada en su modo más perfecto, hace que, dentro de una carne sujeta a la muerte, vivamos una vida espiritual que es como el preludio de la eterna. Hace al hombre semejante, en cierto modo, al ángel, y le libera de la materia. Y hasta consigue hacer a nuestro cuerpo más y más semejante al alma, y a nuestra alma más y más semejante a Dios.

El cuerpo, en efecto, cuando no vive más que para el alma, cada vez se le asemeja más. El alma es una *sustancia espiritual* que no puede ser vista inmediatamente sino por la mirada espiritual de Dios y de sus ángeles; es *simple*, por carecer de partes extensas; es *bella*, sobre todo cuando tiene intenciones siempre rectas; bella con la belleza de las doctrinas y acciones bellas; *permanece en reposo*, en el sentido de que está por encima de todo movimiento corporal; y es *incorruptible* o inmortal, por ser simple e inmaterial, porque no depende intrínsecamente de nuestro cuerpo corruptible.

Pues bien, el cuerpo, por la pureza, se espiritualiza en cierta manera; se transparenta en él el alma más y más, sobre todo en la mirada; tal suele ser la compostura de un santo en oración. Mediante esta virtud el cuerpo se va haciendo sim-

ple y sencillo; cuanto tienen de complicadas las actitudes de una mujer mundana, tanto las de una virgen son sencillas y transparentes; como ha dicho alguien: "Hay dos seres sencillos: el niño, que aun no conoce el mal, y el santo, que lo ha olvidado a fuerza de vencerlo." El cuerpo se embellece por la pureza, porque es puro todo lo que es bello; como el cielo cuando está sin nubes, y como el diamante, que deja pasar la luz sin impedirla lo más mínimo.

Así los cuerpos de los santos representados en los frescos de Fra Angélico poseen esa sobrenatural belleza propia de las almas que pertenecen totalmente a Dios. El cuerpo, por la pureza, hácese reposado, y aun incorruptible en cierto modo; mientras que el vicio marchita el cuerpo prematuramente, lo arruina y lo mata, la virginidad lo conserva.

Ni el cuerpo de Nuestro Señor, ni el de la SSma. Virgen conocieron la corrupción del sepulcro. Y no es raro que los cuerpos de los santos permanezcan incorruptos en la sepultura, y que, mucho tiempo después de la muerte sigan exhalando exquisito aroma, en testimonio de su perfecta castidad. Esos cuerpos, que vivieron para el alma, siguen guardando su huella todavía. La Eucaristía que en vida hemos recibido deja como el germen de la inmortalidad en nuestros cuerpos, llamados a resucitar un día, y a compartir la gloria del alma. Jesús ha dicho: "Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna, y yo le resucitaré en el último día" (Joan., VI, 55).

Si la castidad perfecta hace al cuerpo semejante al alma, todavía se puede decir con más verdad que *hace al alma semejante a Dios*. Los tres atributos de Dios apropiados respectivamente a cada una de las divinas Personas son el Poder, la Sabiduría y el Amor. *Ahora bien, por la pureza se hace el alma más fuerte, más luminosa y más amante*. Y aquí es donde principalmente resalta la fecundidad de esta virtud.

Por ella se llena el alma de fortaleza; baste recordar el valor de las vírgenes mártires santa Cecilia, santa Inés, santa Catalina de Alejandría, santa Lucía y otras. Antes se cansaban sus verdugos de martirizarlas que no ellas de sufrir. Santa Lucía declara a sus jueces que el alma casta y piadosa es templo del Espíritu Santo; pretendióse entonces profanar su

cuerpo arrastrándolo a un lugar de perdición, pero ella permaneció fija en tierra como una columna de granito; el Espíritu Santo la guardó para sí a pesar de los esfuerzos de sus perseguidores. Dotó el Señor a estas vírgenes de un esfuerzo invencible que les dió el poder sobreponerse a cualquier temor en medio de los más atroces tormentos. Sin necesidad de llegar hasta el milagro, cuánta fuerza y autoridad moral da la perfecta pureza a la religiosa en los hospitales y las cárceles, donde con frecuencia se concilia el respeto de pobres seres degradados, que reconocen en esta virtud una fuerza superior, la de la mujer fuerte a la que nada es capaz de doblegar. Por eso, la Virgen por excelencia es terrible a los demonios y es refugio de pecadores y consuelo de afligidos; por eso lleva el nombre de María auxiliadora y de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro; todo lo podemos esperar de su fortaleza y de su bondad.

Del mismo modo, por la pureza hácese el alma luminosa. "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios." El águila de los Evangelistas fué virgen y lo mismo S. Pablo. El más grande de los teólogos, S. Tomás, quedó exento, a los diez y seis años, de toda tentación carnal, para dedicar su vida entera a la contemplación de las cosas divinas y darlas a conocer a los demás. La pureza perfecta fué concedida a veces a las vírgenes cristianas, como a santa Catalina de Alejandría y Catalina de Sena, junto con una sobrenatural penetración que en cierto modo les permitió ver ya en la tierra la hermosura de Dios, la sublime armonía de las divinas perfecciones, tan diversas en apariencia, como su infinita justicia y la ternura de su misericordia. Estas vírgenes cristianas nunca ven en la voluntad de Dios decisiones arbitrarias; jamás discuten acerca de los misterios de la infalible Providencia y la predestinación, y si alguna vez tocan estas cuestiones es para decir la frase justa, llena de espíritu de fe. Tal clarividencia, nacida del puro amor, permitió a ciertos contemplativos y a vírgenes cristianas desprovistas de cultura teológica escribir inolvidables páginas sobre hermosura espiritual de la fisonomía de Cristo, y acerca del secreto que en él hace compatibles la fortaleza más heroica y la más tierna compasión, la extrema tristeza y la más elevada sere-

nidad, las supremas exigencias de la justicia y los inagotables tesoros de su misericordia. Muy alta sabiduría es conocer qué cosas se pueden expresar y cuáles son inenarrables; misterios que requieren el silencio de la adoración.

La pureza perfecta, en fin, comunica al alma, junto con la luz sobrenatural, un amor espiritual de Dios y del prójimo, que es verdaderamente el ciento por uno y compensa largamente de todos los sacrificios.

En un corazón purificado a fondo, el amor de Dios va creciendo en ternura y fortaleza. Limpio de todo sentimentalismo, elévase por sobre la sensibilidad; y en la parte más alta de la voluntad espiritual, conviértese en aquella llama de amor viva de que habla S. Juan de la Cruz. Es que ahí se realiza a la perfección el supremo mandamiento: "Amarás al Señor de todo corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente" (Luc., X, 27).

Bajo la influencia de ciertos movimientos del Espíritu Santo, fúndase, en alguna manera, el corazón espiritual en el corazón del Salvador, sacando de él gran fortaleza y siempre renovada juventud. Es que en este amor se encuentra un sabor de vida eterna y perdurable.

Y en verdad, el alma consagrada a Dios, si le guarda absoluta fidelidad, hácese digna del nombre de esposa de Jesucristo; y queda asociada por la fuerza y ternura de su amor a las tristezas del Esposo, a su júbilo inmortal, a su profunda labor en las almas, y a sus victorias que un día han de ser definitivas.

Allá, en lo más elevado de esta escensión, existe ya aquí en la tierra, entre el alma consagrada y Dios, un verdadero desposorio espiritual, una indisoluble unión que la transforma en él. Y puede decir el alma: "Mi amado me pertenece y yo le pertenezco a él". Trátase de la más profunda intimidad, que llega a veces hasta la revelación de los más secretos pensamientos. Y son muchas las cosas que la fiel esposa de Jesús adivina y presiente. Y se establece perfecta comunión de ideas, de sentimientos y voluntades; de sacrificios y de actos encaminados a la salvación de las almas; y la comunión eucarística, más fervorosa cada día, es, cada mañana, testigo de ese amor.

Y ese purísimo y fortísimo amor de Dios y de las almas viene a ser el principio de una *paternidad* y *una maternidad espirituales* de gran elevación. Basta para comprenderlo, recordar las palabras de S. Juan Evangelista a sus hijos espirituales. Nuestro Señor había dicho a sus apóstoles (Joan., XIII, 33): "Hijitos míos, por un poco de tiempo aun estoy con vosotros." S. Juan dice a sus discípulos: "Hijitos míos, os escribo estas cosas, a fin de que no pequéis [1]...; vuestros pecados están perdonados por el nombre de Jesús [2]... En fin, hijitos míos, permaneced en él, para que cuando venga... no nos hallemos confundidos por él en su venida [3]. Que nadie os seduzca [4]. No amemos solamente de palabra, sino con obras y de veras [5]. Vosotros, hijitos míos, de Dios sois...; el que está con vosotros es mayor que el que está en el mundo" [6].

S. Pablo se expresa con la misma ternura de padre e idéntica energía, cuando dice a los Gálatas: "Hijitos míos, por quienes segunda vez padezco dolores de parto hasta formar a Cristo en vosotros...; me tenéis perplejo sobre el modo con que debo hablaros" [7]. Y a los Corintios escribe: "Fuera de estas cosas, cargan sobre mí las ocurrencias de cada día, por la solicitud de todas las Iglesias. ¿Quién enferma, que no enferme yo con él? ¿Quién es escandalizado, que no me queme yo?" [8].

Ésta es la paternidad espiritual en toda su generosidad, ternura y fortaleza. Ella compensa, y bien largamente, la paternidad temporal a que el apóstol ha renunciado. No funda él un hogar determinado y limitado, para transmitir una vida que dura sesenta u ochenta años; sino que se desvive por engendrar almas a Nuestro Señor, y darles una vida que ha de durar eternamente.

Muy digna de admiración es igualmente la maternidad espiritual de las religiosas, quienes por su fidelidad, que aumenta cada día, merecen en verdad ser llamadas esposas de Jesucris-

(1) I Joan., II, 1.
(2) *Ibid.*, II, 12.
(3) *Ibid.*, II, 28.
(4) *Ibid.*, III, 7.
(5) *Ibid.*, III, 18.
(6) *Ibid.*, IV, 4.
(7) Galat., IV, 19.
(8) II Cor., XI, 29.

to; esta maternidad la ejercen con los niños abandonados, con los pobres de quienes nadie se acuerda, con los enfermos sin amparo, con las almas que sufren y van a la deriva, y con los agonizantes. Un día oirán estas palabras: "Tuve sed y me disteis de beber; hambre y me alimentasteis; estaba desnudo, enfermo, en prisión, y vinisteis a consolarme... En verdad os digo, que cada vez que así obrasteis con el menor de mis hermanos, conmigo lo hicisteis" (Mat., XXV, 35-40).

La perfecta castidad hace al alma cada vez más semejante a Dios: fuerte, luminosa y amante, y nos da a participar de su paternidad espiritual, y de la del Salvador, que vino a fundar no una familia restringida, sino la gran familia de la Iglesia que debe extenderse a todos los pueblos y a todas las generaciones.

Por ahí se echa bien de ver la grandeza de este consejo evangélico y la de una vida orientada por él.

El espíritu de este consejo ha conseguido a veces transfigurar la paternidad o la maternidad temporal o de la carne. Uno de los más notables ejemplos es el de santa Mónica, quien después de haber dado el ser a S. Agustín, volvió a darlo a luz espiritualmente por sus lágrimas y oraciones. Así obtuvo Mónica la conversión de su hijo, y fué madre doblemente: madre del cuerpo y madre en el espíritu; y todos aquellos que son deudores a S. Agustín por la doctrina que de él han aprendido, deben estar agradecidos a esta madre que oyó de boca de S. Ambrosio aquellas palabras: "No es posible que se pierda un hijo de tantas lágrimas."

Se comprende por lo dicho que esta virtud de castidad, bien comprendida y cuidadosamente practicada, es un excelente medio para disponer las almas a la gracia de la contemplación, que procede de la fe viva, ilustrada por los dones. Y aquí comienza a realizarse la promesa: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios". El alma verdaderamente pura empieza en cierto modo a ver a Dios, en la oración, uniéndose más íntimamente al santo sacrificio de la misa, en la consagración y en la comunión. Comienza asimismo a contemplar la divina Providencia en los acontecimientos de la vida, porque "todo contribuye al bien de los

que aman al Señor" [1] y perseveran en este amor. Y en fin, si el alma no se separa de este camino, comienza a ver a Dios en las almas de sus semejantes; y empieza poco a poco, a descubrir, a través de un velo opaco y burdo, almas santas y luminosas que son más agradables a Dios que lo que uno hubiera podido imaginar. Para llegar a esa visión de Dios en las almas, preciso es merecerlo y conseguir estar dotado de muy particular penetración, que sólo se obtiene por el desasimiento de sí propio y un amor de Dios más y más puro y ferviente que nos permita descubrir en él a los que le aman, a aquellos de quienes tanto bien podemos recibir, y a quienes a la vez podemos dar por amor de Dios.

(1) Rom., VIII, 28.

CAPÍTULO DUODÉCIMO

LA HUMILDAD DE LOS ADELANTADOS

Puesto que en este lugar vamos hablando de las virtudes morales que tienen particular afinidad con las virtudes teologales y la vida de unión con Dios, queremos tratar de lo que debe ser la humildad en los adelantados o en los aprovechados.

La importancia y la naturaleza de esta virtud cristiana prueba bien a las claras la distancia que separa las virtudes adquiridas, descritas por los filósofos paganos, y las infusas de las cuales nos habla el Evangelio. A proposito de la prudencia hicimos resaltar tal diferencia; pero aun la comprenderemos mejor al hablar de la humildad, y principalmente al considerarla en nuestro modelo, Jesucristo Nuestro Señor.

Por toda la tradición cristiana es considerada esta virtud como *el fundamento de la vida espiritual,* en cuanto da muerte a la soberbia, que, como dice la sagrada Escritura, es el principio y fuente de todo pecado, puesto que nos aleja de Dios. Por eso se ha comparado muchas veces la humildad con el foso que hay que ahondar para levantar un edificio, y que debe ser tanto más profundo cuanto el edificio ha de ser más elevado. Vimos ya en el capítulo VII que las dos columnas principales de ese templo son la fe y la esperanza, y su cúpula la caridad.

Indudablemente, oficio de la humildad es reprimir la soberbia bajo cualquier forma que se presente, incluso la intelectual y espiritual, de las que hemos hablado más arriba (1). Mas el acto propio y principal, el acto más subido de la humildad, no es precisamente la represión actual de los movimientos de orgullo. Cosa manifiesta es, en efecto, que ni

(1) II parte, c. XI.

en nuestro Señor, ni en la SSma. Virgen hubo jamás movimientos de soberbia que debieran reprimir, y no obstante estuvieron ambos eminentemente adornados de esta virtud. ¿En qué consiste, pues, el acto propio de la humildad, primero para con Dios, y luego para con el prójimo?

La humildad para con Dios

El acto propio de la humildad consiste en inclinarse hacia la tierra, que en latín se dice *humus;* de ahí el nombre de esta virtud. Dejando a un lado la metáfora, su acto propio consiste en *inclinarse delante de Dios* y de todo lo que hay de Dios en las criaturas. Mas inclinarse delante del Altísimo equivale a reconocer, no sólo de manera especulativa, sino práctica, nuestra inferioridad, nuestra pequeñez e indigencia, que, aunque fuéramos inocentes, es en nosotros manifiesta; y además, después del pecado, consiste en reconocer nuestra miseria.

Así la humildad se une a la obediencia y a la religión, mas difiere de ellas: la obediencia se fija en la autoridad de Dios y en sus preceptos; la religión, en su excelencia y en el culto que se le debe; la humildad, inclinándonos hacia la tierra, reconoce nuestra pequeñez y pobreza, y glorifica y ensalza la grandeza de Dios. Canta su gloria, como cuando el arcángel S. Miguel dijo en el cielo: "*Quis ut Deus?* ¿Quién como Dios?." Las almas interiores sienten muy grande alegría en anonadarse en cierto modo delante de Dios, y reconocer prácticamente que él solo es grande, y que, en comparación de la suya, todas las grandezas humanas están vacías de verdad, y no son sino mentira.

La humildad así entendida se funda en la verdad, sobre todo en esta verdad: es infinita la distancia que hay entre la criatura y el criador. Cuanto comprende esta distancia de manera más clara y más concreta, el hombre es más humilde. Por muy elevada que esté una criatura, tal abismo es siempre infinito; y cuanto más va uno elevándose, tanto mejor la comprende. Por eso el que está más alto es el más humilde, porque comprende mejor esa verdad. La Virgen María es más humilde que todos los santos, y Nuestro Señor es todavía mucho más humilde que su santísima Madre.

La afinidad de la humildad con las virtudes teologales écha-

se bien de ver si nos fijamos en *su doble fundamento teológico*, que ignoraron los paganos. La humildad está fundada en dos dogmas.

Fúndase primeramente *en el misterio de la creación ex nihilo*, que los filósofos de la antigüedad no conocieron, explícitamente al menos, pero que la razón puede alcanzar; fuimos *creados de la nada:* he aquí el fundamento de la humildad, según la luz de la recta razón (1).

La humildad se funda, en segundo lugar (2), *en el misterio de la gracia y de la necesidad de la gracia actual* para realizar aún el menor acto conducente a la vida eterna. Tal misterio está sobre las fuerzas naturales de la razón, lo conocemos por la fe, y queda expresado en estas palabras del Salvador: "Sin mí nada podéis hacer" en orden a la salvación (Joan., XV, 5).

Dedúcense de ahí cuatro consecuencias con respecto a Dios creador, a su Providencia y a su bondad, que es fuente de la gracia y perdona los pecados.

En primer lugar, con respecto a Dios, *debemos reconocer práctica y concretamente que por nosotros mismos nada somos:* "Mi sustancia es como nada delante de ti, Señor" (Salm. XXXVIII, 6). "¿Qué tenemos que no lo hayamos recibido?" (I Cor., IV, 7).

Fuimos sacados de la nada por un *fiat* soberanamente libre de Dios, por su amor de benevolencia, que nos conserva en la existencia, sin lo cual en cualquier momento seríamos aniquilados.

Además, aunque después de la creación existen multitud de seres, no existe más realidad, ni más perfección, ni más sabiduría, ni más amor; porque antes de la creación existía ya la infinita plenitud de la divina perfección, y en comparación de Dios no somos nada.

Y si de nuestros actos libres, aun de los más perfectos, se separa lo que viene de Dios, en rigor nada quedaría, porque en tal acto no sucede que una parte proceda de Dios y la otra de nosotros, sino que el acto *en su totalidad es de Dios* como de su causa primera, y *todo de nosotros* como de la causa se-

(1) Por ahí se comprende la humildad adquirida.
(2) Trátase aquí precisamente de la humildad infusa.

gunda. Así el fruto de un árbol es todo de Dios como de su causa primera y todo entero del árbol como de su causa segunda.

Cosa que debemos reconocer, y obrar en consecuencia: Sin Dios creador y conservador de todas las cosas, nada somos nosotros.

Asimismo, sin Dios *ordenador supremo*, sin su Providencia que *dirige* todas las cosas, nuestra vida está privada de dirección. De él hemos de recibir, pues, humildemente la orden general de sus preceptos para conseguir la vida eterna, y la dirección particular que el Altísimo ha señalado desde toda la eternidad para cada uno de nosotros. Esta particular dirección nos es dada a conocer por nuestros superiores, que son los intermediarios entre Dios y nosotros, por los consejos a los que tenemos necesidad de recurrir, por los acontecimientos diarios y por las inspiraciones del Espíritu Santo. Por eso en la vida religiosa, según la voluntad divina, unos han de ser como las ramas del árbol, otros como las flores, y otros como las raíces escondidas debajo de la tierra. La utilidad de la raíz es muy grande, ya que ella extrae de la tierra los jugos que han de formar la savia necesaria a la alimentación del árbol. Si se cortaran las raíces, el árbol moriría; mientras que seguiría viviendo aunque le fueran cortadas las ramas y las flores. En un cristiano, en un religioso, la humildad por la que acepta de grado la vida oculta, es muy provechosa, no solamente para sí, sino para los demás. El Salvador, en su vida dolorosa, aceptó con gran humildad el último lugar, al ser pospuesto a Barrabás y el oprobio de la Cruz; y por ese camino llegó a ser la piedra angular en el edificio del reino de Dios: "*La piedra que desecharon los fabricantes, esa misma vino a ser la clave del ángulo. El Señor es el que ha hecho esto, y es una cosa admirable a nuestros ojos.*" (Mat., XXI, 42). S. Pablo escribía a los Efesios, II, 20: "Ya no sois extraños ni advenedizos, sino conciudadanos de los santos y familiares de la casa de Dios: pues estáis edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas. y en Jesucristo, el cual es la principal piedra angular."

Tal es la humildad, sólida y maravillosamente fecunda que, hasta en los lugares más escondidos, canta la gloria de Dios.

Preciso es por consiguiente aceptar con humildad la especial dirección que se ha dignado señalarnos, aunque debiera conducirnos a una profunda inmolación: "Dios es quien mortifica y vivifica; el que conduce a cualquier necesidad y el que nos saca de ella; el que abaja y levanta según su beneplácito" (I Reyes, II, 6). Es éste un pensamiento que constantemente repiten los libros santos.

Además, en esta especial dirección que Dios nos señala, no nos es dado avanzar un paso, ni practicar el menor acto meritorio *sin el auxilio de la gracia actual;* y de ella tenemos muy especial necesidad para perseverar hasta el fin. Con gran humildad la hemos de pedir, pues, todos los días.

Aunque poseyéramos en muy alto grado la gracia santificante y la caridad, como de diez talentos, por ejemplo, aun tendríamos necesidad de la gracia actual para realizar el menor acto meritorio; pero sobre todo para una buena muerte nos es indispensable el elevado don de la perseverancia final, que cada día hemos de pedir en el *Ave María* con humildad y confianza.

La cristiana humildad dice alegremente con S. Pablo, (II Cor., III, 5): "No somos capaces por nosotros mismos para concebir algún buen pensamiento, como de nosotros mismos: sino que nuestra suficiencia viene de Dios". (I Cor., XII, 3): "Nadie puede confesar que Jesús es el Señor, sino por el Espíritu Santo".

En pocas palabras: la humildad ha de reconocer prácticamente la grandeza de Dios creador, ordenador de todas las cosas y autor de la gracia.

Esta humildad, que reconoce nuestra indigencia, hase de encontrar en todos los justos, aun en los más inocentes. Mas, *después de haber pecado*, hemos de reconocer igualmente nuestra miseria: miserias de nuestro corazón lleno de egoísmo y pequeñez, de nuestra inconstante voluntad, de nuestro irregular carácter, voluntarioso y aniñado; miserias de nuestro espíritu, que cae en olvidos imperdonables y en contradicciones que podría y debería evitar; miserias de la soberbia y malas inclinaciones, que nos conducen a no dársenos nada

por la gloria de Dios y la salvación de las almas. Estas miserias son inferiores a la misma nada, porque son un desorden, y, tal vez, reducen a nuestra alma a un estado de abyección verdaderamente deplorable.

El oficio divino nos recuerda con frecuencia, en el *Miserere,* estas grandes verdades: "Ten piedad de mí, Dios mío, según tu gran misericordia, y borra mis pecados. Lávame de mis iniquidades y purifícame de mis faltas... Contra ti solo he pecado; e hice el mal en tu presencia... Purifícame, lávame y quedaré más blanco que la nieve... No mires mis pecados, crea en mí un corazón puro y un espíritu lleno de firmeza... devuélveme el júbilo de tu salud. ¿Quién conoce sus pecados? Perdóname, Señor, los que yo ignoro" (Salm., XVIII, 13).

¡Cuánto dista este rendimiento de la verdadera humildad, del de la pusilanimidad, que nace del respeto humano o de la pereza espiritual! La pusilanimidad se opone a la magnanimidad y rehúsa el trabajo que debería aceptar. La humildad, muy lejos de oponerse a la generosidad del alma, únese a ella; el cristiano de verdad debe aspirar a grandes cosas, dignas de gran alabanza; mas ha de aspirar a ellas humildemente, y, si fuera necesario, mediante muchas humillaciones [1]. Ha de saber decir con frecuencia: "*Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam:* No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu nombre has de dar la gloria" (Salm., CXIII, 1).

El pusilánime se niega a hacer lo que puede y aun lo que debe, y puede pecar mortalmente si deja de cumplir aquello a que está gravemente obligado. Por el contrario, la humildad hace que el hombre se incline delante del Altísimo, quedándose en el lugar que le corresponde. Y no nos rebaja delante de Dios, sino para dejarle obrar en nosotros según su

(1) S. TOMÁS, *II II,* q. 161, a. 1: "Humilitas reprimit appetitum, ne tendat ad magna praeter rationem rectam. Magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam". Item, *Ibid,* a. 2, ad 3, y q. 129, a. 3, ad 4. Se trata de dos virtudes complementarias como las dos partes de una ojiva. Las virtudes, por el hecho de ser conexas, crecen juntas como los cinco dedos de la mano; no es posible poseer una profunda humildad si falta la nobleza de alma o magnanimidad.

beneplácito. Lejos de perder el ánimo, el alma humilde se pone en las manos de Dios, y, si el Señor obra por ella grandes cosas, no se ensoberbece más que el hacha en manos del leñador o el harpa en manos del artista. Sino que dice con la bienaventurada Virgen María: "He aquí la esclava del Señor: hágase en mí según tu palabra."

¿En qué ha de consistir la humildad para con el prójimo?

A este propósito dice S. Tomás, con palabras tan sencillas como profundas: "*Cada cual debe reconocer ser inferior, en lo que tiene de sí mismo, a lo que los demás tienen de Dios*" (1). En efecto, al considerar que por nosotros mismos no somos nada, que sólo es nuestra *la pobreza, la defectibilidad y las deficiencias* de todo género, pronto echaremos de ver que todas esas cosas, que proceden de nosotros mismos, son muy inferiores a cualquier don que los demás tengan recibido de Dios tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia.

El santo Doctor añade en sustancia (2): "El hombre verdaderamente humilde se cree inferior a los demás, no por los actos externos, sino porque teme obrar por soberbia aun en el mismo bien que hace." Por eso el salmista dice: "*Ab occultis meis munda me, Domine.* De mis pecados ocultos límpiame, Señor." Y S. Agustín dejó escrito: "Creed que muchos ocultamente son mejores que vosotros, aunque parezcáis moralmente superiores a ellos" (3).

Hemos de repetirnos también con S. Agustín: "No hay pecado ni crimen cometido por otro hombre, que yo no sea capaz de cometer, por razón de mi fragilidad; y si aun no lo he cometido, es porque Dios, en su misericordia, no lo ha permitido y me ha preservado en el bien" (4). Y a él hemos de dar gloria y decirle con el salmista: "Crea en mí, Señor, un corazón puro y un espíritu recto. Conviérteme y seré con-

(1) "Quilibet homo secundum quod suum est, debet se cuilibet proximo subjicere quantum ad id quod est Dei in ipso". II II, q. 161, a. 3.

(2) *Ibid.*, a. 6, ad 11.

(3) "Existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores". De Virginit., c. LII.

(4) *Confesiones*, l. II, c. VII.

vertido. Ten piedad de mí que tan pobre y miserable soy".

Como dice S. Tomás, I, q. 20, a. 3: "*Puesto que el amor que Dios nos tiene es causa de todo bien, ninguno sería mejor que los demás si no hubiera sido más amado por Dios.*" "¿Qué tienes que no lo hayas recibido?" (I, Cor., IV, 7). Por eso dicen para sí los santos, cuando ven a un criminal camino del último suplicio: "Si este hombre hubiera recibido las gracias que he recibido yo durante tantos años, acaso hubiera sido menos pérfido que yo; y si Dios hubiera permitido en mi vida las faltas que ha permitido en la suya, por ventura estaría yo en el lugar de ese criminal, y él en el mío." Ese pensamiento "qué tienes que no lo hayas recibido", es el verdadero fundamento de la cristiana humildad. Que todo movimiento de soberbia quede disipado ante estas divinas palabras.

La humildad de los santos va haciéndose así cada vez más profunda, porque cada día conocen mejor la propia fragilidad, en contraste con la grandeza y la bondad divinas. Aspiremos a esa misma humildad, pero guardémonos de emplear las fórmulas que ellos emplearon, hasta tanto que no estemos profundamente persuadidos de que son verdaderas; hacer lo contrario sería falsa humildad, que es, comparada con la verdadera, lo que el vidrio común al lado del verdadero diamante.

Esta humildad para con el prójimo, difiere inmensamente del respeto humano y de la pusilanimidad. El respeto humano *(timor mundanus)* es temor de la opinión y la cólera de los malvados; y nos aleja de Dios. La pusilanimidad huye del trabajo y de las grandes empresas que se deberían emprender, e inclina a las banales. La humildad, en cambio, nos inclina noblemente delante de Dios, y delante de lo que en el prójimo pertenece a Dios. El humilde no dobla la rodilla al poderío de los malos; y en esto difiere, dice S. Tomás, del ambicioso, que se humilla más de lo debido por conseguir lo que desea, y se arrastra para llegar al poder.

La humildad no rehuye las cosas grandes, antes fortalece la magnanimidad, haciendo que aspiremos humildemente a empresas de importancia. Ambas virtudes se completan mutuamente.

Las dos resaltan espléndidamente en nuestro Señor, cuando dijo: "*El Hijo del hombre vino, no para ser servido, sino para servir* (he aquí la humildad) *y dar su vida para la redención de muchos* (donde campea la magnanimidad junto con el celo de la gloria de Dios y la salud de las almas)" (Mat., XX, 28). El Salvador no pudo pretender cosas más grandes, ni con mayor humildad: quiso darnos la vida eterna y esto por el camino de las humillaciones de la Pasión y de la Cruz. Del mismo modo se unen en los santos estas dos virtudes, contrarias en apariencia. El humilde Juan Bautista no teme la cólera de Herodes y le increpa: "Cosa prohibida es, oh rey, lo que estás haciendo"; los apóstoles, en su humildad, no temieron la enemiga de los hombres, y fueron magnánimos hasta el martirio. Algo semejante acontece en la vida de los santos, y cuanto fueron más humildes, tanta más fortaleza demostraron y menos temieron las opiniones de los hombres por formidables que fuesen; tal se muestra el humilde S. Vicente de Paul, intrépido ante el orgullo jansenista, que descubrió y denunció a fin de conservar a las almas la gracia de la frecuente comunión.

¿Qué hacer para llegar a la perfección de la humildad, y por ésta a la de la caridad? Importa mucho saber tener gran cuidado con los elogios y los reproches.

En cuanto a lo primero, *nunca te alabes* a ti mismo, porque quedarías muy afeado; un proverbio italiano dice: "*chi si loda, s'imbroda*"; quien se alaba, es que cree que los demás no le alaban bastante. *Tampoco busques nunca los elogios;* te pondrías en ridículo y perderías el mérito de las buenas acciones. Cuando los elogios llegan solos, *no te complazcas en ellos;* perderías así, si no el mérito de tus buenas acciones, al menos la flor del mérito.

Pero hay que remontarse un poco más aún, para conducirse como es debido frente a los reproches. *Hanse de aceptar con resignación cuando son justos*, sobre todo si nos vienen de los superiores que tienen el derecho y el deber de hacerlos; si se tuerce el gesto, piérdese el beneficio y mérito de estas justas amonestaciones. *También conviene a veces recibir con paciencia un reproche que no hemos me-*

recido mayormente o que de ningún modo hayamos merecido. Así S. Tomás, siendo novicio, fué corregido en la lectura del refectorio por una supuesta falta de latín; la corrigió según se le indicaba; luego sus compañeros le decían: "Si habías leído bien, ¿por qué lo has corregido? —Vale más delante de Dios, respondió, una falta de gramática, que otra de obediencia y humildad". Convendría, en fin, pedir a Dios *el amor a los desprecios*, a ejemplo de los santos. Dijo una vez el Señor a S. Juan de la Cruz: "¿Qué recompensa quieres, hijo mío?", y Juan le respondió: "Ser despreciado y sufrir por vos, Señor"; fué escuchado su deseo pocos días más tarde, siendo tratado como religioso indigno y en forma que apenas puede creerse. S. Francisco decía un día a Fray León : "Si, cuando esta tarde lleguemos al convento, ya oscurecido, el portero no quisiera abrirnos, y si, tomándonos por ladrones, nos azotara reciamente y nos dejara toda la noche fuera, al frío y la intemperie, escribe, Fray León, que en eso está la perfecta alegría." Tales alturas escalaron los santos.

S. Anselmo (1) describió admirablemente los grados de la humildad: "1º, comprender que uno es digno de menosprecio por muchos conceptos; 2º, aguantar el serlo; 3º, confesar que somos así; 4º, desear que los demás lo crean; 5º, sufrir con paciencia que lo digan; 6º, conformarse con ser efectivamente tratados como dignos de desprecio; 7º, querer ser tratados de ese modo."

Estos grados superiores son, como dice santa Teresa, "puros dones de Dios y bienes sobrenaturales" (2), y suponen cierta contemplación infusa de la humildad del Salvador crucificado por nosotros, y ardientes deseos de hacernos semejantes a él.

Debemos ciertamente aspirar a tan alta perfección, aunque son muy pocos los que llegan a ella; mas antes de conseguirla, el alma interior ha de encontrar muchas ocasiones de acordarse de estas palabras de Jesús tan sencillas y profundas: "*El Hijo del hombre vino, no para ser servido, sino para servir y dar su vida para la redención de muchos*" (Mat.,

(1) *Lib. de similitudinibus*, c. CI-CIX, citado por S. Tomás, II II, q. 161, a. 6, ad 3.
(2) *Vida*, c. XXXI. *Camino de perfección*, c. XII.

XX, 28). ¡Profundísima humildad, unida con la más excelsa grandeza de alma!

También nosotros debemos seguir, aunque sea a distancia, las huellas del Salvador, y procurar asemejarnos a él. Vamos a dedicar el capítulo siguiente a contemplar la humildad de Jesús, ejemplar divino de la nuestra (1).

(1) S. Francisco de Sales, *Introd. a la vida devota*, III p., cap. IV, V, VI, VII; tratan de la humildad, voluntario reconocimiento de nuestra abyección y nuestra nada. La humildad oculta las demás virtudes y busca pasar desapercibida, no pronunciando apenas palabras de humildad. Si ésta no produce la generosidad, sin duda es falsa humildad. No descuida el buen nombre, pero sufre con alegría los desprecios.

CAPÍTULO DÉCIMOTERCERO

LA HUMILDAD DEL VERBO ENCARNADO Y LO QUE DEBE SER LA NUESTRA

"Hoc enim sentite in vobis, quod et in Christo Jesu... Semetipsum exinanivit, formam servi accipiens".
(PHILIP., II, 5.)

A propósito de la humildad, conviene considerar cómo la practicó nuestro Señor, cuyos ejemplos debemos seguir, y cómo esa humildad iba en él unida a las más elevadas virtudes.

HUMILDAD DE JESÚS Y SU MAGNANIMIDAD

S. Pablo, en la Epístola a los Filipenses, II, 5, queriéndonos exhortar a la humildad, nos habla de la infinita majestad del Salvador para hacernos comprender mejor hasta qué punto se humilló. Ambos extremos se unen admirablemente, y así han de ir también unidos en la perfección cristiana.

En un célebre pasaje enseña S. Pablo la eterna preexistencia de la divina persona de Cristo: "Habéis de tener en vuestros corazones los mismos sentimientos que tuvo Jesucristo en el suyo: El cual teniendo la naturaleza de Dios, no tuvo por usurpación el ser igual a Dios. Y no obstante se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo, hecho semejante a los hombres, y reducido a la condición de hombre. Se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz" (Fil., II, 5-8).

"El cual teniendo la naturaleza de Dios...", es decir: siendo el Unigénito del Padre, verdadero Dios, "esplendor de la gloria y figura de la sustancia del Padre", como se dice en la Epístola a los Hebreos, I, 3, *no tuvo por usurpación — sino por esencia — el ser igual a Dios.*

En cambio, Lucifer, que no era sino una criatura, pretendió ser igual a Dios y no reconocer a nadie superior a sí; y dijo en el devaneo de su soberbia: "Seré semejante al Altísimo" (Isaías, XIV, 14), y al tentarnos nos dice a nosotros: "Seréis tan grandes como Dios" (Gen., III, 5).

Mas Jesús, que es verdadero Dios, se anonadó. Afirma aquí S. Pablo la divinidad de Jesucristo con tanta claridad como S. Juan en el prólogo de su Evangelio: "Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios... El Hijo unigénito existente en el seno del Padre, él mismo es quien le ha hecho conocer" (Joan., I, 1, 18).

* * *

"Se anonadó a sí mismo". ¿De qué manera? No es que perdiera su divina naturaleza; permaneció siendo lo mismo que antes, pero tomó nuestra pobre naturaleza humana. Al bajar del cielo, no lo abandonó; mas comenzó a habitar en la tierra en la más humilde condición. En este sentido se anonadó.

Mientras que la divina naturaleza es la infinita plenitud de todas las perfecciones, la humana está como vacía, bien que aspirando a la plenitud; la inteligencia humana es al principio como una página en blanco, en la cual nada hay escrito. El Unigénito de Dios se anonadó tomando nuestra pobre naturaleza, infinitamente inferior a la divina, y muy por debajo aun de la naturaleza puramente espiritual de los ángeles.

Tomó la forma de esclavo; porque el hombre, criatura de Dios, es siervo del Altísimo. El Unigénito del Padre tomó, pues, en su persona divina la naturaleza del servidor, la condición de esclavo, de modo que a la vez fuera Hijo de Dios e hijo del hombre; el Hijo unigénito engendrado desde toda la eternidad, y el niño de la gruta de Belén y el hombre de dolores puesto en la cruz.

"Hízose semejante a los hombres, y por tal fué reconocido por todos los que de sus manos procedieron". Quiso ser semejante a sus hermanos en todas las cosas, menos el pecado; quiso nacer pobre, tener hambre y sed, como un hombre de humilde condición, y sufrió fatigas hasta quedar agotado, como cualquiera de nosotros y aun más.

Añade S. Pablo, penetrando más profundamente en este

misterio: *"Humillóse, haciéndose obediente hasta la muerte"*. El Hombre-Dios se humilló. El Eclesiástico, III, 20, dejó escrito: "Cuanto eres más grande, más humilde has de ser en todas las cosas, y hallarás gracia delante de Dios; porque su poder es grande y ensalzado por todos los humildes". Por eso Jesús nos dijo: "Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón" (Mat., XI, 29).

La señal de la humildad es la obediencia, mientras que la soberbia nos inclina a hacer la propia voluntad y a buscar aquello que nos ensalza, y a no querer dejarnos dirigir por los demás, sino a dirigirlos a ellos. La obediencia es lo contrario de la soberbia. Mas el Unigénito del Padre, venido del cielo para salvarnos y sanarnos de la soberbia, hízose obediente hasta la muerte en la cruz.

La obediencia hace meritorios nuestros actos y sufrimientos, de tal modo que, de inútiles que estos últimos pudieran parecer pueden llegar a ser muy fecundos. Una de las maravillas realizadas por nuestro Señor es haber hecho que fuera provechosa la cosa más inútil, como es el dolor. Él lo ha glorificado mediante la obediencia y el amor. La obediencia es grande y heroica cuando por cumplirla está uno dispuesto a la muerte e ignominia. Ahora bien, la muerte del Verbo encarnado fué la más ignominiosa. Estaba ya anunciada en el libro de la Sabiduría, II, 20, donde trae las palabras de los impíos contra el sabio por excelencia: *"Condenémosle a la más ignominiosa de las muertes"*. La muerte de la cruz era precisamente considerada por romanos y judíos como un suplicio infamante y horrible, reservado a los esclavos. Léese en el Deuteronomio, XXI, 23: "Maldito es de Dios el que pende de una cruz". Y S. Pablo escribe a los Gálatas, III, 13: "Cristo nos redimió de la maldición de la ley, habiendose hecho por nosotros objeto de maldición; pues está escrito: Maldito todo aquel que es colgado de un madero". Este abatimiento fué necesario antes de que Cristo se revistiera de su gloria de Redentor.

Asimismo en la Epístola a los Hebreos, XI, 26, XIII, 13, habla S. Pablo de la *"ignominia de Cristo Crucificado... que es riqueza mayor que todos los tesoros"*. Y añade en la misma carta, XII, 2: "Jesús, autor y consumador de la fe... sufrió la cruz, sin hacer caso de la ignominia, y está sentado a la diestra del trono de Dios".

Por ahí se echa de ver por qué la Cruz del Salvador fué "escándalo" para los judíos (I Cor., I, 23). Pues debieron creer que el madero de maldición se convertiría en instrumento de salud, y que aquel que estaba en él clavado, lejos de ser maldito de Dios había de ser la fuente de todas las gracias, y objeto de adoración y amor [1].

Todo esto estaba ya contenido en el misterio de la natividad del Señor, que bajó del cielo para salvarnos. Jesús niño veía ya con claridad todas estas cosas dolorosas y gloriosas. Como se dice en la Epístola a los Hebreos, X, 5: "El Hijo de Dios al entrar en el mundo dice a su Padre: Tú no has querido sacrificio, ni ofrenda: mas a mí me has apropiado un cuerpo... Entonces dije: Heme aquí que vengo..., para cumplir, oh Dios, tu voluntad". ¡Que nunca apartemos los ojos de este heroico ejemplo de humilde obediencia!

La liturgia de Navidad nos lo recuerda constantemente, oponiendo la humildad a la majestad del salvador:

Memento, salutis auctor,	Autor de nuestra salud:
Quod nostri quondam corporis	No olvides, Señor, que un día
Ex illibata Virgine	Tomaste cuerpo mortal
Nascendo formam sumpseris.	De una virgen sin mancilla.

Y en el Oficio de Navidad leemos estas palabras de S. León: "Las dos naturalezas, la divina y la humana, sin perder sus propiedades, se unieron en una sola persona; la humildad se apoya en la majestad, la debilidad en el poder, la mortalidad en la eternidad. Si el Salvador no fuera verdadero Dios, no nos hubiera traído la medicina; si no fuera hombre, no nos serviría de ejemplo".

Todo nos habla de humildad en el nacimiento de Jesús. Leemos en S. Lucas, II, 7: "Dió a luz María a su primogénito, lo envolvió en pañales y lo reclinó en un pesebre, porque no había lugar para ellos en el hospicio." No hay lugar para el Verbo de Dios hecho carne; tengámoslo muy presente cuando tampoco lo haya para nosotros. Sus primeros adoradores fueron unos pobres pastores "que pernoctaban en el campo guardando su ganado".

Mas una multitud de ángeles bajó del cielo cantando: "Glo-

[1] Cf. P. J. M. Vosté, O. P., *Studia Joannea*, p. 323.

ria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad" (Luc., II, 14).

Los dos extremos se unen: "El Verbo se hizo carne". Júntanse la suprema riqueza con la pobreza más extrema, para traer a los hombres la redención y la paz. No es posible concebir unión más íntima de la humildad más profunda con la más alta dignidad. Los dos extremos infinitamente separados quedan unidos; Dios solo podía hacerlo. Es esta una acción sublime y de extrema elevación en el orden de belleza espiritual. Y es lo que constituye precisamente la grandeza de la fisonomía de Cristo: aspirar siempre a cosas grandes, dignas de mucho honor, mas aspirar a ellas humildemente, con absoluta sumisión a la voluntad de su Padre y aceptando de antemano todas las humillaciones de la Pasión y de la Cruz. Que es la más estrecha unión de la humildad más perfecta con la más excelsa magnanimidad.

De cómo han de ir juntas la humildad y la dignidad cristiana

¿Cómo conciliar en nuestra vida estos dos extremos: una humildad que siempre debe ir en aumento y el deseo ardiente de perfección y unión con Dios? Por un lado nos manda el Señor abajarnos y humillarnos, y por otra parte leemos en el Evangelio: "Sed perfectos como es perfecto el Padre Celestial."

¿Cómo conciliar este abatimiento, que se nos impone, con el deseo ardiente de ir progresando siempre? Hay almas que temen faltar a la humildad al aspirar a una unión con Dios de la que se creen indignas. Hasta llegaron a decir los jansenistas que por humildad se debía comulgar muy pocas veces. Tal dificultad existe, es cierto, para las almas que dieron de mano a la superior simplicidad que procede de la gracia; y aun es posible que en ella tropiecen todas, en general, cuando se trata de distinguir la verdadera de la falsa humildad. Tropezamos con ella particularmente al defender nuestros puntos de vista contra el parecer ajeno. Puede muy bien suceder que al principio de una discusión hablemos únicamente por amor a la verdad; pero si en ella llevamos las de perder, acaécenos no pocas veces, responder con impaciencia y muchos pujos de soberbia del amor propio ofendido.

Las almas sencillas encuentran la solución de este problema viviendo según lo que dice la Escritura acerca de ambos extremos: "Si no os volvéis y hacéis semejantes a los niños en la sencillez e inocencia, no entraréis en el reino de los cielos" (Mat., XVIII, 3). "Humillaos, pues, bajo la mano poderosa de Dios, para que os exalte al tiempo de su visita; descargando en su amoroso seno todas vuestras solicitudes, pues él tiene cuidado de vosotros" (I Petri, V, 6). "Humillaos delante del Señor, y él os levantará" (Jac., IV, 10). "El Señor mortifica y vivifica; reduce a todo extremo y libra de él; da la pobreza y la riqueza; humilla y levanta" (I Reyes, II, 6).

La armonización de la más profunda humildad con una magnanimidad totalmente sobrenatural es particularmente misteriosa en los santos, que, en este aspecto, son una reproducción de la vida del Salvador, aun quedando, claro está, muy lejos de él. Conviene que en este punto nos detengamos un momento, para aprovecharnos de tan gran lección.

Los santos, por una parte, confiesan ser los últimos de los hombres, por su poca fidelidad a la gracia; y, por otra, están adornados de sobrehumana dignidad.

S. Pablo, por ejemplo, dice de sí mismo: "Jesús, después de su resurreción se apareció a Pedro, y luego a los Doce. Más tarde lo hizo delante de quinientos hermanos.... Y a mí, como abortivo, se me apareció después de todos. Porque yo soy de los Apóstoles el mínimo, que ni merezco ser llamado apóstol, pues que perseguí a la Iglesia de Dios" (I Cor., XV, 8). Habla también de las enfermedades que le humillan, y le obligan a llamar a Dios en su ayuda (II Cor., XII, 7).

Por otra parte, el mismo S. Pablo, al verse obligado a defender su ministerio contra los falsos apóstoles, escribe: "¿Son hebreos? Yo también lo soy. ¿Son ministros de Cristo? Aunque me expongo a pasar por imprudente, diré que yo lo soy más que ellos; pues me he visto en muchísimos más trabajos, más en cárceles, en azotes sin medida..., tres veces fuí azotado con varas, una vez apedreado, en riesgos de muerte frecuentemente...". Enumera sus trabajos y actividades, y hasta habla de las visiones y revelaciones que ha recibido de Dios (II Cor., XI, 22).

Mas al fin retornando a una muy profunda humildad, escribe (II Cor., XII, 7): "Y para que la grandeza de las revelaciones no me desvanezca, se me ha dado el aguijón de mi carne, un ángel de Satanás, para que me abofetee. Sobre lo cual por tres veces pedí al Señor que le apartase de mí: Y respondióme: *Bástete mi gracia; porque el poder mío brilla y consigue su fin por medio de la flaqueza.* Así que con gusto me alegraré en mis flaquezas, para que haga morada en mí el poder de Cristo".

S. Tomás, en su *Comentario* sobre este capítulo de la II Epístola a los Corintios, escribe: "Así como la caridad es la raíz de las virtudes, del mismo modo la soberbia es el principio de todo pecado (Eccli., X, 15). Es el deseo desordenado de la propia excelencia, que en tal caso se busca sin subordinarla a Dios. Así se aleja uno de él, y de ahí dimanan todos los pecados; por eso resiste Dios a los soberbios. (Jac., IV, 6). Mas como en los buenos se encuentran ciertos bienes de los que podrían enorgullecerse, permite Dios a veces que sus elegidos sean probados por alguna enfermedad, que cometan algunas faltas, y aun tal vez un pecado mortal que les impida ensoberbecerse, les humille, y les haga reconocer que por su propio esfuerzo no les sería dado el perseverar. S. Pablo más que ninguno podría haberse llenado de orgullo por muchos motivos: Fué instrumento de elección para llevar la luz a los gentiles (Act. IX, 15); había sido arrebatado hasta el tercer cielo y escuchado allí palabras inefables que no le era dado revelar (II Cor., XII, 4); había sufrido mucho por Jesucristo: fué encarcelado varias veces y azotado; había permanecido virgen, "habiendo recibido del Señor la gracia de permanecerle fiel" (I Cor., VII, 25); había trabajado más que todos, como lo dice el mismo (I Cor., XV, 10); y en particular poseía de las cosas divinas tan alto conocimiento, que muy bien pudiera serle motivo de orgullo. Por eso dióle el Señor remedio contra la soberbia, que fué el aguijón de la carne, una enfermedad humillante, que crucificaba su cuerpo para curar su alma. Según sus palabras, un ángel de Satanás que lo abofeteaba. ¡Cuánto debería temblar el pecador al ver que el gran Apóstol no está seguro de sí mismo! Tres veces suplicó ardientemente al Señor que le librase de este aguijón; tres veces, es decir muchas veces y con grandes súplicas. Y oyó esta respuesta: *Mi gracia te bas-*

ta; ella te preservará del pecado. La divina fortaleza se echa de ver en la debilidad, que es ocasión de ejercitar las virtudes de humildad, paciencia y abnegación. El hombre que conoce su pequeñez es más solícito en la resistencia, y de la lucha sale no poco fortalecido. De buen grado me gloriaré en mis enfermedades, dice, S. Pablo, ya que por ellas soy más humilde, y me veo en la precisión de combatir para que la fortaleza de Cristo resida en mí y produzca abundantes frutos de gracia" (1).

Algo parecido acaeció a S. Pedro, humillado por haber renegado del Señor durante la Pasión; quedó libre de toda presunción y puso su confianza, no en sí mismo, sino en Dios.

El principio de conciliación de la humildad y de la cristiana magnanimidad está expresado en estas palabras de S. Pablo (II Cor., IV, 7): "Mas este tesoro lo llevamos en vasos de barro, para que se reconozca que la grandeza del poder es de Dios y no nuestra."

Una de las más hermosas fórmulas de conciliación de la humildad y de la magnanimidad es ésta, que sacamos de las obras de S. Tomás: "Debe el siervo considerarse siempre como un principiante y aspirar sin cesar a una vida más santa y perfecta, sin detenerse nunca" (2).

En los grandes santos van siempre a la par la humildad y la magnanimidad; en medio de las pruebas y las humillaciones, nunca dejan sus almas de aspirar a grandes empresas.

Mas entre ellos y el Salvador la diferencia es inmensa; Cristo, en su humildad, está sin pecado y libre del menor desfallecimiento; humildísimo en su absoluta impecabilidad y soberana dignidad.

En la bienaventurada Virgen María, sucede algo parecido, a pesar de la diferencia entre ambos; fué preservada de todo pecado, y en el *Magnificat* aparece a nuestros ojos muy humilde y excelsa al mismo tiempo: "Mi alma glorifica al

(1) S. Tomás, *In Epist. II ad Cor.*, XII, 7.
(2) S. Tom., *Com. in Epist. ad Hebr.*, VI, lect. 1: "Quantum ad aestimationem, semper debet homo esse sicut incedens et tendens ad majora", Philip., III, 12, 13.

Señor... Puso sus ojos en la pequeñez de su sierva... Desde hoy todas las naciones me llamarán bienaventurada, porque obró en mí grandes cosas el Todopoderoso... Derribó de su trono a los soberbios y a los humildes los ha ensalzado."

Cosa semejante sucede también, para consuelo nuestro, en la vida de la Iglesia, esposa de Cristo. A lo largo de toda su historia se va verificando aquella palabra: "El que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado". Díjolas Jesús hablando de los invitados que ocupan el primer lugar, y más tarde en la parábola del fariseo y el publicano (Luc., XIV, 11; XVIII, 14).

En las persecuciones aparece la Iglesia siempre vencida, y sin embargo de todas sale victoriosa; en su humildad aspira a muy subidas cosas, como son la gloria de Dios y la salvación de las almas.

Algo parecido debe acontecer en cada cristiano, y especialmente en cada religioso; ha de ser éste verdaderamente humilde como la raíz escondida debajo de la tierra, y aspirar a la vez, a esas grandes cosas que se llaman fe viva, firme esperanza, ardiente caridad y unión con Dios cada vez más íntima, pura y radiante. Así se concilian ambos extremos, como la raíz del árbol, figura de la humildad, y las ramas que miran al cielo, y son símbolo de la caridad; todas las virtudes están en íntima conexión y crecen juntas, como la raíz se adentra más y más en la tierra al mismo tiempo que la rama va hacia arriba en busca de la luz.

Así en el cuerpo místico de nuestro Señor se han de realizar las palabras que S. León dice del mismo Salvador: "La humildad está sostenida por la majestad, la debilidad por la fuerza y lo que es mortal por lo eterno" (1).

Poco a poco, en el cuerpo místico de Cristo, "aquello que hay de mortal es absorbido por la vida" (II Cor., IV, 4). "Es preciso que este cuerpo corruptible se vista de inmortalidad" (I Cor., XV, 53), para que sea realidad el misterio de la Redención; para que el Verbo encarnado nos aplique el fruto de sus méritos y sea de hecho y plenamente Autor de la salvación.

(1) "Suscipitur a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas."

¡Cuánta grandeza se encierra en este título: *Salutis auctor!* Y qué bien se une con estas palabras: "Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis descanso en vuestras almas". Dígnese el Salvador concedernos la gracia de hacernos semejantes a él; pues careceremos de verdadera humildad mientras él no nos la otorgue. Pidámosela sinceramente y corramos por el camino que conduce a ella.

APÉNDICE

GLORIA CRUCIS

"Cristo se humilló hasta la muerte en la cruz; por eso Dios lo ha ensalzado y le ha dado un nombre sobre todo nombre."

(PHILIP. II, 8.)

Reproducimos aquí un manuscrito que ha llegado a nuestras manos, añadiéndole algunas notas explicativas. Se trata de una elevación sobre la gloria de Cristo en cuanto se relaciona con la profundidad de sus humillaciones y sufrimientos.

"*Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*: Dios amó al mundo hasta darle su Unigénito" (Joan., III, 16). En el gran misterio de la Encarnación, misterio de amor inefable, hay algo impenetrable a la razón humana, hay un secreto que sólo Dios revela: el porqué de los inmensos dolores de la Pasión redentora.

Si, en presencia del Crucificado, cualquier alma cristiana puede exclamar: "*¡Jesus crucifixus, pignus amoris Patris mei!* ¡Jesús crucificado, prenda del amor de mi Padre!", ninguna es capaz de dar la razón que motivó el decreto de la Pasión y muerte del Hijo de Dios; este decreto es el secreto del amor divino (1).

Los excesos de humildad, las indecibles ignominias a que el Verbo encarnado se sometió por obedecer a su Padre y por amor de los hombres, hermanos suyos, ese océano de sufrimientos, todo eso se adora, pero no se le encuentra explicación... hasta el día que el Señor se digne descorrer el velo que nos oculta tal misterio.

(1) No se trata aquí del motivo de la Encarnación, sino del motivo de los terribles sufrimientos de la Pasión redentora, siendo así que el menor acto de amor del Salvador hubiera sido suficiente para salvarnos.

No obstante, el alma, esclarecida acerca de ese decreto, contempla extasiada las inefables armonías de esa obra maestra: la gloria de la Cruz redentora.

Las palabras de la sagrada Escritura: "*Gloriam meam alteri non dabo*: A nadie cederé mi gloria" (Isaías, XLII, 8, XLVIII, 11), resumen todo lo que se oculta en este secreto de la Pasión y muerte de Jesucristo, y contienen al mismo tiempo la maravillosa armonía de todas las obras divinas.

Ciertamente, desde toda la eternidad había dispuesto Dios la Encarnación del Verbo, Hijo suyo, como redentor del mundo y cabeza de la humanidad rescatada. Mas en Nuestro Señor Jesucristo la gracia (habitual) tiene por fin principal la más elevada unión que Dios pudo conceder a una naturaleza creada, es decir, la unión hipostática, mediante la cual el Hijo de María, que ya en el seno materno gozaba de la visión beatífica, podía decir: "*El Padre y yo somos uno.*" Esta gracia le fué otorgada a Nuestro Señor en razón del fin que le hizo bajar a la tierra, que no es otro sino la satisfacción que, como cabeza de su cuerpo místico, debía ofrecer al Dios tres veces santo.

No obstante, por la infinita dignidad de la Persona del Verbo, *una sola gota de la sangre de Nuestro Señor hubiera sido suficiente para rescatar mil mundos.* Por consiguiente, no es en la necesidad de rescatar a la humanidad pecadora donde hemos de buscar *el motivo de los excesos de la Pasión y muerte del Señor.*

Busquémosle más bien en los esplendores de la gloria de la Encarnación (o de la manifestación de la bondad irradiante del Salvador), porque ahí la encontraremos. La gloria esencial de Dios, la gloria incomunicable y propia de la adorable Trinidad pasó a ser, en el misterio de la Encarnación, la porción magnífica de la santa humanidad de Jesús. Así lo dice S. Juan en el prólogo de su Evangelio: "*Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros; y nosotros hemos visto su gloria, la gloria del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad*" (Joan., I, 14).

Los excesos de dolor y humillaciones de la Pasión y muerte de Nuestro Señor fueron la compensación exigida por la divina sabiduría, que todo lo ordena con peso y medida, en

cambio de la gloria inefable que eternamente gozaría el Hombre-Dios (1).

"Gloriam meam alteri non dabo", había dicho Yahvé por su profeta, y tales palabras no fueron desmentidas ni aun en favor del Verbo encarnado, ya que nuestro Señor Jesucristo, por su Pasión y muerte, no solamente libró del dominio de Satán al mundo entero, sino que conquistó para su santa humanidad el derecho de ser entronizado en los eternos tabernáculos a la derecha del Padre. A esta necesidad de conquistar tal derecho (2) hizo alusión el Señor la tarde de la resurrección, al decir a los discípulos de Emaús: *"¡Oh necios y tardos de corazón para creer todo lo que anunciaron ya los profetas! Pues qué, ¿por ventura no era conveniente que el Cristo padeciese todas estas cosas, y entrase así en su gloria?"* (Luc., XXIV, 25-26). En efecto, indecible y admirable es la gloria de nuestro Señor Jesucristo, ya que es la gloria del Unigénito del Padre, y excede, como tal, la capacidad del humano entendimiento y aun del angélico; sólo Dios es capaz de comprenderla plenamente, pues que Él solo se conoce en la medida que puede ser conocido.

Bien que esta gloria del Unigénito sea indecible, un texto del Evangelio nos da alguna luz a este propósito. Es éste: *"Del seno de aquel que cree en mí manarán, como dice la Escritura, ríos de agua viva"* (Joan., VII, 38), decía Jesús en voz alta en la fiesta de los tabernáculos. Y el Evangelista S. Juan añade: *"Esto lo dijo por el Espíritu Santo que habían de recibir los que creyesen en él."* Dar a las almas el Espíritu Santo, he aquí la gloria de Cristo resucitado, gloria única e inefable. El Escritor sagrado continúa diciendo: *"Aun no se había comunicado el Espíritu Santo, porque Jesús todavía no estaba en su gloria."* (Ibid.)

El divino Espíritu será dado en Pentecostés cuando, por las humillaciones de la Pasión y de la muerte, Jesús entrará en su gloria, porque *"el que se humilla será ensalzado"* (Luc., XVIII, 14).

(1) No quiere esto significar que Jesús por su dolorosa Pasión mereciera la Encarnación; el principio del mérito no puede ser merecido. Quiere decir que Jesús mereció *la exaltación de su nombre*, como lo afirma toda la tradición.

(2) Lo que poseía ya por derecho de nacimiento, lo posee también por derecho de conquista.

Mas, ¿quién se humilló jamás como el Pontífice de la Nueva Alianza, Jesucristo nuestro Señor? Así, en justicia, nadie ha sido ni será exaltado como él: "*Cristo Jesús se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios le ensalzó y le dió nombre superior a todo nombre, a fin de que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en los infiernos; y toda lengua confiese que el Señor Jesucristo está en la gloria de Dios Padre*" (Filip., II, 8).

O gloria crucis (1).

Estas páginas dan vivísima luz sobre las humillaciones del Salvador, la noche oscura de la Pasión, y sobre la que deben atravesar los santos. Por ellas se comprende mejor lo que escribió S. Juan de la Cruz a este propósito, y los sufrimientos reparadores que han debido padecer los grandes siervos de Dios, como S. Pablo de la Cruz. Se sabe de él que, después que a los treinta y un años fué elevado a la unión transformante pasó, otros cuarenta y cinco, continuos sufrimientos interiores por la salvación de los pecadores. Hízose muy semejante a Jesús crucificado; la intensidad, la duración y continuidad de tales sufrimientos fueron proporcionados al eterno galardón de gloria "*aeternum gloriae pondus*", según expresión de S. Pablo, que debía recibir en el cielo.

Compréndese así la elevación de las virtudes infusas, y cuál ha de ser en los aprovechados y perfectos el adelantamiento en la humildad: "*El que se levanta será humillado, y quien se humilla será ensalzado*" (Luc., XVIII, 14).

(1) S. Tomás dice cosa parecida (III, q. 46, a. 1): "Cristo, por la humildad de su Pasión, hízose acreedor a la gloria de su exaltación". *Ibid.*, a. 3: En su dolorosa Pasión, nos manifiesta Jesús el exceso de su amor hasta la locura de la cruz; están así los hombres mucho más ilustrados acerca de la gravedad del pecado y el valor de la gracia, germen de vida eterna y participación en la vida íntima de Dios.

CAPÍTULO DÉCIMOCUARTO

EL ESPÍRITU DE POBREZA

Beati pauperes spiritu.

Habiendo tratado ya de la humildad y de la mansedumbre, vamos a considerar las virtudes que corresponden a los consejos evangélicos. Como ya hemos hablado de la virginidad, a propósito de la castidad, réstanos decir de qué modo la pobreza y la obediencia concurren a la perfección cristiana.

Para conseguir ésta, hanse de practicar los tres consejos, es decir, que, en el uso de los bienes legítimos, es muy conveniente contentarse con algo menos de lo permitido, para estar así seguros de evitar lo que tenemos prohibido. La práctica efectiva de estos tres consejos, como ya lo hemos visto (1), es un camino que conduce *con mayor facilidad, rapidez y seguridad* a la perfección; por eso es ésta más común en la vida religiosa que en el estado de matrimonio. Sin embargo, la perfección cristiana no consiste esencialmente en la práctica de estos consejos, sino en la caridad (2); mas para alcanzarla, es preciso poseer, al menor, *el espíritu de los consejos*, que es espíritu de desasimiento. Que es lo que escribe S. Pablo: "*El tiempo es corto; y así lo que importa es que los que tienen mujer, vivan como si no la tuvieran...,* *y los que hacen compras, como si nada poseyesen, y los que gozan del mundo, como si no gozasen de él, porque la escena de este mundo pasa en un momento*" (I Cor., VII, 29).

Vamos a hablar en primer lugar del espíritu de pobreza, que el Señor recomienda a todos cuando dice: "Bienaventurados los pobres de espíritu".

(1) I parte, c. XIII.
(2) II II, q. 184, a. 3.

Excelencias de la pobreza voluntaria

El sentido de esta bienaventuranza evangélica es el siguiente: bienaventurados los que no tienen puesto el corazón en las riquezas, en el fausto, la soberbia y la avidez insaciable, sino en la pobreza y en la humildad. Dice Jesús que "el reino de los cielos les pertenece", no sólo después de la muerte, sino, en cierto sentido, ya desde ahora.

Esta voluntaria pobreza puede ser practicada, ya en medio de la abundancia de los bienes terrenos, cuando a ellos no está atado el corazón, o bien en la desnudez y privaciones, si se las sobrelleva por amor de Dios.

La excelencia de la pobreza voluntaria pueden echarla de ver aun aquellos que no tienen fe, en presencia de los desórdenes que nacen de la avaricia, de la concupiscencia de los ojos, del ansia de riquezas, de los excesos del capitalismo y del desamparo de los pobres que se mueren de hambre.

Preciso es desprenderse de los bienes terrenos para comprender bien esta verdad tantas veces repetida por S. Agustín y S. Tomás: "*A diferencia de los espirituales, los bienes materiales dividen a los hombres, por no poder íntegra y simultáneamente pertenecer a dos*" (1). No es posible que a la vez y en su totalidad pertenezca a dos la misma casa, el mismo campo o idéntico territorio; de ahí las divisiones, querellas, procesos y guerras. Los bienes espirituales, en cambio, como la verdad, la virtud, y aun el mismo Dios, pueden pertenecer a muchos a la vez.

Por eso, mientras que el ansia desenfrenada de los mismos bienes divide profundamente a los hombres, los bienes espirituales los unen; y tanto más cuanto con más ardor nos entregamos a la posesión de tales bienes. A Dios lo poseemos en la medida que lo damos a los otros; si damos el dinero, sin él nos quedamos; si, en cambio, damos a Dios a las almas, en vez de perderlo lo poseemos más íntimamente. Mas si rehusáramos darlo a quien lo exige de nosotros, entonces lo perderíamos.

Por ahí se comprende que para combatir la concupiscencia

(1) "Bona spiritualia possunt simul a pluribus (integraliter) possideri, non autem bona corporalia", dice S. Tomás, III, q. 23, a. 1, ad 3; I II, q. 28, a. 4, ad 2.

de los ojos, el ansia de riquezas, la avaricia y el olvido de los pobres, el Señor nos haya aconsejado la pobreza voluntaria y el desasimiento de los bienes terrenos.

El espíritu de desasimiento es también necesario al cristiano para comprender bien el sentido del derecho de propiedad individual, en lugar de abusar de ese derecho. Échase en olvido con frecuencia en qué consiste, mas las almas interiores han de conocerlo a fondo. Como enseña S. Tomás, consiste en *el derecho de adquirir y administrar los bienes materiales;* mas en lo que concierne *a su uso*, hanse *de dar con mano larga a los necesitados* (1).

S. Pablo ha dicho, en efecto (I Tim., VI, 17): "A los ricos de este mundo mándales que no sean altivos, ni pongan su confianza en las riquezas caducas, sino en Dios vivo que nos provee de todo abundantemente para nuestro uso. *Exhórtales a obrar bien, a enriquecerse de buenas obras, a repartir liberalmente, a comunicar sus bienes*, atesorando así un buen fondo para lo venidero, que les permita alcanzar la vida verdadera."

Tal es el espíritu de desasimiento, que debe recordar a todos lo que en otro lugar dice S. Tomás: si un pobre que se encuentra en extrema necesidad pide un pedazo de pan, y se lo niegan, al apoderarse de él, no comete un robo, porque tiene derecho a no morirse de hambre; la vida de un hombre vale evidentemente más que ese pedazo de pan que no tenemos derecho a guardar cuando uno de nuestros hermanos tiene necesidad de él.

Es un precepto el dar limosna de lo superfluo para socorrer a quien se encuentre en grave necesidad (2). Y lo dicho del pedazo de pan, debe decirse del vestido y del abrigo necesario. Preciso es volver al espíritu de la pobreza evangélica para combatir, en estos tiempos, los abusos del capitalismo que exasperan al obrero sin trabajo, imposibilitado de dar de comer a su familia. Dice la sagrada Escritura (Salm., V,

(1) II II, q. 66, a. 2: "Circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est *potestas procurandi et dispensandi* et quantum ad hoc licitum est, quod homo propria possideat. Aliud vero... est *usus ipsarum*. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum" (I Tim., VI, 18); cf. I II, q. 105, a. 2, c.

(2) II II, q. 32, a. 5.

2): "*Dum superbit impius, incenditur pauper*: mientras que el impío se ensoberbece, se consume de irritación el pobre". En vez de ser un acaparador, debe el rico ser el *administrador de los bienes que Dios le ha dado,* de tal forma que los pobres se aprovechen de ellos en sus necesidades. Así se viviría, no en el reinado de las concupiscencias y de la envidia, sino en el pacífico reinado de Dios (1).

Cosa urgente es hoy recordar estas verdades elementales, aun al tratar de la vida interior, porque las graves perturbaciones y peligros de la sociedad moderna obligan a considerarlas desde un plano superior, y ponerlas en práctica con gran espíritu de fe y desasimiento. Ahí está el remedio contra las desviaciones extremas tan opuestas entre sí: los abusos del capitalismo y los excesos del comunismo, desórdenes ambos que provienen de un concepto materialista de la vida humana y del olvido del Evangelio (2).

La importancia de la pobreza voluntaria se echa de ver claramente en esos desórdenes, que revisten inquietante gravedad.

La importancia de la pobreza y el valor del espíritu de desasimiento se ven más palpables todavía cuando se considera cuáles son los bienes que más ardientemente debemos desear. Nuestro Señor nos lo enseñó y las almas interiores deben escucharlo con gran atención: "No os acongojéis por el cuidado de hallar qué comer para sustentar vuestra vida, o de dónde sacaréis vestidos para cubrir vuestro cuerpo. Qué, ¿no vale la vida más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo, que no siembran, ni siegan... y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿Pues no valéis vosotros mucho más que ellas?... *Buscad*

(1) S. S. Pío XI escribe en una de sus encíclicas que el Señor distribuye con santa indiferencia los bienes temporales a los buenos y a los malos. No tienen, en efecto, valor por sí mismos, sino por el uso que se hace de ellos.

(2) Los santos dijeron a menudo que el amor es un acto por el cual la codicia evita lo superfluo para que los demás tengan lo necesario. La Encarnación del Verbo es el ejemplo más excelso de compasion.

Estos pensamientos se repiten con frecuencia en la *Imitación de la vida pobre de Nuestro Señor,* atribuída a Tauler, y en los sermones de este autor.

primero el reino de Dios y su justicia, y todas las demás cosas se os darán por añadiuría. No andéis, pues, acongojados por el día de mañana; que el día de mañana harto cuidado traerá por sí; bástale ya a cada día su propio afán" (Mat., VI, 25-34).

Este espíritu de desasimiento conduce así a desear más ardientemente los bienes del cielo, y a implorar *el auxilio de Dios para* llegar al término del viaje. Pobreza voluntaria y confianza en Dios son cosas inseparables; cuanto uno se desprende más de los bienes de la tierra, mayor es su anhelo por los del cielo; cuanto menos se busca apoyo en el socorro humano, mayor es la confianza en Dios. Es ésta como el alma de la santa pobreza. Todo cristiano debe estar imbuído del espíritu de este consejo.

Si se trata de la práctica efectiva de la pobreza voluntaria, traigamos a la memoria la respuesta que dió nuestro Señor al joven rico que deseaba conocer el camino que con mayor seguridad conduce a la perfección. Jesús le respondió (Marc., X, 21): "*Anda y vende todo lo que posees, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; ven después y sígueme.* Mas el joven, lleno de congoja por estas palabras, alejóse lleno de tristeza; porque era dueño de grandes riquezas." Y prefirió quedarse con ellas, antes que seguir a Nuestro Señor; antes que hacerse "pescador de hombres", como los apóstoles.

La práctica efectiva de la pobreza voluntaria es de consejo, y no obligatoria; mas para ser perfecta, debe el cristiano poseer al menos el espíritu de este consejo, espíritu de desasimiento en medio de las riquezas, en el caso de continuar con ellas.

S. Francisco de Sales (1) desarrolla esta doctrina y dice que la pobreza voluntaria es un gran bien, aunque muy poco conocido; que es el principio de la felicidad; que es preciso observarla, tanto si se poseen riquezas, como en la pobreza real, cuando todo se ha perdido. "Si amáis a los pobres, id con frecuencia a hacerles compañía; alegraos de verlos en nuestra casa y visitadles en la suya; conversad con ellos de buen grado, ni os descontente que se os acerquen... ¿Que-

(1) *Introducción a la vida devota*, III p., c. XIV, XV, XVI. c. XV.

réis hacer todavía algo más? Haceos servidores de los pobres, id a servirles cuando estén enfermos y hacedlo a vuestra costa. Este servicio es más brillante que un reino... S. Luis servía muchas veces a la mesa a los pobres a quienes daba de comer, y hacía que tres se sentasen a la suya casi todos los días; con frecuencia comía los restos de su potaje con un cariño pocas veces visto. Cuando visitaba los hospitales, ordinariamente se ponía a servir a los que sufrían los males más repugnantes..., y lo hacía descubierta la cabeza y de rodillas, venerando en sus personas al Salvador del mundo... Santa Isabel, hija del rey de Hungría, se complacía igualmente en mezclarse con los pobres... Cuando lluevan sobre vosotros calamidades que os empobrezcan, como incendios, inundaciones y procesos, entonces tendréis ocasión excelente de practicar la pobreza con mansedumbre y paciencia."

Añade el mismo santo que la pobreza cristiana debe ser alegre, y que aquel que la ha escogido no ha de andar en busca de regalos, antes ha de sufrir las incomodidades por amor de Dios; pues, de lo contrario, ¿cómo sería esta virtud para él un medio de unión con el Señor? Los ejemplos de un S. Francisco de Asís, un S. Domingo y un S. Benito José Labre nos hacen ver hasta qué intimidades con Dios nuestro Señor es capaz de conducirnos la pobreza, practicada por su amor.

Fecundidad de la pobreza voluntaria

Enseña S. Tomás (1) que Jesús quiso ser pobre por tres razones: 1º, porque la pobreza voluntaria es muy conveniente al predicador que ha de estar libre de los cuidados de los bienes terrenos; 2º, para darnos a entender que sólo se interesaba por la salud de las almas; 3º, para obligarnos a desear sobre todas las cosas los bienes eternos; 4º, para que la divina gracia que salva las almas resplandeciera más, al faltar el socorro humano. Por eso escogió para apóstoles suyos a doce pobres pescadores de Galilea.

Todos estos motivos nos demuestran la fecundidad de la pobreza voluntaria, que es el ciento por uno prometido por nuestro Señor.

(1) III, q. 40, a. 3; cf. q. 35, a. 7.

En primer lugar, *el espíritu de pobreza nos libra de la preocupación excesiva de los bienes externos*, que dejan así de ser un obstáculo en nuestra marcha hacia Dios, y se convierten en medio de hacer el bien. Libre de ellos el cristiano, le es dado correr por el camino de la perfección; no piensa ya en instalarse en la tierra como si en ella debiera permanecer para siempre, mas comprende que sólo está de paso; queda desembarazado de inútiles bagajes en su viaje a la eternidad; se hace cargo de que no es sino un viajero, *viator*, y sólo aspira a llegar cuanto antes al término de su peregrinación.

En segundo lugar, *la pobreza voluntaria es señal de desinterés*, cosa muy necesaria en un apóstol que no ha de tener otro pensamiento sino llevar las almas a nuestro Señor. Que es lo que S. Domingo decía a los prelados que, en Languedoc, llegaban con gran acompañamiento a predicar el Evangelio a las almas seducidas por los errores de los Albigenses. Comprendiendo aquellos obispos que la primera cosa es predicar con el ejemplo y el desinterés, pronto hicieron volverse a sus casas a los que componían su cortejo.

En tercer lugar, *la pobreza voluntaria es de tal fecundidad material que raya a veces en cosa milagrosa.* Basta, para ver que es así, recorrer ciertos conventos dedicados al consuelo de los desamparados, como los hospicios de las Hermanitas de los pobres, o la "piccola casa" de S. José Cottolengo en Turín, "piccola casa" que da albergue a diez mil pobres enfermos, y no se mantiene sino de las limosnas de cada día; es como un milagro permanente de la Providencia y una respuesta a la confianza del santo fundador y de sus hijos, que tan bien comprendieron las palabras de Jesús: "Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura." Estos servidores de los pobres se alimentaron de la contemplación sobrenatural de esta verdad y de su realización.

En cuarto lugar, en fin, *el espíritu de pobreza encierra una fecundidad espiritual aun más admirable.* El nos enseña la paciencia, la humildad, el desasimiento aun de los bienes superiores que no son Dios y su amor, es decir de los bienes de la inteligencia, de los del corazón y de ciertos bienes del alma.

Los bienes de la inteligencia son nuestros conocimientos y

nuestro talento, si alguno tenemos. Hase de evitar en el estudio la curiosidad, la vanagloria y el ansia inútil, y buscar en él servir a Dios renunciando a las propias luces y opiniones demasiado personales. Si lo hacemos así, el Señor nos dará el ciento por uno, que es la superior simplicidad de la verdadera contemplación, que se olvida de sí misma para perderse en su objeto. S. Alberto Magno practicó este espíritu de pobreza con respecto a la ciencia inmensa que tenía adquirida; fuéle anunciado que perdería la memoria, cosa que acaeció; los años que aun vivió, los pasó como absorto en la contemplación de Dios.

En lugar de la ciencia adquirida, recibió un don muy superior, un alto grado de contemplación infusa de los misterios de nuestra salvación.

Los bienes del corazón son nuestros afectos y las demostraciones de estima y confianza de que nos hacen objeto. Hemos de saber desprendernos aun de estos bienes para evitar caer en el sentimentalismo; no hemos de estimar en nada el ser amados y apreciados; debemos hacer holocausto a Dios de nuestras legítimas afecciones, someterlas al influjo de la verdadera caridad, que nos revelará la grandeza de una amistad verdaderamente sobrenatural henchida de generosidad. Es éste un gran don que Dios concede a veces a quienes por él renunciaron a todas las cosas.

Hay, en fin, *ciertos bienes del alma* de los cuales el espíritu de pobreza sabe igualmente desprenderse, que son los consuelos espirituales. Es cosa cierta que nunca se los ha de buscar por ellos mismos, porque dejarían de ser medio para acercarse a Dios, y, por el contrario, serían un obstáculo. Hay que resignarse a verse privados de ellos siempre que el Señor lo crea conveniente para bien nuestro. Muchas almas interiores, siguiendo el consejo de B. Grignion de Montfort, renuncian a todo lo que en sus oraciones y buenas obras hay de comunicable a los demás, y hacen de ello donación a la santísima Virgen, en favor de las almas de la tierra o del purgatorio que están en mayor necesidad. Mediante tal renuncia, el cristiano se dispone a una altísima pobreza espiritual que recuerda la desnudez de Jesús en la Cruz, abandonado de su pueblo y, aparentemente, aun de su Padre celestial. Las almas interiores practican esta pobreza espiritual en la postrera purgación que S. Juan de la Cruz llama

noche oscura del espíritu. Las almas que son víctimas propiciatorias conocen mejor que nadie este absoluto despojo y esta inmolación que las hace figura de Cristo, en favor de los pecadores.

De modo que, en grados diversos, el espíritu de pobreza y más aún la pobreza voluntaria practicada por amor de Dios, al despojar el alma de todas las cosas, la enriquecen grandemente y le dan el ciento por uno. Que no es otro el sentido de la evangélica bienaventuranza: "*Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los Cielos.*"

El mérito de los votos

Hemos de añadir con S. Tomás (1), que un acto bueno es más meritorio con el voto que sin él. Y esto por tres razones: 1º, porque el voto es un acto de la virtud de religión o del culto de latría; y ésta es la más noble de las virtudes morales, y hace, de consiguiente, más meritorios los actos de pobreza, castidad y obediencia que ella inspira, ordena y ofrece a Dios como un holocausto.

Además la caridad misma inspira el voto, ya que se hace por amor y es una demostración de éste, muy meritorio a veces. Si uno ama intensamente a alguien, sin dificultad se pone a su servicio; del mismo modo un alma que quiere amar mucho a Dios, *por amor* se pone a servirle, para siempre, obligándose por el voto. En estas palabras está la respuesta a la objeción de algunos que dicen así: "Aquel que ya está íntimamente unido a Dios por la caridad, no encuentra nueva perfección al unirse a Dios por un voto; si es ya amigo, no tiene por qué hacerse servidor; pues está escrito: No os digo siervos, sino amigos." A lo que se responde que aquel que ama a Dios adquiere muy especial perfección al *entregarse, por amor, a su servicio para toda la vida* (2).

Añade S. Tomás otras dos razones:

2º, Quien promete a Dios toda una serie de buenas obras

(1) II II, q. 88, a. 6.

(2) Esta superior influencia del amor se prueba por el hecho de que el culto interno es superior al culto externo; más perfecto es ofrecer a Dios nuestros actos de fe, de esperanza y de amor, que no los actos exteriores. Las virtudes teologales inspiran la virtud de religión, que da a Dios, *por amor*, el culto que se le debe. Cf. II II, q. 81, a. 5, ad 1.

y las cumple, acepta mucho mayor sumisión a Dios que si las realizara sin haberlas prometido. De la misma manera que quien da el árbol y los frutos da más que si sólo entregara los frutos, guardándose la propiedad del árbol.

3º. Por el voto, en fin, la voluntad se afirma inmutablemente en el bien, lo cual es una nueva perfección.

Échase así de ver que los votos de religión, sobre todo los perpetuos y solemnes, añaden a los actos de pobreza, castidad y obediencia un nuevo mérito, que es el de la virtud de religión, ofrendada a Dios, como un culto, por la caridad que inspira todas las demás virtudes. El alma consagrada a Dios le pertenece con más propiedad e intimidad que las que no lo están.

CAPÍTULO DÉCIMOQUINTO

ALTEZA DE LA OBEDIENCIA

El más elevado de los tres consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, es este último, así como la soberbia de la vida es en sí un desorden de mayor gravedad que la concupiscencia de la carne y la de los ojos. La soberbia, que fué el pecado del ángel rebelde y el del primer hombre, es el principio y raíz de todas las desviaciones, porque nos aleja de Dios y hace que confiemos en nosotros mismos. En este sentido, es un pecado más grave que otras faltas más vergonzosas, que nos inclinan a cosas bajas, pero que nos alejan menos directamente de Dios (1). El orgullo rígido y frío, por el que nos negamos a adherirnos a la palabra de Dios y a prestarle obediencia, es pecado mucho más grave que el desordenado apego a los placeres de los sentidos o a los bienes terrenos. Por eso, Jesús, dirigiéndose a los fariseos extraviados por la soberbia, les dijo: "En verdad os digo que los publicanos y las rameras os precederán en el reino de Dios. Por cuanto vino Juan a vosotros por las sendas de la justicia, y no le creísteis; mientras que los publicanos y las rameras le creyeron. Mas vosotros ni con ver estas maravillas os movisteis a penitencia para creer en él" (Mat. XXI, 31).

Teóricamente sabemos muy bien esta cosas, pero las olvidamos prácticamente. Pensamos con facilidad en los desórdenes manifiestos que se originan en la concupiscencia de la carne y en la de los ojos, mas echamos demasiado en olvido que el mayor de los pecados es el de aquel que dijo: *non serviam, no obedeceré*. Éste es el principal error del mundo que se dice "moderno", al pretender separarse de la Iglesia; busca, es cierto, poner freno a las bajas pasiones, luchar contra la avaricia, trabajar por las mejoras de la clase obrera;

(1) S. TOMÁS, I II, q. 73, a. 5: "Peccata spiritualia sunt majoris culpae quam peccata carnalia..., quia plus habent de aversione (a Deo), ex qua procedit ratio culpae".

mas pretende hacer esto por sus propias fuerzas, sin la ayuda de Dios, de nuestro Señor y de la Iglesia; sólo se inspira en su propio juicio, en su propia razón y voluntad, y tal racionalismo le conduce a desobedecer a la razón, más que a obedecer a Dios. Precipítase por ahí en deshonrosa y envilecedora servidumbre, y a veces en una verdadera tiranía, como es la de las pasiones populares sublevadas y la de las leyes injustas y criminales, que se votan en contradicción con la conciencia, y solamente por el interés del que manda.

La obediencia a los mandamientos de Dios y de la Iglesia librarían de tales servidumbres que oprimen a los mejores y llevan la sociedad a la revuelta, a la confusión y a la ruina.

Un tal azote no puede ser remediado sino por una santa reacción en el camino de la obediencia cristiana. Mas la grandeza de la obediencia, aun en sociedades relativamente sanas, es desconocida de ordinario (1).

(1) Un religioso contemplativo nos escribía no hace mucho: En nuestra época con frecuencia se ha perdido de vista *el valor intrínseco* de la profesión religiosa. Se ha echado en olvido la gran eficacia de los votos para elevar interiormente la vida religiosa. Esta profunda noción se halla como desvaída y apenas hay quien se dé cuenta de ella. Con frecuencia no existen sino ideas superficiales y "extrínsecas" acerca de asunto tan fundamental. La influencia de la gran Teología de la edad media ha disminuído enormemente y la culpa la tienen los casuistas que han materializado el concepto de vida religiosa. Con pretexto de evitar el pecado, lo consideran todo en su aspecto negativo. La obediencia religiosa ha perdido su profundo sentido. Los votos de castidad y pobreza, cuya transgresión es más frecuente, han pasado de hecho al primer plano en no pocos manuales; y la obediencia, que es el fundamento de todo el edificio, ha sido relegada al último lugar, porque es raro que la desobediencia sea mortal.

Así han quedado trastornados y subvertidos los valores sobrenaturales, y en muchas partes ha quedado deformada la mentalidad general. El positivo y profundo valor de la inmolación religiosa mediante los votos, y la trascendencia total de la vida religiosa y de sus actividades mediante las virtudes de religión y obediencia, que hacen de la existencia de un religioso una cosa sagrada, han quedado relegados al olvido. Como consecuencia ya no se tiene en cuenta el valor intrínseco de la vida religiosa, y algunos han observado que tal deficiencia obra a menudo sobre las vocaciones como un "mortal corrosivo". Ya no es la obediencia, para muchos, sino una "disciplina", una "observancia externa", una modalidad del oficio a la que uno personalmente puede dar altura si tiene un alma noble, lo mismo que un soldado o un empleado de oficina pueden dar realce a su profesión u oficio, desempeñándolo con rectitud e inteligencia".

Para mejor comprender la importancia de esta virtud, veamos en primer lugar cuál es la servidumbre de que nos libra, y cuáles sus frutos con relación a nuestra unión con Dios.

¿Cuál es la servidumbre de la que nos libra la obediencia?

La obediencia nos hace libres de dos maneras de esclavitud: de la esclavitud de la propia voluntad y de la del juicio propio.

La obediencia a Dios y a sus representantes espirituales y temporales afianza en nosotros la conformidad de nuestra voluntad con la voluntad divina (1), *librándonos así de la propia voluntad*, es decir de una voluntad que no está conforme con la de Dios, de una voluntad que, por orgullo, se extravía oponiéndose a la corriente de la gracia y negándose a caminar por la senda del bien.

La voluntad propia, así entendida, es fuente de todo pecado. Por eso decía S. Bernardo: "Destruid la propia voluntad y ya no habrá infierno." Es particularmente peligrosa porque es capaz de corromperlo todo. La cosa mejor que pudiera haber en nosotros se hace mala cuando se mezcla la propia voluntad, porque se pone ella como fin en lugar de subordinarse a Dios. Cuando ve el Señor un ayuno, una penitencia o un sacrificio inspirados por ella, al punto los rechaza como obras farisaicas, realizadas para darse categoría. Y aunque no se llegue a tal extremo, debemos confesar que tenemos demasiado apego a nuestra voluntad. Muchas veces tenemos en más nuestro modo de hacer el bien que el mismo bien que hacemos. Deseamos ciertamente hacer ese bien, pero no que lo hagan otros y que se haga como nosotros

(1) El motivo formal de la obediencia no es que la cosa ordenada nos parezca *razonable*, sino el habernos sido *mandada* por el legítimo superior, representante de Dios, de quien procede la facultad de dar esa orden. Si únicamente obedeciéramos porque la cosa ordenada nos parece justa y prudente según nuestro propio juicio, vendríamos a perder todo el mérito de la obediencia; de la misma manera que perderíamos el mérito de la fe si no aceptásemos que las verdades reveladas evidentes, en razón de su evidencia. El motivo formal de la fe es la autoridad de Dios que revela ciertos misterios que permanecen oscuros. "El objeto propio de la obediencia, dice S. Tomás, es la orden expresa o tácita que expresa la voluntad del superior" (II II, q. 104, a. 2, c. y ad 3).

queremos. Cuando tal egoísmo se hace colectivo, se llama entonces espíritu de cuerpo o grupo, alteración del espíritu de familia; y es fuente de profundo malestar, de parcialidades y difamaciones. Sucede a veces que cierto grupo o familia quiere promover una buena obra, y se le impide salir adelante en su propósito. Es como si se quisiera sofocar a un niño cuya vida juzgamos inútil, cuando acaso podría llegar a ser el honor de la familia. Cosa que, evidentemente, tiene que desagradar mucho al Señor.

En la religión, el voto de obediencia asegura la mortificación de esta peligrosa voluntad propia que tan gran obstáculo es para la santificación. Por eso se la ha de practicar con espíritu de fe, viendo en las órdenes del superior, no obstante sus imperfecciones y defectos, mandatos dados por Dios, de quien procede toda potestad. La obediencia religiosa debe ser pronta y universal, es decir que se ha de extender a las pequeñas cosas lo mismo que a las grandes, y que se ha de obedecer a todos los superiores legítimos, bien sean hoscos o amables, prudentes o negados, santos o menos perfectos, ya que por ellos habla siempre Dios, mientras las órdenes que den no vayan contra alguna ley superior o excedan los límites de las reglas que se ha prometido observar. Esta obediencia es una liberación, porque nos afianza más y más en la conformidad de nuestra voluntad con la divina y afirma esta voluntad nuestra, enderezándola por el camino del bien.

La obediencia nos libra así de la servidumbre del propio juicio, es decir del juicio demasiadamente subjetivo, ni bien fundado en la verdad, ni conforme con los juicios de Dios. Del propio juicio nace la singularidad en la conducta y la obstinación, que a nada bueno conduce y pone trabas al bien que pretenden realizar los demás. Es un juicio precipitado, que tiene sus raíces en nuestros prejuicios, en las malas inclinaciones, en el amor propio y en nuestra soberbia, y es, a veces, el enemigo de nuestra alma quien nos lo sugiere o confirma. S. Tomás dice a menudo, siguiendo a Aristóteles: "*Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei conveniens:* tal fin nos parece bueno o malo, según las buenas o malas disposiciones de nuestra voluntad o sensibilidad." Juzga el soberbio que aquello que halaga su orgullo es excelente, mien-

tras que el humilde acepta de buen grado lo que le humilla.

El propio juicio nos hace incurrir con frecuencia en juicios temerarios contra la justicia y la caridad. Lo cual equivale a una servidumbre y esclavitud; porque somos así esclavos de nuestros prejuicios egoístas, que nos arrastran por el camino más opuesto a la salvación.

La obediencia nos libra de tal esclavitud, cerciorándonos de la conformidad de nuestro juicio práctico con el del representante de Dios, que está en el derecho de darnos una orden en su nombre (1). Puede suceder que ese representante de Dios se equivoque en tal o cual cuestión, ya que no es infalible como el Papa cuando habla *ex cáthedra*, pero mientras la orden dada no sea manifiestamente contraria a una ley superior, ni exceda los poderes del que manda, estamos obligados a obedecer, y al hacerlo así nunca nos equivocamos. Es posible que el mensajero de la divina Providencia sea mal conformado; no importa; así y todo, es el enviado de Dios, y nos trae una carta u orden que tiene origen divino.

La práctica efectiva del consejo de obediencia tiene realidad sobre todo en la vida religiosa; es un camino mucho más seguro para llegar rápidamente a la perfección, por la conformidad progresiva que establece entre nuestra voluntad y los menores detalles de la vida cuotidiana con la voluntad divina.

Mas se ha de poseer cuando menos *el espíritu de los con-*

(1) La obediencia exige la conformidad *del juicio práctico* con la orden dada. La cosa que se nos manda, considerada en sí misma, puede ser imprudente, inoportuna; mas la obediencia no nos exige aprobarla por un *juicio especulativo* (acaso otro superior opinará dentro de unos meses de manera distinta). En un caso así, dejemos la cosa que se nos ordena, tal como es materialmente en sí misma; consideremos solamente que nos es *formalmente mandada, hic et nunc*, y mandada por Dios, a pesar de la imperfección del mensajero. En este momento concreto eso es lo que debemos hacer; y aunque el superior se equivocara, nosotros no nos equivocamos prácticamente al obedecerle. La superiora de santa Margarita María Alacoque, durante el tiempo de oración de la comunidad, para probar su obediencia, mandaba a veces a la ferviente religiosa a guardar un asnillo que pacía en una pradera cercana. La religiosa obedecía, y sin duda hacía mejor oración, en la pradera, que la que hubiera hecho en el coro, contra la voluntad de su superiora.

sejos si se quiere llegar a la perfección cristiana, es decir a conseguir el espíritu de desasimiento de la propia voluntad que tanto estimamos. Como un niño debe obedecer a sus padres y a los maestros que lo educan, así debe el cristiano someterse a quienes para él representan a Dios, espiritual o temporalmente. Existe la obediencia de la mujer al marido, la del soldado a su jefe, del criado a su señor, la de un subordinado cualquiera a sus superiores, y la del cristiano a la Iglesia y sus representantes. Si esta obediencia se practica, no sólo al exterior, mecánica y servilmente, sino con espíritu de fe, viene a ser un gran medio para formar la voluntad, y darle agilidad y fortaleza en su subordinación a la voluntad de Dios. Es muy conveniente recordar con frecuencia que "todo poder viene de Dios" (Rom., XIII, 1) y que, al obedecer al superior, obedecemos a Dios.

Del mismo modo *hay que saber acatar los acontecimientos* en cuanto son *manifestaciones de la divina voluntad.* Enseña la teología que la voluntad de Dios se nos manifiesta no solamente a través de los preceptos, sino también mediante los diversos sucesos, queridos o al menos permitidos por Dios (1). Nada sobreviene, en efecto, que no lo haya Dios querido (si es un bien), o permitido (en caso de ser un mal). Nuestra obediencia, para ser perfecta, no ha de pasar por alto estas señales de la divina voluntad. Un examen brillante puede elevarnos a una situación que nos haga posible obrar ampliamente el bien; en tal caso, no perdamos esa ocasión por imprudencia o cobardía. Mas, a veces, nos vemos humillados por un fracaso o una enfermedad que nos dan a entender que la realización de ciertas ilusiones nuestras no hubiera sido el camino por donde nos quiere llevar el Señor.

Sobrevienen, a veces, acontecimientos muy señalados, que, en las cosas temporales, cambian radicalmente la situación de una familia o la organización de la sociedad. En tales casos hemos de saber sacar el mayor provecho espiritual posible, y no obstinarnos en volver a un orden de cosas que probablemente no es del agrado de Dios en el momento presente. *No es posible volver atrás el curso de la vida, ni el de la historia;* el anciano no vuelve a la adolescencia, ni el siglo actual a lo que fué el siglo XIII, si bien hemos de saber recoger lo

(1) S. TOMÁS, I, q. 19, a. 12. *De quinque signis voluntatis divinae:* "prohibitio, praeceptum, consilium, operatio et permissio".

bueno que las pasadas edades nos transmitieron para preparar un porvenir en el que reine Dios.

En todas estas formas de obediencia a aquello que manifiesta la voluntad de Dios y al *deber del momento presente*, debe el cristiano tomar por modelo al Salvador, que fué "*obediente hasta la muerte, y muerte de cruz*". Así obedecieron los mártires y los santos, que tuvieron a gran gloria el morir a la propia voluntad, para nutrirse de la de Dios, según la expresión del Salvador: "*Mi manjar es hacer la voluntad de mi Padre*" (Joan., IV, 34).

Frutos de la obediencia

Para comprender cuánta es la grandeza y cuáles son los frutos de la obediencia, hemos de parar mientes en que más perfecta cosa es ofrendar a Dios la voluntad y el propio juicio, que los bienes externos por la pobreza voluntaria, y el cuerpo y el corazón por la castidad [1]. Igualmente es más meritoria la ofrenda de la voluntad, que el sacrificio externo de un cordero o una paloma, como en el Antiguo Testamento. Y así se dice en la Escritura: "Vale más la obediencia que la inmolación de una víctima, y la observancia de la palabra de Dios más que la gordura de los corderos" (I Reyes, XV, 22).

Los frutos de la obediencia son principalmente los siguientes: Exquisita rectitud de juicio, gran fuerza de voluntad y la más alta libertad de espíritu.

La rectitud de juicio proviene sobre todo de que la obediencia nos hace participar de la misma sabiduría de Dios; danos sabiduría mayor que la de los más sabios, y nos hace más prudentes que los ancianos: "*Super senes intellexi.*" En los casos más difíciles y complicados, nos presenta la solución verdaderamente práctica que necesitamos *hic et nunc*. Prácticamente, nunca nos equivocamos cuando obedecemos, aunque el superior se equivoque. Ha sucedido a veces que un sencillo hermano lego, como el B. Martín de Porres, en el Perú, ha conseguido más por la obediencia, en favor de su país, que los hombres de Estado que no oran para que Dios les ilumine.

En recompensa a su fidelidad, la perfecta obediencia me-

(1) Cf. S. Tomás, II II, q. 104, a 3, c. y ad. 1.

rece, ya aquí abajo, que el divino Espíritu nos haga donación de las inspiraciones del don de consejo, que nos orientan en los asuntos espirituales más íntimos que un superior o un director no sabrían precisar y que nuestra prudencia no sería capaz de comprender. Este don de consejo es particularmente necesario a quienes tienen la misión de mandar y dirigir, si han de hacerlo sobrenaturalmente; por esta razón, quien no hubiere comenzado obedeciendo nunca sabrá mandar. Dios da sus gracias a los obedientes y sumisos.

La obediencia comunica asimismo *gran esfuerzo de voluntad.* El naturalismo pretende que esa virtud debilita a esta facultad; pero la verdad es que la esfuerza grandemente. En efecto, cuando no podemos dudar de que una orden viene de Dios por intermedio del legítimo superior, tampoco debemos poner en duda que su cumplimiento es posible con la divina gracia. Como decía S. Agustín, "Dios nunca manda lo imposible, mas nos exhorta a hacer lo que podamos, y a pedirle su gracia para lo que no podemos" ([1]). Por eso decía el mismo santo: "Dame, señor, esfuerzo para cumplir lo que me ordenas, y mándame lo que quieras ([2]) ".

De modo que, cuando, en ciertas circunstancias, el martirio es de precepto, en el sentido de que es preciso sufrirlo antes que renegar de la fe, Dios da la gracia de obedecer, de permanecerle fiel en medio de los tormentos; y da esta fortaleza aun a niños tiernos y a vírgenes delicadas, como a santa Inés y a ancianos debilitados por la edad. Aquí es donde sobre todo se cumple lo que dice la Escritura: "*Vir obediens loquetur victoriam*: el obediente cantará victoria" (Prov., XXI, 28) ([3]).

Aun fuera del martirio, la obediencia obra maravillas. Baste

([1]) S. Agustín: *De Natura et gratia,* c. XLIII; estas palabras fueron citadas por el Concilio de Trento, ses. VI, c. XI.

([2]) "Domine, da quod jubes et jube quod vis".

([3]) Tal aquel grupo de mártires que morían cantando el *Te Deum,* y al ver llegar a los predicadores de la fe, cantaron más alto: *Te gloriosus Apostolorum chorus.* A lo que los predicadores, que también habían de ser martirizados, respondieron: *Te Martyrum candidatus laudat exercitus.* Este canto recuerda las palabras de S. Ignacio de Antioquía al oír los rugidos de los leones que le iban a devorar: "Frumentum Christi sum, dentibus bestiarum molar, ut panis mundus inveniar".

citar el ejemplo de los dieciséis primeros hijos de S. Domingo, cuando el Santo, confiado en la bendición del Papa, los envió desde Tolosa a las diversas partes de Europa a fundar conventos y ejercer el apostolado. No teniendo un maravedí que darles, les dijo: "Pedid el pan de limosna, que yo rezaré tres veces al día por vosotros; y os prometo que, a pesar de la pobreza, nunca os ha de faltar lo necesario". Fiados en las palabras de su Padre, obedecieron aquellos religiosos; partieron con el corazón rebosante de júbilo, y no tardaron en multiplicarse por Italia, España, Inglaterra, y hasta por Polonia y entre los infieles del Oriente que fueron a evangelizar. Este ejemplo, entre mil, confirma la excelencia de la obediencia. Cuando recibimos una orden, que no podemos dudar viene de Dios, indudablemente *se nos da la gracia de cumplirla;* y si oramos para permanecer fieles a ella y no oponerle resistencia, siempre podremos llevarla a término, aunque a veces encontremos dificultades.

La obediencia, en fin, lejos de ser una servidumbre, nos da *la más elevada de las libertades*, la libertad de los hijos de Dios, del mismo modo que la pobreza voluntaria nos proporciona gran riqueza espiritual, y como por la castidad perfecta obtenemos la intimidad del divino amor. Un escritor francés, Alfredo de Vigny, ha escrito sobre la vida del soldado un libro muy bello, titulado: *Servidumbre y grandeza militar;* hay en la obediencia cristiana una servidumbre y grandeza superiores, verdaderamente sobrenaturales. De ellas habla S. Pablo cuando nos advierte que debemos desear ser "libertados de la servidumbre de la corrupción para tener participación en *la gloriosa libertad de los hijos de Dios*" (1); "donde está el espíritu del Señor, ahí está la libertad" (2), es decir la liberación, porque la verdad divina nos libra de todo error. La obediencia que hace irradiar la verdad sobre la vida, nos libra de los prejuicios del mundo, de sus máximas y engaños; nos hace independientes de la excesiva preocupación por el juicio de los hombres y del "qué dirán"; nos desembaraza de nuestras dudas, vacilaciones y angustias. La obediencia simplifica la vida, elevándola. Con ella, la libertad se ensan-

(1) Rom.. VIII. 21.
(2) II Cor., III, 17.

cha, porque nuestra libertad deriva de la inteligencia; y cuanto la inteligencia se halla más esclarecida, uno es más libre; cuanto mejor comprendemos que Dios es el soberano bien, más libres nos sentimos para romper con el atractivo de los bienes terrenos, y más fuertes contra las amenazas de los impíos. ¿Quién ha sido más libre que los mártires? Por amor y obediencia, derramaron libremente su sangre en testimonio de la verdad divina, y ni el hierro ni el fuego pudieron obtener su abjuración.

Obedecieron con espíritu de fe y por amor de Dios, como el Salvador había sido "obediente hasta la muerte y muerte de cruz".

Esta grandeza de la obediencia está expresada en aquellas palabras tantas veces repetidas: *"Servir a Dios es reinar"*; es reinar sobre las propias pasiones, sobre el espíritu del mundo y sobre el enemigo de las almas y sus sugestiones; es penetrar en el reino mismo de Dios y participar en cierto modo de su independencia con respecto a todo lo creado; es ponerse en sus manos como un dócil instrumento, para que se haga lo que él disponga, según las palabras ya citadas de S. Agustín: "Dame, Señor, la gracia de cumplir lo que ordenares, y ordena lo que quisieres: *Domine, da quod jubes et jube quod vis.*"

CAPÍTULO DÉCIMOSEXTO

SIMPLICIDAD Y RECTITUD

"Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit. *Si tu ojo fuere sencillo, todo tu cuerpo estará iluminado.*"

(MAT. VI, 22.)

La prudencia cristiana o santa discreción, de la que antes hemos hablado, ha de ir acompañada de una virtud bastante diferente en apariencia, que se llama la simplicidad. Dijo el el Salvador a sus apóstoles: "Os envío como ovejas en medio de los lobos. Sed, pues, prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas" (Mat., X, 16).

Jesús, al enviar a sus apóstoles como ovejas en medio de los lobos, les recomienda la prudencia con los malos, para no dejarse engañar por ellos, y la simplicidad consigo mismos y con Dios. Cuanto uno sea más sencillo delante de Dios, tanto mayor será su prudencia, auxiliada por el don de consejo, en las coyunturas difíciles y frente a los grandes obstáculos. Por eso Jesús anuncia inmediatamente a los suyos que el Espíritu Santo les dará a entender lo que han de responder a los perseguidores.

Cuando esta sencillez falta, la prudencia comienza a torcerse y convertirse en astucia. Los astutos, dice la Escritura, se burlan de la simplicidad del justo: "*deridetur enim justi simplicitas*" (Job, XII, 4). Se la pretende interpretar por candidez y falta de penetración; cierto que en algunos puede ir acompañada de ingenuidad, mas en sí es algo muy superior.

Para formarse justa idea de la virtud de la sencillez, y de la veracidad y rectitud que crea en nosotros, preciso es en primer lugar examinar los defectos contrarios a ella. Dios no permite el mal si no es para que de él se siga un bien mayor, y en particular para hacer más visible la virtud. Su importancia resalta mejor al compararla con los vicios contrarios que tanta aversión nos inspiran.

Defectos contrarios

Según S. Tomás ([1]), la sencillez pertenece a la virtud de *veracidad*, que pone verdad en las palabras, en los gestos, y en la manera de ser y de vivir. La sencillez, en efecto, se opone a la *duplicidad*, que quiere interiormente lo contrario de lo que da a entender exteriormente; codícianse los bienes del vecino, y se comienza a hacerle algunos favores, mas lo que en realidad se pretende es aprovecharse de él y de lo que le pertenece. Otro ejemplo: aspira uno al poder y a los honores, y para alzarse un día con ellos comienza a prestar a la patria algunos servicios; bajo capa de magnanimidad se oculta un gran ambicioso. Este defecto de la "duplicidad" o fingimiento, que puede llegar a ser maquiavelismo y perfidia, inclina al hombre a tener dos caras, y emplear una u otra, según con quien se trate, a ejemplo del dios romano Jano. Un hombre así se dice vuestro amigo y os da la razón en todo, mientras que a vuestro enemigo le dice que nunca la tenéis.

La duplicidad o falsía inspira *la mentira, la simulación*, por la que uno quiere hacerse pasar por lo que no es, y *la hipocresía*, que afecta una virtud que no existe. Da también origen a *la jactancia;* porque se prefieren las apariencias a la realidad, y se busca más parecer que *ser* lo que debiera ser uno. De ella nace asimismo *la mofa*, que ridiculiza a los demás a fin de rebajarlos y ser superior a ellos.

Todos estos defectos, tan frecuentes en el mundo, nos dan a entender, por contraste, cuán estimable es en la vida la rectitud y la veracidad.

La veracidad y la vida interior

La veracidad es una virtud que pertenece a la justicia y nos inclina a decir siempre la verdad y obrar conforme a ella. No quiere esto decir que se deba decir toda la verdad a todo

([1]) II II, q. 109, a. 2, ad 4: "*Simplicitas* dicitur per oppositum *duplicitati*, qua scilicet aliquis aliud habet in corde et aliud ostendit exterius. Et sic simplicitas ad hanc virtutem (veritatis seu veracitatis) pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directe (quia hoc pertinet ad omnem virtutem), sed *excludendo duplicitatem*, qua homo unum praetendit et aliud intendit".
Item, II II, q. 111, a. 3, ad 2.

el mundo, sermoneando a los demás, venga o no venga al caso, y haciendo alarde de una franqueza que muchas veces se convierte en insolencia y falta de respeto. Mas si no toda verdad se ha de decir, si hay verdades que conviene a veces callar, siempre hemos de guardarnos muy bien de decir nada *contra la verdad* y caer en la mentira oficiosa, a la que nos vemos tentados de recurrir para salir de una pregunta embarazosa. Caso de haber cometido esta falta, no queda sino acusarse de ella con sinceridad, en vez de buscar de legitimarla, recurriendo a falsos principios que, poco a poco, harían que fuera perdiéndose la lealtad y destruirían la confianza en el testimonio humano, indispensable en la vida de sociedad.

Indudablemente, es difícil a veces, ante una pregunta indiscreta, guardar un secreto que nos han confiado, y no decir nada contra la verdad ([1]). Mas si el cristiano es habitualmente dócil a las inspiraciones del cielo, el Espíritu Santo le inspirará, en tales circunstancias, la respuesta adecuada, como lo hizo con los primeros cristianos, cuando los llevaban ante los tribunales. Ya se lo había predicho nuestro Señor: "Cuando os hicieren comparecer (ante los tribunales), no os dé cuidado el cómo o lo que habéis de hablar, porque os será dado en aquella misma hora lo que hayáis de decir; puesto que no sois vosotros quien habla entonces, sino el Espíritu de vuestro Padre, el cual habla por vosotros" (Mat., X, 19). Tal fenómeno se verificó con frecuencia durante la Revolución francesa, cuando se perseguía a los sacerdotes, y, para impedirles llevar los sacramentos a los moribundos, se les acosaba con toda suerte de preguntas insidiosas. Muchas veces el divino Espíritu les inspiró la respuesta, que, sin ir contra la verdad, les permitía continuar su ministerio.

Ahora bien, todo cristiano en estado de gracia posee en sí los siete dones del Espíritu Santo, que le hacen dócil para recibir sus inpiraciones, que se nos comunican sobre todo en los momentos difíciles en los que nuestra prudencia aun infusa es insuficiente. Por eso dice S. Tomás que los dones del divino Espíritu son necesarios para la salvación, como complemento de las virtudes infusas ([2]). Los casuístas nunca debie-

([1]) No nos olvidemos, por lo demás, que con frecuencia es culpa nuestra el que se nos hagan preguntas indiscretas. Si guardásemos mejor el recogimiento y el silencio, no nos las harían o nos las harían rarísimas veces.

([2]) I II, q. 68, a. 2.

ron echar en olvido esta gran verdad, en lugar de recurrir a teorías muy peligrosas a veces, para dar por buenas ciertas restricciones mentales que se distinguen muy poco de la mentira. Es más noble y vale más reconocer lisa y llanamente haber cometido un pecado venial contra la verdad, que echar mano de teorías que falsean la definición misma de mentira, por no reconocerla allá donde ciertamente existe. Importa mucho conservar el espíritu de rectitud, del cual habla nuestro Señor cuando dice: "*Que vuestro lenguaje sea: sí, sí o no, no; que lo que pasa de esto, del Maligno procede*" (Mat., V, 37). Así hablaba a quienes, para que se diera crédito a sus palabras, hacían juramento, sin razón, por el cielo o por el templo de Jerusalén. Juramento irrespetuoso, que expone al perjurio; basta tener la costumbre de decir siempre la verdad para que se dé crédito a nuestras palabras.

Al tratar de la veracidad, hace, S. Tomás una observación que interesa mucho a la vida interior. *Esta virtud*, dice (1), *inclina al hombre a callarse acerca de sus propias cualidades*, o a no manifestar todo el bien que se posee; tal modo de proceder no va contra la verdad, porque el no hablar de ese bien no es negar su existencia. Y cita el santo esta reflexión de Aristóteles: "Los que se declaran superiores a lo que son, fastidian y fatigan a los demás queriendo ser más que ellos. Mas los que no cuentan todo el bien que hay en ellos, éstos se hacen amables por su condescendencia y moderación" (2). S. Pablo escribe también: "Verdad es que si quisiera gloriarme, podría hacerlo sin ser imprudente, porque diría verdad; pero me contengo, *a fin de que nadie forme de mi persona un concepto superior a aquello que en mí ve, o de mí oye*" (II Cor., XII, 6).

La virtud de veracidad, practicada de este modo, no sólo en las palabras, sino en las acciones y en toda nuestra manera de ser, rodea nuestra vida de verdad. Y cuando nuestra vida va seriamente fundada en la verdad, entonces Dios, que es la verdad suprema, inclínase hacia nosotros por sus divinas inspiraciones, que van siendo poco a poco principio de superior contemplación. Mentir equivale a alejarse de la verdad y privarse de las más altas inspiraciones del don de sabiduría. Vivir permanentemente en la verdad es estar en disposición

(1) II II, q. 109, a. 4.
(2) *Etica*, l. IV, c. VII.

de recibir esas inspiraciones, que nos dan penetrar y gustar la verdad divina que un día contemplaremos a cielo descubierto.

LA SIMPLICIDAD SOBRENATURAL, IMAGEN DE LA DE DIOS

Una cosa que dispone aun más a la contemplación es ese aspecto de la veracidad que se llama la simplicidad superior de los santos. Esta virtud se opone no solamente a la duplicidad, sino a cualquier inútil complicación y a todo lo que es amanerado o tocado de afectación, como el sentimentalismo que finge un amor que no se posee. ¡Cuánta falsedad sería pretender expresarse en un estilo de elevación, como si uno estuviera ya en la séptima morada del castillo interior, cuando todavía no ha penetrado en la cuarta! ¡Cuánto más excelente es la simplicidad evangélica!

Solemos decir que la mirada del niño es *sencilla* porque va derecha a su objeto sin segundas intenciones. En este sentido dijo nuestro Señor: "*Si tu ojo es sencillo, todo tu cuerpo estará iluminado*"; es decir: si nuestras intenciones son rectas y sencillas, toda nuestra vida será una, verdadera y luminosa, en vez de ser *doble* como la de aquellos que pretenden servir a la vez a dos señores: a Dios y al dinero. A la vista de tantas complejidades, de hombres de dos caras y de las complicaciones más o menos mentirosas del mundo, el instinto nos dice que la virtud moral de simplicidad o perfecta lealtad es reflejo de la divina perfección.

La simplicidad de Dios es la de un puro Espíritu, que es la misma Verdad y el Bien mismo. No hay en él pensamientos que sucedan a otros pensamientos, sino un pensamiento único, siempre idéntico, que subsiste y abarca toda la verdad. *La simplicidad de su inteligencia* es la de una purísima mirada que, sin mezcla de error o ignorancia, se extiende desde lo alto a toda verdad cognoscible, sin cambio posible. *La simplicidad de su voluntad* o de su amor es la propia de una *intención soberanamente pura*, que ordena todas las cosas con orden admirable, y no permite el mal si no es en vista de un bien mayor.

La cosa más bella de esta divina simplicidad es el hecho de unir en sí las perfecciones que aparentemente se oponen más, como la inmutabilidad absoluta con la absoluta libertad, la sabiduría infinita con la más libre determinación, que a las ve-

ces se nos antoja arbitraria, o también la infinita justicia, inexorable con el pecador empedernido, con la misericordia infinita. Todas estas perfecciones están fundidas, identificadas, sin destruirse, en la eminente simplicidad de Dios.

Un reflejo de tan excelsa simplicidad, lo encontramos en la sonrisa del niño y en la sencillez de la mirada de los santos, que tan elevadas se encuentran sobre las falaces combinaciones de la sabiduría y prudencia humanas.

Muy absurda es la idea que algunos se forman a veces de la simplicidad, cuando la creen consistir en decir con toda franqueza cuantas cosas nos pasan por la mente o el corazón, con riesgo de contradecirnos de la noche a la mañana, cada vez que las circunstancias han cambiado y las personas que nos rodean cesan de ser de nuestro agrado. *Esa supuesta simplicidad es la inestabilidad misma* y la misma contradicción, y, como consecuencia, equivale a la complicación y la mentira más o menos consciente; mientras que *la superior simplicidad* de los santos, imagen de Dios, es la que conviene a una sabiduría que no cambia y a un amor purísimo y muy esforzado, superior a nuestra impresionabilidad y a nuestras inestables opiniones.

S. Francisco de Sales habla con frecuencia de la simplicidad (1), y la reduce a una recta intención en el amor de Dios, que ha de prevalecer sobre todos nuestros sentimientos, y no se detiene en multitud de prácticas que la harían perder de vista la unidad del fin al cual aspira. Dice asimismo que la simplicidad es la mejor de las delicadezas, porque va derecha a su objeto; y añade que en nada se opone a la prudencia y no se entromete en lo que hacen los demás.

El alma perfecta es, pues, *un alma simplificada*, sin complicaciones, que juzga de todo, no según la impresión personal del momento, sino alumbrada por la divina luz, y que todo lo quiere por Dios. Y mientras que un alma complicada, que juzga según sus caprichos, se turba por una nonada, el alma sencilla, por su sabiduría y su amor, conserva una paz inalterable.

Esta superior sencillez, muy distinta de la candidez y de

(1) *Introd. a la vida devota*, III, p., c. XXX.

la ingenuidad, se concilia perfectamente con la prudencia cristiana más sagaz y atenta a los menores detalles de nuestros actos y a sus próximas o lejanas consecuencias.

El alma de un S. José, de S. Juan, de S. Francisco, de S. Domingo, del Cura de Ars, dan idea de la simplicidad de Dios; y aun más el alma de María, la que se llama *Stella matutina, Regina virginum, Regina sanctorum omnium* y *Regina pacis.* Y subiendo más arriba, el alma de Jesús lleva en sí el reflejo más puro de la simplicidad de Dios.

En Jesús se concilian simplicísimamente el santo rigor de la justicia para con los fariseos hipócritas y la inmensa misericordia con todas las almas en general, de las que es el buen Pastor. Unense en él, de la manera más simple, la más profunda humildad con la más alta dignidad. Treinta años vivió llevando la vida oculta de un pobre obrero; dijo haber venido para *servir* y no para ser servido; lavó los pies de sus discípulos el jueves santo; con suprema resignación dijo a su Padre: "Padre, si es posible, pase de mí este cáliz; pero hágase tu voluntad y no la mía" (Mat., XXVI, 42). Con toda sencillez proclama ante Pilatos su realeza universal: "Mi reino no es de este mundo... Tú lo dices, yo soy rey. Yo nací y vine al mundo para dar testimonio de la verdad; todo aquel que es de la verdad oye mi voz" (Joan., XVIII, 33). Y muere diciendo simplemente: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu... Todo está consumado" (Luc., XXIII, 46; Joan., XIX, 30).

A través de esta simplicidad se transparenta tanta grandeza, que el Centurión, al verlo morir, no pudo menos de exclamar: "Este hombre era verdaderamente el Hijo de Dios" (Mat., XXVII, 54).

Tuvo el Centurión mirada de contemplativo, y adivinó, en aquel que parecía definitivamente vencido, al que había de ganar la victoria más completa sobre el pecado, el demonio y la muerte. Fuéle otorgada esta luz de contemplación por Jesús que agonizaba y se inclina con amor hacia los sencillos de puro corazón.

Esta superior simplicidad, aun en almas sin cultura, es una disposición a la profunda inteligencia de las cosas divinas. Ya lo decía el Antiguo Testamento: "Buscad al Señor con

sencillez de corazón" (Sabiduría, I, 1). "Vale más al pobre que camina en simplicidad, que el rico que sigue la vía tortuosa" (Prov., XIX, 1). "Muramos en la sencillez de nuestro corazón", decían los Macabeos (I, c. II, 37), ante la injusticia que se cernía sobre ellos—. "Obedeced, decía S. Pablo, en la simplicidad de vuestro corazón" (Colos., III, 22). "Temo que vuestros espíritus degeneren de la sencillez propia de Cristo" (II, Cor., XI, 3). Conservemos esta virtud para con Dios, con los superiores y con nosotros mismos. En ella está encerrada la verdad de la vida.

Esta simplicidad, dice Bossuet (1), permite a las almas puras *"penetrar en las sublimidades de Dios"*, en las vías de la Providencia y en los insondables misterios de que las almas complicadas se escandalizan, en los misterios de la infinita justicia, de la infinita misericordia y de la soberana libertad de la libérrima voluntad de Dios. Todos estos misterios, no obstante su elevación, son sencillos para los sencillos, a pesar de su oscuridad.

¿Cómo se explica todo esto? Es que *en las cosas divinas, las más sencillas, como el Padre nuestro, son las más altas y profundas*. Échase esto en olvido, porque en las cosas humanas acaece lo contrario, pues el bien y el mal se encuentran en ellas mezclados; por eso son muchas veces tan complejas, y quien, en este terreno pretende seguir en su sencillez, da impresión de cándido, ingenuo y superficial. En las cosas divinas, por el contrario, la simplicidad va unida con la profundidad y elevación, porque las cosas más elevadas en Dios y más profundas en nuestro corazón son la simplicidad misma,

Tenemos un ejemplo en la profundísima sencillez de la Virgen María, así como en la de S. José, quien, después de nuestro Señor y la Virgen, tuvo el alma más eminentemente sencilla y más contemplativa que haya existido jamás. Fué esto consecuencia de su predestinación, única en el mundo, para padre nutricio del Salvador, bajo los hábitos de un humilde carpintero. León XIII, en su Encíclica sobre el Patrocinio de S. José, escribió: "Nadie duda que se hubiera acercado, más que nadie, a aquella eminentísima dignidad por la que la Madre de Dios sobrepuja con mucho a todas las criaturas" (2).

(1) Cf. *Élévations sur les Mystères*, semana 18: sobre las palabras del anciano Simeón.

(2) Encíclica *Quanquam pluries*, 15 de agosto, 1899: "Ad illam

En estos últimos tiempos, el Señor nos ha hecho ver un alto ejemplo de la simplicidad de los santos unida a la contemplación de los misterios de la fe, en la persona de santa Teresa del Niño Jesús (1).

"Lejos de parecerme, dice la santa, a esas almas grandes que desde su infancia practicaron toda suerte de penitencias, yo hacía consistir las mías en negar mi voluntad, evitar una palabra de réplica y hacer pequeños favores sin darles importancia y otras muchas cosas de esta manera" (2). "En mi humilde camino no se encuentran sino cosas triviales; es preciso que todo lo que hago yo, lo puedan realizar las almas más pequeñitas" (3). Qué fácil es dar contento a Jesús, decía, y ganar su corazón; *basta amarle*, sin fijarse en sí misma, sin mirar demasiado a los propios defectos. Por eso cada vez que caigo en una falta, al momento me levanto. Una mirada a Jesús, y el conocimiento de la propia miseria lo repara todo. No quiso llamarse *Lirio de los campos* (Cant., II, 1), sino para enseñarnos cuánto ama la sencillez" (4).

Hablando de su método en la formación de las novicias, advertía, a propósito de las contiendas que pueden surgir entre dos personas: "Nada más fácil que echar la culpa a los ausentes. Yo hago todo lo contrario. Mi deber es decir la verdad a las almas que me están confiadas" (5).

Decía también: "Es gran ilusión pensar que se pueda hacer el bien fuera de la obediencia" (6). Y ved qué bien se realizó en ella aquella palabra que dejó escrita: "Muchas veces el Señor se complace en conceder la sabiduría a los más pequeños" (7). Así se comprende que S. S. Pío XI, en la homilía de la fiesta de su canonización, dijera: "Plugo a la divina bondad enriquecer a sor Teresa con un don de

praestantissimam dignitatem, qua naturis creatis omnibus longissine Deipara antecellit, *non est dubium quin accesserit ipse, ut nemo magis*".

(1) Cf. *L'esprit de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, 1923, pp. 163-186.

(2) *Ibid.*, p. 169.

(3) *Ibid.*, p. 183.

(4) *Ibid.*, p. 185-186.

(5) Citada por el P. Petitot, O. P., *Sainte Thérèse de Lisieux*, p. 172.

(6) *Ibid.*, p. 176.

(7) *Ibid.*, p. 178. Cf. *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, histoire d'une âme, par elle-même*, c. IX.

Sabiduría excepcional... El espíritu de verdad le descubrió y manifestó cosas que ordinariamente oculta a los sabios y prudentes y sólo revela a los humildes" (1). S. S. Benedicto XV había dicho igualmente: "Esta dichosa sierva de Dios poseyó, ella sola, tanta ciencia, que hubiera podido enseñar a los demás el verdadero camino de la salvación".

Lo que demuestra cómo la superior simplicidad de los santos ilumina sus inteligencias y los hace dóciles a las inspiraciones del Espíritu Santo, para que les sea dado penetrar y gustar los misterios de salud y llegar hasta la unión con Dios (2).

Los santos supieron muy bien lo que esta unión exige para mantenerse firmes en ciertas circunstancias, imprevistas muchas veces y dificultosas; la superior simplicidad unida a la discreción hace recordar, a propósito de cualquier acontecimiento, que "todo concurre al mayor bien de aquellos que aman a Dios" y perseveran en este amor.

Acaso juzgue alguien cosa inútil que, en un tratado de teología ascética y mística, insistamos en tratar de estas virtudes, y tenga prisa por llegar cuanto antes a las cuestiones discutidas entre teólogos y psicólogos acerca de la contemplación infusa. Nosotros creemos muy necesario insistir en ellas, como lo han hecho todos los santos y como se hace en todas las causas de beatificación, ya que tanta influencia ejercen en el pensamiento y en la vida en general. De esta manera, la doctrina tradicional sobre *la contemplación infusa* aparecerá como *resultante y consecuencia* de todo lo que se ha dicho acerca del progreso de las virtudes adquiridas, de las infusas y de los dones del Espíritu Santo en las almas interiores que estén verdaderamente desasidas de sí mismas y normalmente unidas con Dios. Fundándose en que la doctrina relativa a las virtudes cristianas y a los siete dones es conocida de todos, muchos no profundizan jamás en ella. Y, no obstante, la contemplación consiste en la profunda y sabrosa intuición de las verdades divinas que todos los cristianos conocen, por ejemplo en las que se dicen en el *Padre nuestro*. Y esto es lo que nos recuerda la virtud de simplicidad, concebida como un reflejo en nosotros de la simplicidad divina.

(1) Cit. por Petitot, *ib.*, p. 178.

(2) *Imitación*, l. II, c. IV: "De la simplicidad de intención. La simplicidad mira a Dios... Si fueras en tu interior bueno y puro, todo lo verías sin dificultad y lo entenderías bien. Un corazón puro penetra en el cielo y en el infierno".

CAPÍTULO DÉCIMOSÉPTIMO

ESPÍRITU DE FE Y SUS PROGRESOS

Después de haber hablado del progreso en las virtudes morales de la vía iluminativa, conviene tratar de las virtudes teologales; y en primer lugar de la fe y de su influencia sobre toda nuestra vida. Esto nos dispondrá mejor a comprender lo que ha de ser la oración en la vía iluminativa.

Veamos pues en qué consiste el espíritu de fe, luego cómo ha de ir creciendo en nuestras almas, y por fin su excelencia y eficacia para hacernos vivir de él según las palabras de la Escritura: "*Justus ex fide vivit*" (Gal., III, 11).

¿En qué consiste el espíritu de fe?

Es un hecho que cada hombre se conduce en la vida por uno u otro espíritu; bien por el espíritu natural, cuando no se sobrepone al naturalismo práctico, o ya según el espíritu de fe, si aspira con seriedad hacia su último fin, hacia el cielo y la santidad.

El espíritu según el cual vivimos es una manera especial de considerar todas las cosas, de ver, juzgar, sentir, amar, simpatizar, querer y obrar. Trátase de una mentalidad particular que colorea nuestros juicios y acciones, dando altura o envilecimiento a nuestra vida.

De modo que el espíritu de fe es análogamente una manera especial de ver todas las cosas desde el plano superior de la fe esencialmente sobrenatural, que se funda en la autoridad de Dios revelador y en la veracidad del mismo Dios, autor de la gracia y de la gloria, que por este camino de la fe quiere conducirnos a la vida eterna.

Échase de ver aun con más claridad en qué consiste el espíritu de fe por su contrario, que es una especie de ceguera

espiritual que sólo superficial y materialmente alcanza a juzgar de las cosas divinas (1). Así Israel, el pueblo escogido, no entendió bastante espiritualmente el privilegio que Dios le concediera; privilegio del cual debían participar los demás pueblos con la venida del Salvador. Los judíos opinaban que no se ha de dar a los infieles el pan reservado a los hijos de Israel. Jesús hace alusión a esta manera de ver, en las primeras palabras que dirige a la Cananea; mas al momento le inspira esta admirable respuesta: "Señor, aun los cachorrillos comen las migajas que caen de la mesa de su dueño." Entonces Jesús le dijo: "*Mujer, grande es tu fe, que se cumplan tus deseos*", su hija quedó curada (Mat., XV, 22).

El espíritu de fe, que faltaba a los judíos, pero que lo tenía esta mujer, es el espíritu de la verdad divina y universal, que es el objeto mismo de la fe, y está muy por encima de los particularismos de los pueblos y sociedades humanas. Por eso S. Pablo, tan atado al principio a la Sinagoga y a sus prejuicios, llegó a ser el apóstol de los gentiles. Y ésa es la gloria de un S. Agustín y un S. Tomás: ser maestros no sólo de un grupo de discípulos, sino Doctores comunes de la Iglesia.

Este espíritu de fe no podría tener tal universalidad, si no poseyera aquella eminente simplicidad, que es una participación de la sabiduría del mismo Dios.

El acto de fe, según nota S. Tomás, está muy por encima del razonamiento, es un simple acto, por el cual creemos a la vez en Dios revelador y en Dios objeto de la revelación (2).

Mediante este acto esencialmente sobrenatural, nos adherimos infaliblemente a Dios que revela y a los misterios revelados; de modo que por este simple acto tendemos, en la oscuridad, hacia la contemplación de las cosas divinas, sobre todas las certezas del orden natural.

La certitud esencialmente sobrenatural de la fe infusa, de-

(1) S. Tomás, II II, q. 15, y in I Cor., II, 14: "Animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei; stultitia est illi".

(2) Cf. S. Tomás, I II, q. 2, ad 1: "Per ista tria (credere *Deo*, credere *Deum*, credere *in Deum*) non designantur diversi actus fidei sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum". Por un acto único sobrenatural el cristiano *acata* a Dios que revela y cree en los misterios revelados: Trinidad, Encarnación, etc.

cíamos anteriormente (1), está muy por encima de la certeza natural que podamos tener acerca del origen divino del Evangelio, mediante el estudio histórico y crítico de los milagros que lo confirman.

La fe, que es don de Dios (2), es a modo de un sentido espiritual que nos permite captar la armonía de los misterios revelados o la armonía de la voz de Dios, antes de ser admitidos a *contemplarle* cara a cara. Es la fe infusa como un superior sentido musical, que nos permite percibir, confusamente al menos, el sentido de aquella misteriosa armonía espiritual que tiene a Dios por autor.

Que es lo que dice S. Pablo (I Cor., II, 12): "Nosotros, pues, no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el espíritu que es Dios; a fin de que conozcamos las cosas que Dios nos ha comunicado. Las cuales por eso tratamos no con palabras estudiadas de humana ciencia, sino conforme nos enseña el Espíritu, acomodando lo espiritual a lo espiritual. Porque el hombre animal no puede hacerse capaz de las cosas que son del Espíritu de Dios; pues para él todas son necedad, y no puede entenderlas, puesto que se han de discernir con una luz espiritual. El hombre espiritual discierne o juzga de todo, y nadie puede a él discernirle. Porque, ¿quién conoce la mente del Señor, para darle instrucciones? Mas nosotros tenemos el Espíritu de Cristo."

Para juzgar así, con esa altura, la fe va reforzada con el don de inteligencia, que hace penetrar el sentido de los misterios, y con el don de sabiduría que nos los hace gustar. La fe hace que *nos adhiramos* infaliblemente a la palabra de Dios.

Esta fe infusa, que es una virtud teologal, es muy superior, no obstante la oscuridad de los misterios, al conocimiento intuitivo y clarísimo que naturalmente poseen los ángeles. La fe infusa, en efecto, pertenece al mismo orden que la vida eterna, de la que es como el germen; la fe es, dice S. Pablo (Hebr., XI, 1), "la sustancia o fundamento de las cosas que se esperan" y "la base de nuestra justificación" (Rom., III, 22). Y los mismos ángeles tuvieron necesidad de este gratuito don de Dios para poder tender al fin sobrenatural al que están llamados (3).

(1) T. I, pp. 67-71.
(2) Efes., II, 8: "Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est".
(3) S. Tomás, I, q. 62, a. 2.

Como dice S. Francisco de Sales ([1]), cuando Dios nos da la fe, penetra en nuestra alma y habla a nuestro espíritu, no por discursos, sino por modo de inspiración. En presencia de la fe, despójase el espíritu de todos sus discursos y argumentos, sujetándolos a esa virtud, que desde este momento comienza a ser su reina. Una vez que la luz de la fe ha comenzado a enviar sus esplendores sobre nuestro entendimiento, la voluntad comienza a sentir los ardores del amor celestial ([2]).

La fe infusa debe ir creciendo en nosotros hasta la muerte

Grandemente importa a la santificación de nuestras almas no echar en olvido que la fe debe ir en aumento en ellas cada día. En un justo ignorante, pero santo, puede esta virtud estar más arraigada que en un teólogo. Como dice S. Tomás ([3]), "puede la fe ser mayor en un cristiano que en otro, tanto por parte de la inteligencia, por una certeza mayor y más firme adhesión, como por parte de la voluntad, en razón de una mayor presteza, devoción y confianza". La causa está en que "la fe infusa está en proporción con el don de la gracia, que no en todos es igual" ([4]). Por eso Nuestro Señor dice de algunos de sus discípulos que todavía "son hombres de poca fe" ([5]), "tardos en creer" ([6]), mientras que a la Cananea le dijo: "Mujer, grande es tu fe" ([7]).

"El justo vive de la fe" ([8]), y va creciendo cada día. Existen almas santas que jamás se detuvieron a analizar los dogmas de la Trinidad, de la Encarnación o de la Eucaristía, y que nunca han deducido de estos dogmas las conclusiones que cualquier teólogo conoce; y, sin embargo, la fe infusa es mucho más elevada en estas almas, y más intensa que en muchos teólogos. Muchas de las más recientes beatificaciones y canonizaciones han venido a confirmar este hecho.

(1) *Tratado del amor de Dios*, l. II, c. XIV.
(2) *Ibid.*, c. XVII.
(3) II II, q. 5, a. 4.
(4) *Ibid.*, ad. 3.
(5) Mat., VI, 30.
(6) Luc., XXIV, 25.
(7) Mat., XV, 28.
(8) Hebr., X, 38.

Cuando repasamos la vida de santa Bernardeta de Lourdes o de la B. Gemma Galgani, podemos exclamar: ¡Pluguiera a Dios que mi alma tenga un día la fe que tuvieron estas santas!

Dicen con mucha razón los teólogos que la fe puede ir en aumento tanto *en extensión* como *en profundidad o intensidad*. Esa fe se va ensanchando cuando poco a poco vamos aprendiendo las cosas que la Iglesia ha definido acerca de los misterios de la Trinidad, la Encarnación o la Eucaristía, o sobre los demás puntos de la doctrina cristiana. Así los teólogos conocen en sus detalles todo lo que ha sido definido por la Iglesia. Mas no se sigue de ahí que su fe sea intensa y profunda como es extensa. Y, por el contrario, hay entre los simples fieles santos que ignoran muchas cosas de la doctrina definida por la Iglesia, y, sin embargo, han penetrado profundamente esos misterios de salud, tal como están enunciados en el Evangelio.

S. Benito José Labre, por ejemplo, no tuvo jamás ocasión de leer tratado alguno sobre la Encarnación, y, no obstante, vivía profundamente de este misterio y del de la Eucaristía.

Esta mayor profundidad e intensidad en la fe pedían los apóstoles cuando suplicaban al Señor: "Señor, aumenta nuestra fe" (1). A lo que les respondió Jesús: "Todo lo que con fe pidiereis en la oración, os será concedido" (2). Y se nos concederá, sobre todo, si pedimos para nosotros con perseverancia las cosas necesarias o útiles para nuestra salvación, tal como el aumento de las virtudes.

Excelencia y eficacia del espíritu de fe

La eficacia del espíritu de fe échase de ver en las dificultades y pruebas a que se sobrepone. S. Pablo lo dice elocuentemente en la Epístola a los Hebreos, XI, 17: *"Por la fe Abraham, cuando fué probado, ofreció a Isaac en sacrificio;* ofrecía y sacrificaba al unigénito suyo, aunque se le había dicho: De Isaac saldrá la descendencia que llevará tu nombre. Mas consideraba dentro de sí mismo que Dios podría resucitarle después de muerto... Por la fe Moisés

(1) Luc., XVII, 5.
(2) Mat., XXI, 22.

dejó el Egipto sin temer la cólera del rey; *porque tuvo firme confianza en el Invisible como si le viera ya...*

"Por la fe los profetas conquistaron reinos, ejercitaron la justicia, alcanzaron las promesas, cerraron las bocas de los leones, extinguieron la violencia del fuego... Unos perecieron en las cárceles; otros fueron apedreados (como Zacarías), aserrados (como Isaías) y torturados; murieron al filo de la espada; anduvieron girando de acá para allá, cubiertos de pieles de oveja, desamparados, angustiados, maltratados; de los cuales el mundo no era digno..." Cosas que en nuestros días han sucedido en Rusia y Méjico. Y concluye S. Pablo (Ibid., XII, 1): "*Nosotros, pues, corramos con aguante al término del combate que nos es propuesto; poniendo los ojos en Jesús, autor y consumador de la fe*, el cual, en vista del gozo que le estaba preparado, sufrió la cruz, sin hacer caso de la ignominia, y está sentado a la diestra de Dios Padre."

Santo Tomás, en su Comentario a la Epístola a los Hebreos (XII, 3), movido por la palabra de Dios y elevado a la contemplación de este misterio, escribe: "Considerad a Cristo que sufrió tan gran contradicción de parte de los pecadores, y *en cualquier tribulación encontraréis el remedio en la Cruz de Jesús.* En ella encontraréis ejemplo de todas las virtudes. Y como dice S. Gregorio, si traemos ante nuestros ojos la Pasión del Salvador, nada nos acaecerá de duro y doloroso que no sepamos llevarlo con paciencia y resignación."

Cuanto más se acrecienta en nosotros el espíritu de fe, nos adentramos más en el sentido del misterio de Cristo que vino al mundo para nuestra salvación.

La Iglesia nuestra Madre nos pone, con ese fin, ante los ojos, cada día, el prólogo del Evangelio de S. Juan, que es la síntesis de lo que enseña la revelación sobre el misterio de Cristo. Nutrámonos diariamente de esta página sublime que nunca podremos profundizar bastante. Encontramos en ella los tres nacimientos del Verbo: su nacimiento eterno, su nacimiento temporal según la carne y su nacimiento espiritual en las almas. Es el resumen más sublime de los cuatro Evangelios.

En esa página está contenido el índice de la fe cristiana:

Primero el nacimiento eterno del Verbo: "En el principio era ya el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y *el Verbo era Dios*... (clara expresión de la consustancialidad del Verbo)... A Dios nadie le ha visto jamás: *El Hijo Unigénito existente en el seno del Padre*, él mismo es quien le ha hecho conocer." Por aquí se aclaran las palabras más elevadas de los Salmos mesiánicos: "*El Señor me ha dicho: Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy*"; hoy: en el único instante de la inmoble eternidad." "¿A cuál de los ángeles, pregunta S. Pablo (Hebr., I, 5), ha sido jamás dicha cosa parecida?" El Verbo, esplendor del Padre, es infinitamente superior a todas las criaturas, que él ha creado y conserva.

Meditemos también lo que en el mismo Evangelio se dice del nacimiento temporal del Hijo de Dios: "*Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros;* y nosotros hemos visto su gloria, gloria cual el Unigénito debía recibir del Padre, lleno de gracia y de verdad." Es la plena realización de todas las profecías mesiánicas, y la fuente de todas las gracias que los hombres han de recibir hasta el fin del mundo.

Vivamos, en fin, de lo que dice del nacimiento espiritual del Verbo en nuestras almas: "Vino a su propia casa, y los suyos no le recibieron. Pero *a todos los que le recibieron, que son los que creen en su nombre, dióles poder de llegar a ser hijos de Dios*. Los cuales no nacen de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de querer de hombres, sino que nacen de Dios." El les ha dado llegar a ser hijos de Dios por adopción, como lo es él por naturaleza. Nuestra filiación es imagen de la suya, según se dice en el mismo lugar: "De su plenitud hemos participado todos, y recibido una gracia por otra gracia."

En fin, el Hijo de Dios nos ha dicho para demostrarnos cuánto anhela permanecer entre nosotros: "*Cualquiera que me ama, observará mi doctrina; y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos mansión dentro de él*" (Joan, XIV, 23). Y no será solamente el don creado de la gracia el que vendrá, sino las tres divinas Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Cada día, en vez de recitar maquinalmente el *Credo* y el *Gloria* y esas primeras líneas del IV Evangelio, haríamos muy bien en penetrarnos profundamente de este sustancial resumen de la divina revelación. El espíritu de fe, al crecer en nuestras almas, nos dará más y más el sentido del miste-

rio de Cristo, sentido sobrenatural que poco a poco se convierte en penetrante y sabrosa contemplación, fuente de paz y alegría, según las palabras de S. Pablo (Filip., IV, 4): "Vivid siempre alegres en el Señor... Y la paz de Dios, que sobrepuja a todo entendimiento, sea la guardia de vuestros corazones y de vuestros sentimientos, en Jesucristo."

Cómo vivir prácticamente del espíritu de fe

En la vida hemos de juzgar de todas las cosas, guiándonos por esta luz celestial.

¿Será necesario recordar que debemos considerar a Dios a la luz de la fe? Por desgracia, sí; y más necesario de lo que se podría pensar. Pues muchas veces no lo consideramos sino a través de nuestros prejuicios, de nuestros sentimientos humanos y de nuestras minúsculas pasiones, contra el testimonio que de sí mismo da en la sagrada Escritura.

¿No es cierto que muchas veces, aun en la oración, nos escuchamos a nosotros mismos, atribuyendo al Señor nuestras propias reflexiones, inspiradas más de una de ellas en el amor propio? En los malos momentos en que nos dejamos llevar de la presunción, ¿no nos acaece pensar que la divina misericordia es para nosotros, y la justicia para aquellos que no son de nuestro agrado? Y en las horas de decaimiento, por el contrario, ¿no nos sucede que a veces dudamos prácticamente del amor de Dios y de su infinita misericordia? Es verdad; con demasiada frecuencia desfiguramos la fisonomía espiritual de Dios, mirándola a través de nuestro egoísmo, echando en olvido la verdadera luz de la divina Revelación.

Si nos guiamos por la fe, no veremos a Dios ya a través de los vaivenes de nuestro amor propio, sino reflejado en los misterios de la vida y pasión del Salvador, y en aquel otro misterio de la vida de la Iglesia, que todos los días se renueva en la Eucaristía. En tal caso, *el ojo de la fe* se purifica más y más mediante la mortificación de los sentidos, de las pasiones desordenadas, del juicio propio y de la propia voluntad. Sólo de esta manera irá cayendo poco a poco *la venda de la soberbia*, ese velo que nos impide contemplar las cosas divinas, o sólo nos las deja ver entre sombras y dificultades. Muchas veces nos limitamos a considerar las

verdades de la fe a la manera de quienes miran desde la plaza las vidrieras de una catedral, que sólo desde el interior es posible contemplar en su luz y ambiente propios.

También a nosotros mismos hemos de contemplarnos a la luz de la fe. Si únicamente lo hacemos alumbrados por la mortecina luz natural, nos acontece que descubrimos cualidades naturales que exageramos no poco; mas luego, el contacto con la realidad y las pruebas hácennos comprender nuestra ilusión; y entonces fácilmente caemos en el desaliento.

Si tomáramos por guía la antorcha de la fe, echaríamos de ver los tesoros sobrenaturales que el Señor ha depositado en nosotros por el bautismo, y que cada día aumentan por la comunión; comprenderíamos el valor de la gracia santificante, el de la inhabitación, en nuestras almas, de la SSma. Trinidad; pensaríamos cuál debe ser el fruto de una ferviente comunión, y, a la luz del precepto del amor, veríamos con mayor claridad la excelsitud de nuestra vocación cristiana.

También veríamos mejor los impedimentos con que tropieza en nosotros la vida de la gracia, la ligereza que nos hace olvidar que existe en nosotros un germen de vida eterna, al mismo tiempo que un necio orgullo totalmente contrario al espíritu de sabiduría. Iluminados por la fe, no tardaríamos en descubrir en nosotros dos cosas que nos importa mucho conocer: nuestro defecto dominante y la más destacada entre nuestras buenas inclinaciones: lo que más debemos combatir y lo que debemos fomentar más generosamente.

Mas a quien menos consideramos con la mirada de la fe es a nuestro prójimo. Lo contemplamos, en efecto, a la luz de nuestra razón deformada por los prejuicios, por el egoísmo, la soberbia, la envidia y las demás pasiones. De ahí se sigue que aprobemos en el prójimo aquello que humanamente nos resulta placentero y conforme a nuestros gustos y caprichos, lo que nos trae alguna utilidad y provecho. Por la misma razón condenamos en él todo lo que se nos hace molesto, y a veces las cualidades que le hacen superior a nosotros y nos hacen sombra. ¡Cuántos juicios temerarios

y despiadados, cuántas calumnias más o menos conscientes tienen su origen y explicación en esta mirada oscurecida por el amor propio y la soberbia!

Si supiéramos contemplar al prójimo a la luz de la fe, con mirada espiritual y pura, cuánta ventaja sería para él y para nosotros mismos. En tal caso, en nuestros superiores no veríamos sino a representantes de Dios y les obedeceríamos sin criticarlos y con toda el alma, como si fuera a Nuestro Señor mismo. En aquellos que naturalmente no nos resultan simpáticos veríamos almas rescatadas por la sangre de Cristo, que forman parte de su Cuerpo místico y que por ventura están más cerca que la nuestra, de su divino Corazón. Nuestra mirada sobrenatural iría más allá del oscuro velo de la carne y de la sangre que nos impide ver las almas que están tan cerca de nosotros. No pocas veces nos acaece pasar largos años al lado de almas bellísimas sin que echemos de ver su hermosura. Mas es preciso verlas tal como son para amarlas sincera y profundamente; entonces nos aprovecharíamos de sus cualidades y ellas sacarían provecho de las nuestras.

De la misma manera, si miráramos con espíritu de fe a las personas que naturalmente nos son agradables, muchas veces descubriríamos en ellas virtudes sobrenaturales que elevarían no poco nuestro natural afecto y lo harían más puro. Adivinaríamos asimismo los obstáculos con que tropiezan para alcanzar la perfección, y nos sería fácil darles, en toda caridad, un consejo, o recibirlo de ellas, para caminar más ligeros por las vías del Señor.

Y, por fin, la luz de la fe deberíanos guiar a través de todas las coyunturas de nuestra existencia. Estos acontecimientos, felices o desdichados, con frecuencia nos limitamos a mirarlos exclusivamente bajo su aspecto sensible, como podría hacerlo un irracional, o a lo más a considerarlos con nuestra razón más o menos deformada. Rara vez los contemplamos desde las alturas de lo sobrenatural, que nos haría ver, como dice S. Pablo (Rom., VIII, 28), que *para los que aman a Dios todas las cosas concurren a su mayor bien*, aun las contrariedades y los sucesos y hechos más dolorosos; hasta el pecado, según S. Agustín, si lo sabemos aprovechar para humillarnos.

En las injusticias de los hombres descubriríamos muchas veces la justicia divina y un castigo por las faltas que nadie nos reprocha, al mismo tiempo que se nos echan en cara otras que no hemos cometido. Comprenderíamos igualmente las pruebas que Dios nos envía y cómo busca el Señor purificarnos por ellas.

Más adelante trataremos de la purificación pasiva de la fe, mediante algunas de estas pruebas, que limpian de toda escoria esta virtud teologal y ponen tan de relieve su motivo formal, que no es otro que la Verdad primera que nos habló.

Antes de llegar ahí, esforcémonos para que nuestra fe vaya creciendo sin cesar; no nos contentemos con ver las cosas con solo la mirada de la razón. Hemos de saber dar de mano a ciertas luces inferiores, y hacernos así dignos de otras más altas. Necesario es que el sol se oculte, si queremos contemplar las estrellas en la bóveda del firmamento; del mismo modo es preciso renunciar al abuso de la razón, que se puede llamar racionalismo práctico, para que nos sea dado descubrir los vivísimos resplandores de los grandes misterios de la fe (1).

(1) Por eso en las tentaciones contra la fe, en vez de discutir con el enemigo, lo mejor es rechazarlas o sobreponerse a ellas con *actos* de fe más intensos. El Señor no las permite sino para que nos sirvan de mayor aprovechamiento. Cf. *S. Francisco de Sales, Carta* 737, *a la Baronesa de Chantal.*

CAPÍTULO DÉCIMOCTAVO

CONFIANZA EN DIOS: SU CERTIDUMBRE

"Adjuva nos, Deus salutaris noster, et propter gloriam nominis tui, libera nos."

(Salm. LXXVIII, 9.)

Una vez que hemos tratado del espíritu de fe, vamos a considerar lo que en los aprovechados debe ser la esperanza o confianza en el Señor, y precisar qué se ha de entender por certeza de la esperanza, la cual se funda en la de la fe y tiene un carácter especial que importa tener en cuenta.

La esperanza infusa es tan necesaria como la fe para alcanzar la perfección cristiana y la salvación. Además, para llevar profunda vida interior, no basta esperar en Dios, como ocurre a muchos cristianos, con esperanza débil e intermitente; es preciso acatar su voluntad, a veces oscura y desconcertante, aceptarla con filial sumisión, y esperar el auxilio divino con confianza firme, humilde y perseverante.

Defectos que se deben evitar

Los defectos que hemos de evitar son dos, opuestos entre sí: la presunción y el desaliento. No está de más citarlos ya desde el principio, para luego comprender mejor la naturaleza de la esperanza, que se levanta erguida entre estas contrarias desviaciones.

La presunción puede ser de dos maneras: o bien confía uno demasiado en sus propias fuerzas, como los pelagianos, sin acordarse apenas de pedir a Dios su ayuda y olvidándose de la necesidad de la gracia para cualquier acto meritorio; o bien esperando de la divina misericordia lo que Dios nunca puede darnos, como el perdón sin haber hecho verdadera penitencia, o la vida eterna sin hacer jamás el menor esfuerzo para merecerla. La primera presume de las propias

fuerzas; la segunda espera de Dios lo que Dios nunca prometió.

No es raro, además, que los presuntuosos, en el momento de la prueba y de la contradicción, caigan en el defecto contrario, es decir, en el desaliento; como si ese dificultoso bien, que es el objeto de la esperanza, fuera imposible de alcanzar. Tal desaliento podría conducir a la pereza espiritual o *acidia*, que considera como demasiado difícil la tarea de la santificación, apartándonos de cualquier esfuerzo; por ese camino se podría llegar hasta la desesperación.

No son pocas las almas que oscilan entre ambos extremos, y nunca llegan a formarse, prácticamente al menos, noción clara de la esperanza cristiana.

Naturaleza de la esperanza cristiana

Suélese hablar de esta virtud menos que de la fe y de la caridad. Tiene, sin embargo, gran trascendencia. La esperanza cristiana, como virtud infusa y teologal, es una virtud *esencialmente sobrenatural*, y, por consiguiente, está muy sobre el deseo natural de ser dichoso, y sobre la natural confianza en Dios, que podría nacer del conocimiento racional de la divina bondad.

Por la esperanza infusa tendemos hacia la vida eterna, hacia la beatitud sobrenatural, que no es otra cosa que la posesión de Dios: ver a Dios inmediatamente como él mismo se ve, y amarle como se ama él. Y al tender hacia Dios, lo hacemos apoyándonos en la divina ayuda que nos ha prometido. El motivo formal de la esperanza no es nuestro esfuerzo, sino Dios que nos da su mano *(Deus auxiliator et auxilians)*, según su misericordia, sus promesas y su infinito poder (1).

Así *deseamos a Dios para nosotros*, pero *por el mismo Dios;* porque él es el fin último del acto de esperanza, vivificado por la caridad (2). En otros términos: por la esperanza deseamos a Dios, fin último nuestro, *no subordinán-*

(1) El motivo formal de una virtud teologal no puede ser una cosa creada, por muy noble que sea; no puede ser sino Dios, y en este caso Dios que nos tiende su mano.

(2) Cayetano dice muy bien, in II II, q. 17, a. 5, n. 6: "*Desidero Deum, mihi, non propter me, sed propter Deum*". Deseamos a Dios para nosotros, sin subordinarlo a nosotros; mientras que deseamos un fruto, para nosotros y por nosotros. El último fin del acto de esperanza es el mismo Dios.

dolo a nosotros, como subordinamos los alimentos a nuestra nutrición, sino subordinándonos a él. Por ahí se comprende que, contra lo que afirmaron los quietistas, la esperanza, aunque inferior a la caridad, nada contiene de desordenado. Es una gran virtud, aunque no sea la más grande de todas.

En efecto, si entre las virtudes morales, la magnanimidad adquirida, y particularmente la infusa, ocupa lugar tan elevado en cuanto nos hace aspirar a grandes empresas, con mayor razón lo es la esperanza, pues hace que aspiremos a la más excelsa de todas, como es la posesión de Dios.

Y es esto tanto más cierto, cuanto que la esperanza no sólo hace que deseemos un grado inferior de la sobrenatural beatitud, sino la vida eterna en general sin fijar un grado determinado; y aun nos empuja a encaminarnos hacia Dios cada vez con más generosidad, haciéndonoslo desear más y más.

Certeza de la esperanza

En esta tendencia de la esperanza hacia la vida eterna, se encierra un misterio desconocido junto con una cosa cierta, cuya naturaleza muchos desconocen.

S. Tomás la ha explicado muy acertadamente, así como ha expuesto las diversas clases de certeza: la de la ciencia ([1]), la de la fe ([2]), la de la prudencia ([3]) y la del don de sabiduría ([4]).

Primero se plantea esta dificultad ([5]): Nadie puede estar *cierto de su salvación* sin una revelación especial ([6]), que existe pocas veces; parece, pues, que la esperanza no puede ser *cierta*. Además, no es verdad que se salvan todos los que lo esperan, pues acontece que muchos se desalientan más tarde y finalmente se pierden. Luego, al parecer, no se puede esperar con certitud.

([1]) II II, q. 2, a. 1, y *de Veritate*, q. 14, a. 1: certeza que proviene de la evidencia.

([2]) II II, q. 4, a. 8: certeza sin evidencia, mas fundada en la autoridad de Dios revelador.

([3]) I II, q. 57, a. 5, ad. 3: certeza por conformidad con la recta intención.

([4]) II II, q. 45, a. 2: certeza por connaturalidad o simpatía con las cosas divinas, bajo la especial inspiración del Espíritu Santo.

([5]) II II, q. 18, a. 4.

([6]) El Concilio de Trento lo declaró contra los protestantes, ses. VI, c. 13.

Existe aquí algo que desconocemos, un misterio; mas, a pesar de esto, la esperanza es cierta. Nos hallamos ante uno de los claroscuros más bellos de la doctrina cristiana. Como enseña el mismo santo (1), esta certitud de la esperanza difiere de la certeza de la fe, en que aquélla no es una certitud de la inteligencia, sino una *certitud* participada en la voluntad y a modo de tendencia. "La certeza, dice el santo Doctor, se encuentra *esencialmente* en la inteligencia; mas también se encuentra por participación en todo aquello que es movido infaliblemente hacia su fin por la inteligencia... Así la naturaleza y el instinto de los animales operan con toda seguridad, según sus necesidades, bajo la dirección de la inteligencia divina... (la abeja construye con toda maestría su colmena y fabrica la miel). De la misma manera, la esperanza *tiende con certeza* hacia su fin, participando de la certitud de la fe, que reside en la facultad cognoscitiva". Así también, en el orden de las cosas humanas, cuando hemos tomado el tren para Roma, aunque no tengamos absoluta certeza de llegar a esa ciudad, la tenemos de ir bien encaminados, y confiamos en llegar al término del viaje.

En otros términos, por la esperanza cierta, aun no tenemos absoluta seguridad de nuestra futura salvación, ya que para ello necesitaríamos especial revelación, pero *con toda certitud estamos encaminados hacia la salvación*, guiados por la infalible dirección de la fe, y según las promesas de Dios, "que nunca manda lo imposible, pero nos ordena hacer lo que podemos, y pedir lo que no está en nuestra mano hacer" (2). La seguridad de la esperanza cristiana no es, pues, la certeza de la salvación, sino la certidumbre absoluta de que vamos hacia ella.

De aquí derivan muchas conclusiones prácticas o propiedades de la esperanza.

Cualidades de la esperanza cristiana

¿Cómo hemos de esperar en Dios para evitar la doble presunción de que hemos hablado y el desaliento que la sigue a veces?

El Concilio de Trento nos enseña (3): "Todos deben te-

(1) *Ibid.*
(2) Concilio de Trento (Denzinger, *Enchiridion*, n. 804).
(3) Ses. VI, c. XIII (*Denzinger*, n. 806).

ner firme esperanza en la divina ayuda. Porque si no somos infieles a la gracia divina, así como Dios ha comenzado en nosotros la obra de nuestra salvación, él la terminará, *operando en nosotros el querer y el obrar* (Philip., II, 13). Sin embargo, que *los que creen estar de pie procuren no caer* (I Cor., X, 12), *y procuren trabajar por su salud eterna con temor y temblor* (Phil., II, 12), en los trabajos, en las vigilias, en la oración, en las ofrendas, en los ayunos, por la pureza (II Cor., VI, 3)..., según las palabras del Apóstol: "Si vivís según la carne, moriréis; mas si por el Espíritu hacéis morir las obras de la carne, viviréis" (Rom., VIII, 12).

De esta admirable doctrina se deduce que la esperanza cristiana debe tener dos cualidades o propiedades: ha de ser *activa*, evitando la presunción que sin esforzarse confía en la divina recompensa; y debe ser *firme e invencible*, para evitar el desaliento.

La esperanza ha de ser activa y laboriosa porque aspira a un bien difícil; posible ciertamente, pero *difícil, bonum futurum arduum*, que es el objeto del mérito. Hase de trabajar, en orden a la salvación, primero para mantener en sí una esperanza viva y no una vana presunción. Y ese esfuerzo se ha de realizar con espíritu de humildad y abnegación, para conservar en sí un vivo anhelo por la vida eterna, por Dios y nuestra beatitud; anhelo cuyo ardor quedaría anulado por el encono de los deseos contrarios, como serían los de las alegrías terrenas y de la ambición. Mas este vivo anhelo del cielo, este ardiente deseo de Dios es demasiado poco común aun entre los buenos cristianos. Y, sin embargo, si alguna cosa existe que deberíamos desear con santo ardor, es ésta: la unión con Dios. ¿Qué otro anhelo debería llenar tanto nuestro corazón como el de hacernos unos con Dios por toda la eternidad?

Además, hemos de esforzarnos por merecer la eterna beatitud: ver a Dios como él se ve y amarlo como se ama él. Indudablemente la gracia nos es necesaria para llegar al fin; mas la gracia, dice S. Agustín, no se nos da para que nuestra alma permanezca inactiva, sino para que obre con mayor generosidad hasta conseguir aquél: "Quien perseverare hasta el fin, éste será salvo". "El que combate en la palestra no será coronado si no lidiare según las leyes" (I Tim., II, 5).

Hase de trabajar para alejar los obstáculos de la concupiscencia, de la pereza, del orgullo, de las disensiones y de la ambición, y para observar mejor los preceptos según el espíritu de nuestra vocación.

Esta laboriosa esperanza, junto con el don de temor, que es temor del pecado, evita la presunción. Por ambos se mantiene el equilibrio del espíritu en las cosas divinas, así como en el orden de las virtudes morales el equilibrio espiritual es mantenido por la humildad y la magnanimidad, que son como los dos platillos de una balanza, quedando el alma libre de caer en la soberbia, lo mismo que en la pusilanimidad (1).

En fin, en las dificultades, que durante toda la vida hemos de encontrar en nuestro camino, y hasta que entremos en el cielo, nuestra esperanza ha de mantenerse *firme e inquebrantable*. Ni las tentaciones, ni las pruebas, ni la consideración de nuestros pecados han de ser parte a destruirla. Nunca debe ceder a las tentaciones del mundo, del demonio o de la carne: "*Si Dios está de nuestra parte, ¿quién podrá contra nosotros?*" (Rom., VIII, 31). Mas Dios nunca manda lo imposible. Más aún, como dice S. Pablo (I, Cor. X, 13), "fiel es Dios, que no permitirá seáis tentados sobre vuestras fuerzas; sino que de la misma tentación os hará sacar provecho para que podáis sosteneros.".

Tampoco han de quebrantar la esperanza las pruebas que el Señor nos envía para purificarnos y hacer que nos interesemos por la salud de las almas. En tal trance no echemos en olvido que el motivo formal de la esperanza es Dios *siempre presto a darnos su ayuda*, según su misericordia, sus promesas y su divina omnipotencia.

El santo Job exclamaba (XIII, 15): "*Aunque me hiciera perecer, en él pondré mi esperanza.*" Y en la Epístola a los Romanos escribe S. Pablo (IV, 18): "*Habiendo esperado contra toda esperanza, Abraham creyó que vendría a ser padre de muchas naciones, según se le había dicho: Innumerable será tu descendencia.*" Contra toda humana esperanza, a pesar de sus muchos años, esperó, y aun se disponía a sacrificar a su

(1) S. Tomás, II II, q. 161, a. 1, ad 3; y a. 2, ad. 3; q. 162, a. 1, ad 3; q. 129, a. 3, ad 4.

hijo Isaac, el hijo de la promesa, de quien debía nacer su posteridad.

La purificación de la esperanza tiene por fin limpiarla de las impurezas del amor propio desordenado, mas no el conducirnos a la renuncia del deseo de la salvación, según dijeron los quietistas; pues eso equivaldría a dejar de amar a Dios sobre todas las cosas por toda la eternidad, y, al renunciar a la esperanza, bajo pretexto de amor más puro, también quedaría sacrificada la caridad.

La confianza, en fin, no debe sufrir mengua a la vista de nuestras faltas. Por eso decía santa Catalina de Sena: "Nunca consideréis vuestras faltas sino a través de la infinita misericordia, a fin de que no os desaliente su recuerdo, antes os haga poner vuestra confianza en el valor infinito de los infinitos méritos del Salvador."

Santa Teresa del Niño Jesús solía decir que su gran confianza en Dios no procedía del conocimiento de su inocencia, sino del pensamiento de la infinita misericordia y de los infinitos méritos del Salvador; y que, aunque fuera el mayor criminal de la tierra, no por eso sería menor su confianza en el Señor.

Quiere decir que el motivo formal de nuestra esperanza no son nuestros esfuerzos o nuestra inocencia, sino Dios que nos socorre, *Deus auxilians*, la Misericordia auxiliadora.

Efectos admirables de la viva esperanza confirmada en las pruebas

Después de haber pasado por diversas pruebas, la esperanza, que de ellas ha salido fortalecida, sabe vencer todos los obstáculos. S. Pablo dice a este propósito (Rom., V, 2): "Nos gloriamos esperando la gloria de los hijos de Dios. Ni *nos gloriamos* solamente en esto, sino *también en las tribulaciones:* sabiendo que la tribulación ejercita la paciencia; la paciencia sirve a la prueba, y la prueba produce la esperanza: esperanza que no burla, porque la caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado."

S. Tomás escribe (1): "S. Pablo nos demuestra primero la grandeza de la esperanza por la importancia de lo que se

(1) *Com. in Ep. ad Rom.*, V, 2.

espera (que es la vida eterna); después la fuerza y vehemencia de la esperanza. Pues, en efecto, quien espera mucho alguna cosa, de buena gana soporta por ella dificultades y amarguras. De modo que la señal de que tenemos firme esperanza en Cristo, es que nos gloriamos, no sólo en el pensamiento de la vida futura, sino en nuestras tribulaciones y en las pruebas que debemos sobrellevar. *Las tribulaciones son, en efecto, el camino para llegar al reino de los cielos* (Act. XIV, 21). También el apóstol Santiago (I, 2) dice: "*Tened, hermanos míos, por objeto de sumo gozo el caer en varias tribulaciones; sabiendo que la prueba de vuestra fe produce la paciencia.*" En el libro de la Sabiduría (III, 4) se dice de los justos: "Y si delante de los hombres han padecido tormentos, su esperanza está llena de inmortalidad. Su tribulación ha sido ligera y su galardón será grande, porque Dios los probó y hallólos dignos de sí. Probólos como al oro en el crisol, y los aceptó como víctima de holocausto." Así la prueba fortalece la esperanza, y ésta nunca engaña, porque Dios no abandona a los que en él confían. "*¿Quién esperó jamás en Dios, que fuera confundido?*" *(Eccli., II, 11).* Es cosa manifiesta que nunca se ha de negar a los que ama, a aquellos a quienes un día dió a su Hijo...; y tiene dispuesta la vida eterna para aquellos que le aman sobre todas las cosas" (1).

Por lo dicho se ve claramente, contra los quietistas, que en las grandes pruebas, muy lejos de sacrificar nuestros deseos de conseguir la salvación, es preciso "esperar contra toda esperanza", amando o Dios por él mismo. Así la caridad aumenta grandemente, el amor se purifica, y en vez de destruir la confianza, la vivifica y llena de vigor.

Tales pruebas son gran parte a purificar de todo amor propio la esperanza, así como del deseo de la propia perfec-

(1) A quienes pretenden no sólo distinguir, sino en cierto modo separar la ascética de la mística, les es muy difícil, leyendo estas Epístolas de S. Pablo y los comentarios de los Padres y Doctores, decir dónde cesa la ascética y dónde comienza la mística. En realidad ésta empieza cuando empieza a prevalecer el modo sobrehumano de los dones del Espíritu Santo, particularmente los de inteligencia y sabiduría: cuando, bajo la inspiración del Espíritu Santo, comenzamos a gustar los misterios de la fe.

ción, en cuanto es nuestra. Una sierva de Dios que había deseado hacerse santa, expresaba más tarde su anhelo en otra forma menos personal y más objetiva: "*Señor, que vuestro reino venga a mí más intensamente*"; sentíase feliz de no ser tenida por santa, y ser menos apreciada por los que le rodeaban, aspirando así a estar más íntimamente unida a Nuestro Señor y a ser más amada por él. Por este camino crece y se va purificando la esperanza.

Así esperó Abraham, el padre de los creyentes, cuando fué puesto en la prueba y se disponía a sacrificar a su hijo Isaac; nunca dejó de esperar que aquel niño fuera el hijo de la promesa, y que su posteridad sería bendecida, "*porque poderoso es Dios para resucitar a los muertos*" (Hebr., XI, 18).

S. Felipe de Neri decía a menudo: "*Vi ringrazio di cuore, Signor Dio, che le cose non vanno a modo mio:* te doy gracias, Señor, porque las cosas no marchan como quisiera yo, sino como vos queréis. Vale más que se haga vuestra voluntad, que no la mía."

El B. Nicolás de Flüe expresaba admirablemente en su oración la armonía de la más firme esperanza con el amor más puro: "*O mein Herr, nimm mich mir und gib mich ganz zu eigen Dir:* quítame, Señor, todo lo que me impide ir a vos, y dadme lo que a vos me conduce; sacadme de mí mismo y dadme a vos."

También podemos decir, como expresión de la esperanza y el puro amor: "*Daos, Señor, todo a mí, para que os ame purísimamente y para siempre.*"

Para terminar con una conclusión práctica, observemos que hay en nuestra vida dos series paralelas de hechos: la de los acontecimientos externos que se van sucediendo desde la mañana hasta la noche, y la de las gracias actuales que se nos brindan y conceden cada minuto, a fin de que saquemos de tales hechos exteriores el mayor provecho posible en el orden espiritual: Si no echásemos esto en olvido, en nuestra existencia sería realidad aquello que dice S. Pablo (Rom., VIII, 28): "*Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum:* para los que aman a Dios, todas las cosas suceden para su mayor bien", aun los disgustos, los fracasos y las contrariedades, que son otras tantas ocasiones de elevar nuestro corazón a Dios, con espíritu de fe y de confianza en él.

Como lo enseñaba S. Francisco de Sales en su *II Conferen-*

cia sobre la confianza: "Aunque no acabe de sentirse confianza en el Señor, no por eso se ha de dejar de realizar los actos como si se la sintiera. La desconfianza en nosotros mismos y en nuestras propias fuerzas ha de ir acompañada de la humildad de la fe, que obtiene la gracia de la confianza en Dios. Cuanto más desgraciados seamos, mayor ha de ser nuestra confianza en aquel que comprende nuestro estado y puede venir en nuestro auxilio. Nadie pone en Dios su confianza, que no saque grandes frutos de esa esperanza. El alma ha de permanecer tranquila y apoyarse en aquel que puede hacer crecer la semilla. Preciso es no cejar en el trabajo, mas hase de confiar en Dios para que ese trabajo sea provechoso."

CAPÍTULO DÉCIMONOVENO

AMOR DE CONFORMIDAD CON LA DIVINA VOLUNTAD

Después de haber tratado del espíritu de fe y de la confianza en Dios, vamos a considerar lo que en la vía iluminativa ha de ser el adelantamiento en la caridad, para que pase el alma del amor mercenario o interesado de los imperfectos a la perfecta caridad. Hablaremos, pues, aquí de las señales del amor imperfecto, y después, de las de los progresos en la caridad, de las relaciones de ésta con nuestras disposiciones naturales y de la progresiva conformidad con la divina voluntad.

SEÑALES DEL AMOR IMPERFECTO

Santa Catalina de Sena en su *Diálogo*, c. LX, trae muy claramente las señales del amor mercenario; más arriba queda citado este pasaje (c. III de la III parte).

Dice en sustancia que el amor es aún imperfecto cuando, en el servicio de Dios, está el justo apegado a sus intereses, mientras se busque a sí mismo y desee demasiado la propia satisfacción.

Idéntica imperfección se encuentra en el amor al prójimo: al amarlo, se busca uno a sí mismo, gozándose, por ejemplo, en la propia actividad natural; o se pone en ese amor precipitación o celo egoísta, seguido muchas veces de frialdad, en caso de no encontrar retribución, y cuando creemos notar en él ingratitud y desagradecimiento.

Dice la santa, en el mismo lugar, que lo que demuestra la imperfección de ese amor de Dios y de las almas, es que, desde el momento que nos vemos privados de las consolaciones que antes encontrábamos en Dios, tal amor ya no nos llena, y comienza a languidecer; y se enfría más y más cuando el Señor, para ejercitarnos en la virtud, nos retira

los consuelos espirituales y nos envía luchas y contrariedades. Es que echamos en olvido que, al proceder Dios así, lo que pretende es hacer morir nuestro desordenado amor propio y que vaya en aumento la caridad que recibimos en el bautismo, caridad que debe convertirse en una viva llama de amor y sobrenaturalizar todos nuestros legítimos afectos.

Naturaleza de la caridad y señales de sus progresos

Las señales de los progresos de la caridad dedúcense de su misma naturaleza. La Escritura nos dice repetidas veces que el justo es *el amigo de Dios* [1]. S. Tomás [2], al exponer estas palabras, nos enseña que la caridad es esencialmente un *amor de amistad* que debemos a Dios, por su infinita bondad que irradia sobre nosotros, dándonos vida y atrayéndonos hacia sí.

Ahora bien, continúa diciendo, la verdadera amistad, supone tres cosas: es, primero, amor de benevolencia, por el cual se desea bien al prójimo, como a sí mismo; en esto difiere del amor de concupiscencia, por el que se desea un bien a sí mismo, del mismo modo que se desea un fruto o el pan para la subsistencia. Hemos de desear a nuestros amigos el bien que les conviene, y a Dios que reine en las inteligencias y en los corazones.

Además, toda amistad verdadera supone un amor de *mutua benevolencia*. No basta que exista de un lado solamente. Los amigos se han de desear el bien el uno al otro.

Y cuanto el bien que se desean es más excelente, tanto más noble es su amistad. Ésta está fundada en la virtud cuando ambos se desean mutuamente, no sólo aquello que es útil o agradable, como fortuna o bienes de la tierra, sino el bien honesto: fidelidad al deber y adelantamiento en el amor del bien moral y espiritual.

No basta, en fin, este mutuo amor de benevolencia para fundar verdadera amistad; podemos, en efecto, sentir benevolencia hacia una persona lejana, a quien sólo conocemos

(1) En el libro de Judit (VIII, 22), Abraham es llamado amigo de Dios. El libro de la Sabiduría (VII, 27) dice que el justo vive en la amistad divina. Mas sobre todo Jesús nos ha dicho: "Ya no os llamo siervos, sino amigos".

(2) II II, q. 23, a. 1.

de oídas, y tenerla esa persona con nosotros; mas no por eso somos amigos. La amistad exige además *comunidad de vida, vivir juntos (convivere).* Supone que ambos se conocen y conviven, espiritualmente al menos, en intercambio de pensamientos y sentimientos íntimos. Concebida así, la amistad consigue íntima unión de ideas, sentimientos, anhelos, oraciones, sacrificios y acciones.

Mas estos tres caracteres de la verdadera amistad: amor de benevolencia, reciprocidad y comunidad de vida, se encuentran precisamente en la caridad que nos une a Dios y a las almas en Dios.

La inclinación natural que subsiste en el fondo de nuestra voluntad, a pesar del pecado original, inclínanos ya a amar a *Dios, autor de nuestra naturaleza,* más que a nosotros mismos y a los demás, como en un organismo la parte ama al todo más que a sí misma; así la mano se expone a un peligro, con tal de preservar al cuerpo y sobre todo a la cabeza (1). Mas esta natural inclinación, atenuada por el pecado original, no puede, sin la gracia que sana *(gratia sanans),* llevarnos a un amor *eficaz* de Dios sobre todas las cosas (2).

Muy por encima de esta inclinación natural, en el bautismo hemos recibido la gracia santificante y la caridad, con la fe y la esperanza. Y precisamente la caridad es ese amor de mutua benevolencia que nos hace querer para *Dios, autor de la gracia,* el bien que más le conviene, su reinado en las almas, así como él desea nuestro bien en el tiempo y en la eternidad. Y hay en eso exactamente una amistad fundada en la comunidad de vida, porque Dios nos ha comunicado una participación de su vida íntima, al darnos la gracia, germen de la vida eterna (3). Por la gracia somos "nacidos de Dios", como se dice en el Prólogo de S. Juan; nos hacemos semejantes a Dios como un niño se parece a su padre. *Esta vida de amistad* lleva consigo una *unión permanente,* que a veces es sólo *habitual,* como durante el sueño; en otros momentos es *actual,* como cuando hacemos un acto de amor de

(1) Cf. S. Tomás, I, q. 60, a. 5, y II II, q. 26, a. 3. Cf. S. FRANCISCO DE SALES, *L'amour de Dieu,* l. I, c. IX, XVI, XVII, XVIII.

(2) I II, q. 109, a. 3.

(3) En la atrición sobrenatural que, junto con el sacramento de la penitencia, justifica al alma, hay un amor inicial de benevolencia en opinión de muchos teólogos; mas todavía no existe comunidad de vida, la acción de convivir, porque aun no existe el estado de gracia.

Dios. En tal caso existe realmente esa convivencia del hombre y Dios, y se encuentran y juntan el amor paternal de Dios por su hijo, y el amor del hijo por su Padre que lo vivifica y bendice, sobre todo cuando el Señor, por una inspiración especial, nos conduce a un acto de amor infuso al cual no podríamos llegar con la gracia actual común. Existe asimismo comunión espiritual que es el preludio de la comunión del cielo.

Tal es la amistad con Dios, que comienza ya en la tierra; por eso Abraham fué llamado amigo de Dios; por esa razón el libro de la Sabiduría dice que el justo vive de la divina amistad, y por lo mismo ha dicho nuestro Señor: "No os llamo siervos, sino amigos." S. Tomás, en el análisis que hace de la amistad, no hace otra cosa que explicar estas divinas palabras; no deduce ninguna nueva verdad; explica la verdad revelada y nos pone en camino de profundizar en ella (1).

La caridad, aun en su grado más rudimentario, hace que amemos a Dios más que a nosotros mismos con un eficaz *amor de estima*, por ser Dios infinitamente superior a nosotros; mas no siempre tenemos conciencia de tal amor, por ejemplo en las arideces; ni tiene en sus principios *la intensidad y empuje* que tiene en los perfectos, y particularmente en los bienaventurados. Una buena madre cristiana tiene conciencia más clara del amor al hijo que lleva en sus brazos, que del amor que tiene a Dios a quien no ve; mas, si es verdaderamente cristiana, el eficaz amor de estima que tiene por Dios es mayor que el que tiene por su niño. Por esta razón los teólogos distinguen comúnmente el amor apreciativo y el amor intensivo, que generalmente es mayor hacia las personas amadas que están cerca, que hacia las que no vemos. Mas con el progreso de la caridad, el amor de estima a Dios se va haciendo más intenso y toma el nombre de celo; en el cielo, su impulso estará muy por encima de los afectos más profundos.

Tal es la naturaleza de la virtud de la caridad; ella es el principio de un amor de Dios, que es como la efusión de nuestro corazón hacia él; al fin acabamos por poner en Dios toda nuestra complacencia, anhelando más y más que reine en nuestras almas y en las almas de los demás.

(1) S. Tomás enseñó que en eso está la esencia de la caridad.

Para poseer este amor no es necesaria la ciencia; basta con conocer, por la fe, al Padre celestial. Y ya no podemos dejar de amarle si no nos perdemos antes; mas se puede perder ese amor por un solo pecado mortal.

El amor de estima eficaz de Dios sobre todas las cosas, capaz de subsistir aun en medio de la mayor aridez de la sensibilidad, se opone totalmente al sentimentalismo, que es ficción de un amor que no se posee.

¿Cuáles son las señales del progreso de la caridad?

Existen, primero, las señales del estado de gracia: 1º, *no tener conciencia de pecado mortal;* 2º, *no buscar afanosamente los bienes de la tierra:* placeres, honores, riquezas; 3º, *complacerse en la presencia de Dios (delectari in Domino),* hallar placer en pensar en él, en adorarlo, rogarle, darle gracias, pedirle perdón, hablar de él y aspirar a él (1).

A tales señales hanse de añadir las siguientes·

4º, *desear agradar a Dios más que a todos los seres que amamos.*

5º, *amar efectivamente al prójimo,* a pesar de sus defectos, y amarle porque es hijo de Dios y amado por él. En tal caso estamos seguros de amar a Dios en el prójimo y a éste en Dios. Nuestro Señor dijo: "Amaos los unos a los otros, que en esto conocerán que sois mis discípulos" (Joan., XIII, 35).

Estas señales y otras que a éstas se juntan están resumidas en aquellas palabras de S. Pablo (I Cor. XIII, 4): "La caridad es sufrida, es dulce y bienhechora; la caridad no tiene envidia, no obra precipitada ni temerariamente, no se ensoberbece, no es ambiciosa, no busca sus intereses, no se irrita, no piensa mal, no se huelga de la injusticia, complácese en la verdad. A todo se acomoda, créelo todo, todo lo espera, y lo soporta todo."

Dichoso el corazón que así ama a Dios, sin otra dicha que

(1) S. Tomás habla de estas señales, I II, q. 112, a. 5, y añade otras en *Contra Gentes,* l. IV, c. XXI, XXII. Entre estas últimas enumera los siguientes: "Conversari ad amicum, delectari in ejus praesentia, consentire amico per confraternitatem voluntatis, libertas filiorum Dei in hac conformitate, libentissime loqui de Deo aut audire verbum Dei".

la que encuentra en agradarle. Si el alma es fiel, un día saboreará las delicias de este amor y se verá henchida de un contento sin igual en Aquel que es el bien ilimitado, la plenitud infinita del bien, en la que el alma se sumergirá y se perderá como en un océano espiritual sin tropezar jamás con un obstáculo. Así comienza el justo a amar a Dios con un amor de estima *(appretiative)* por sobre todas las cosas, y aspira a amarle sobre todas ellas *intensive*, con un ardor que persevera en la aridez y a pesar de las pruebas y de la persecución.

El amor de Dios y nuestras disposiciones naturales

Mas hay caracteres, dirá acaso alguien, ásperos, rudos, amargados, poco inclinados a la afección; ¿como podrá aplicarse a ellos lo que acabamos de decir?

S. Francisco de Sales responde a esto, al igual que S. Tomás, que no es posible admitir, sin caer en el naturalismo de los pelagianos, que la distribución del amor divino se haga a los hombres según sus cualidades y disposiciones naturales [1].

Luego el santo obispo de Ginebra añade [2]: "El amor sobrenatural que Dios pone en nuestros corazones... es independiente de cualquier complexión natural. Es cierto sin embargo que las almas naturalmente afectivas, una vez purificadas del amor de las criaturas, hacen prodigios en la santa dilección, pues su amor encuentra gran facilidad para dilatarse por todas las facultades del corazón; de donde se sigue una muy agradable suavidad, la cual no se muestra en aquellos que tienen el alma áspera, melancólica y rebelde.

(1) En su tratado de la caridad, II II, q. 24, a. 3, había escrito S. Tomás: "Puesto que la caridad excede en absoluto las proporciones de nuestra naturaleza (y de la naturaleza angélica), no depende de nuestras naturales disposiciones, sino de la gracia del Espíritu Santo que nos la da. Cf. Efes., IV, 7: "*A cada uno le ha sido dada la gracia según la medida de los dones de Cristo*". Rom. XII, 3; I Cor., XII, 11.
S. Tomás había dicho también, I II, q. 109, a. 6: No puede el hombre por solas sus fuerzas naturales disponerse a recibir la gracia habitual, y para esto necesita de la gracia actual. Item, I II, q. 112, a. 3, y *ibid.*, a. 4: "Prima causa diversitatis gratiae (majoris in uno quam in alio accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat".

(2) *Tratado del amor de Dios*, L. XII, c. 1.

"No obstante, si dos almas, dulce y apacible la una, y la otra áspera de condición, tienen igual caridad, amarán sin duda igualmente a Dios, pero no de la misma manera. El corazón de natural apacible amará con más facilidad, más amistosamente, con mayor dulzura; pero no con más solidez ni con perfección mayor. Y así el amor que nazca entre las espinas y repugnancias de un natural duro y seco, será más valiente y generoso; el otro será más delicado y gracioso (1).

"Importa, pues, muy poco que esté uno naturalmente dispuesto al amor, cuando se trata del amor sobrenatural y por el que se obra sobrenaturalmente. Mas de buena gana, oh Teótimo, quiero decir a todos los hombres: ¡Oh mortales! si tenéis un corazón inclinado al amor, ¿por qué no lo dirigís al amor celestial y divino? Mas si sois de corazón áspero y rudo, ¿por qué, pobrecitos, ya que estáis privados del amor natural, no aspiráis al sobrenatural, que os será amorosamente concedido por aquel que tan santamente os llama a amarle?".

(1) Quienes no quieren admitir que la contemplación mística proceda de la fe infusa ilustrada por los dones de sabiduría y de inteligencia, y rechazan así la doctrina tradicional de los siete dones del Espíritu Santo que se comunican a todos los justos, tienen dos caminos para explicar la vida mística.

Los unos, cuyo pensamiento minimista recuerda el naturalismo pelagiano, al aplicarlo, no a la vida cristiana ordinaria, sino a la vida mística, dirán que ésta se explica sobre todo por las cualidades naturales de ciertas personas más afectivas y mejor dotadas de sentido poético que las otras. Mas hay en esto el peligro de confundir la verdadera mística de los grandes siervos de Dios, como santa Teresa y S. Juan de la Cruz, con el sentimentalismo o afectación de sentimiento que tanto combaten, al decir que en la vida interior no se ha de buscar sentir consuelos, sino tender hacia Dios, lo mismo en las sequedades que en las alegrías.

Otros, por lo contrario, para no verse obligados a admitir que la contemplación infusa de los misterios de la fe y la unión con Dios, que de ahí se sigue, se encuentran en la vía normal de la santidad, pretenden explicarla por ciertas gracias extraordinarias, como la profecía; y ya no la distinguirán suficientemente de las visiones y revelaciones, siendo así que S. Juan de la Cruz constantemente insistió sobre esta distinción, diciendo: si mucho se ha de desear la unión íntima con Dios, que se convierte en unión transformante, otro tanto se debe evitar el desear gracias extraordinarias y en cierto modo exteriores como las visiones y las revelaciones. Tales aberraciones demuestran cuánto importa no desviarse de la doctrina tradicional en lo que se refiere a las relaciones de la vida de la gracia con nuestras naturales disposiciones.

De estas relaciones entre la vida de la gracia y nuestras naturales disposiciones derivan algunas consecuencias muy importantes en teología mística [1].

Conformidad progresiva con la divina voluntad

El amor de conformidad consiste en querer todo aquello que la divina bondad nos manifiesta ser de su agrado [2].

Y eso se nos manifiesta en los preceptos, en los consejos conformes con nuestra vocación, en los diversos acontecimientos, muchas veces inesperados y desagradables [3]. De esa divina voluntad hablamos cuando decimos en el *Padre nuestro:* "Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo."

Por ahí se echa de ver lo que ha de ser nuestra progresiva conformidad con la voluntad divina.

Amar a Dios en la prosperidad, está bien, con tal que no se ame ésta tanto como al mismo Dios. De todas formas, se trata de un grado inferior, sin dificultad para nadie.

En caso de faltar esa facilidad en la práctica del deber, amar la voluntad divina en sus mandamientos, consejos e inspiraciones y vivir en consecuencia, es ya un segundo grado más perfecto, que recuerda las palabras de Jesús: "Mi manjar es hacer la voluntad de mi Padre" (Joan., IV, 34).

Mas preciso es pasar adelante, e imitarle, *amando a Dios en las cosas penosas e insoportables* y en las contrariedades y tribulaciones que la Providencia permite en nuestra vida para nuestro mayor bien. Pues no es posible amar a Dios sin amar al mismo tiempo esas tribulaciones; no por ellas mismas, sino por el bien espiritual que resulta de la paciencia en sobrellevarlas.

De modo que amar los sufrimientos y las aflicciones por amor de Dios, es el grado más elevado de la caridad. Si hemos llegado a él, las desazones que nos puedan sobrevenir conviértense en un gran bien, porque, según expresión de S. Pablo "Dios hace que todo concurra al mayor bien de los que le aman" y perseveran en su amor (Rom., VIII, 28).

(1) Así se ha dicho con frecuencia que lo que dominaba en San Francisco de Sales era la mansedumbre, y en santa Juana de Chantal la fortaleza.

(2) S. Francisco de Sales, *Amor de Dios*, 1, VIII, c. III, 1 IX, c. VI.

(3) *S. Tomás*, I, q. 19, a. 11 y 12; I II, q. 19, a. 9 y 10.

Como advierte S. Francisco de Sales [1], el amor ardiente, —según Platón—, es pobre, desarrapado, desnudo, pálido, contrahecho, sin techo y miserable; duerme sobre la dura tierra, porque abandona todo por ir en pos de la persona amada; hace perder el sueño y aspira a una unión cada vez más íntima. Así hablaba Platón del amor natural; mas esto, añade el santo, es aun más verdad del amor divino, cuando ha conseguido penetrar hondamente en un alma. Por eso S. Pablo escribía (I Cor., IV, 11-13): "Hasta la hora presente andamos sufriendo hambre, sed, desnudez y malos tratos... Somos como la basura del mundo, como la escoria de todos."

"¿Quién, sino el amor, le había reducido a tal estado? El amor fué el que hizo que S. Francisco de Asís se presentara desnudo delante de su obispo, y el que le hizo morir desnudo sobre la tierra; el amor le hizo mendigo durante toda su vida; el amor envió a S. Francisco Javier, pobre, indigente y con los hábitos raídos entre los hindúes; fué el amor el que redujo a S. Carlos, cardenal y arzobispo de Milán, a tal extremo de pobreza, que vivía en su palacio episcopal como un gozquejo en casa de su señor."

El amor de conformidad con la *divina voluntad* es a modo de un fuego cuyas llamas son tanto más bellas y claras cuanto se alimentan de materia más delicada, como de madera más seca y preciosa. Por eso, dice el mismo santo, cualquier amor que no tenga su origen en la Pasión del Salvador es frívolo y peligroso [2]. La muerte de Jesús, expresión suprema de su amor, es el motivo más poderoso para hacer que prenda nuestro amor. No hay cosa que dé contento a nuestro corazón como el amor de Jesucristo, por el camino del desasimiento, que tan íntimamente nos une a la divina voluntad [3].

Este amor de conformidad con la *divina voluntad conocida* por sus preceptos, consejos y sucesos de la vida, nos permite abandonarnos *a lo que de esa voluntad no conocemos*, y de lo que depende nuestro futuro [4]. En este filial aban-

(1) *Amor de Dios,* 1. VI, c. XV.
(2) *Amor de Dios,* IX, c. XVI.
(3) *Ibid.*
(4) La voluntad de Dios conocida está así, pues, dentro de los dominios de la obediencia; su voluntad de beneplácito, que aun no conocemos, dentro del del abandono.

dono está encerrada la fe, la confianza y el amor de Dios; y puede condensarse en estas palabras: "Señor, en vos confío." De ahí la divisa: "Fidelidad y abandono", que mantiene el equilibrio entre la actividad y la pasividad, y domina a la perezosa quietud y a la inquieta y estéril agitación. El abandono es el camino que debemos seguir; la fidelidad de cada día y cada momento son los pasos que damos en este camino. Por la fidelidad, iluminada por los mandamientos, entramos en el oscuro misterio del divino beneplácito, que no es otra cosa que el misterio de la predestinación.

Es cosa fuera de duda que en nuestro corazón no anida todo el amor que sería de desear; por eso es una locura, dicen los santos, andar desparramándolo sin orden entre las criaturas.

El enfriamiento en el divino amor nace del pecado venial o del afecto a ese pecado. Por el contrario, un generoso acto de caridad merécenos y nos obtiene de inmediato el aumento de esta virtud infusa, que vivifica todas las otras y hace que sus actos sean meritorios. Y el aumento de la caridad nos dispone a ver mejor a Dios eternamente y a amarle más íntimamente y para siempre.

Hemos, pues, de considerar como nonada y cosa baladí los bienes que abandonamos para conseguir el infinito tesoro del amor de Dios. Solo él comunica al corazón humano el calor interior que le falta; sin él nuestro corazón tiene frío, y, a lo más, el calor pasajero de una fiebre intermitente.

Cuando damos a Dios nuestro amor, él nos entrega el suyo. Más aún, él se adelanta, ya que sin su gracia no nos sería posible elevarnos por encima de nuestro egoísmo; sólo de la gracia podemos obtener la verdadera generosidad; y esta gracia la hemos de pedir incesantemente, como sin cesar se ensancha el pecho para respirar.

Nunca hemos de pensar aquí en la tierra, mientras dure nuestro viaje hacia la eternidad, que tenemos suficiente amor de Dios; al contrario, hemos de trabajar por progresar en él constantemente; el peregrino que se dirige a Dios avanza a paso de amor, *gressibus amoris*, dice S. Gregorio Magno; es decir por actos de amor siempre crecientes. Dios desea que le amemos así más cada día. El himno de nuestro camino hacia la eternidad es un canto de amor, el de la santa

liturgia, que es la voz de la Iglesia o el canto de la Esposa de Cristo.

No está mal que alguna vez temblemos delante de Dios, pero es preciso que predomine el amor. Hemos de temer a Dios filialmente por amor, y no amarle por temor; por eso el temor filial, que es temor del pecado, aumenta junto con la caridad; mientras que el temor servil, que es el del castigo, va en disminución.

Este amor de Dios va en aumento cuando llevamos su cruz. S. Francisco de Sales escribía [1]: "Los más generosos caracteres se forman en las cruces y en la aflicción; los cobardes sólo se complacen en la prosperidad. Por lo demás, añadía, *el puro amor* de Dios se practica mejor en la adversidad que en los momentos de bienestar, porque la tribulación nada tiene de amable sino la mano de Dios que la envía; mientras que la prosperidad tiene en sí misma ciertos atractivos que encandilan nuestros sentidos."

El amor de conformidad con la divina voluntad, al ir en aumento, hace dulces los sufrimientos de que se nutre y alimenta; y va caminando con gran serenidad, según las palabras del Salvador: "Quien me sigue no anda en tinieblas, mas tendrá la luz de la vida" (Joan., VIII, 12).

Este amor de Dios crece cada vez que mortificamos nuestro amor propio. Para llegar a poseer ese vivo anhelo del divino amor, preciso es anular en nosotros todo aquello que no puede ser por él vivificado. El amor de Dios, al ir en auge, hace a las virtudes mucho más aceptas al Señor que lo que fueran por su propia naturaleza; y el grado del mérito de sus actos depende del grado del amor. De ahí que el cumplimiento de nuestros deberes de estado puede ser altamente santificado, sin que se pierda un solo minuto para la eternidad [2].

Si un hombre ha estado dotado de ardiente caridad y nunca ha pecado mortalmente, mas le ha acaecido enfriarse en un momento dado por alguna inclinación al pecado venial, ese tal continúa dueño de aquel tesoro de caridad [3], aunque de hecho haya perdido ésta su irradiación y su fervor; sucédele lo que a un cáliz de oro que se cubre de polvo, y

(1) Cf. *L'esprit de saint François de Sales*, p. XV, c. XIII.
(2) Cf. S. ALFONSO M. DE LIGORIO: *Uniformità alla volontà di Dio.*
(3) II II, q. 24, a. 10.

es como una llama encerrada en un globo de vidrio ennegrecido. Importa mucho hacer desaparecer cuanto antes aquel polvo y este humo, para que la caridad se restituya a su prístino esplendor.

¿Cómo hacer para que todas nuestras afecciones queden subordinadas al amor de Dios? S. Francisco de Sales escribió a este propósito (1): "Me es dado combatir el ansia de riquezas y de voluptuosidades carnales, bien mediante el menosprecio que se merecen, o bien por el deseo de los bienes inmortales; y echando mano de esta segunda táctica es como el amor sensual y terreno hará lugar al celestial amor... El amor divino suplanta y somete así las aficiones y pasiones", o las pone a su servicio.

Este amor de conformidad con la divina voluntad conduce al amor de complacencia, por el cual complécese el alma en todo lo que contribuya a la gloria de Dios; alégrase en el pensamiento de su infinita sabiduría, de su beatitud sin límites, y de ver que todo el universo es una manifestación de su bondad y que los elegidos le han de glorificar eternamente. El amor de complacencia o de fruición es más intensamente sentido bajo la acción de una especial inspiración de Dios; y en este sentido sería *infuso o pasivo;* mientras que el amor de conformidad de que vamos hablando puede existir fuera de esta inspiración, y para ello la gracia actual es suficiente; por eso se llama *activo.*

Por este motivo ciertos autores han pretendido que S. Juan de la Cruz propuso como término de la *vida ascética* la unión de amor de conformidad, en la *Subida del Monte Carmelo;* y como término de la vida mística la unión de amor pasivo y fruitivo, en la *Noche oscura* y en *Llama de amor viva.*

Nosotros pensamos, por el contrario, con muchos autores contemporáneos (2), que S. Juan de la Cruz mantiene la

(1) *Amor de Dios,* 1 XI, c. XX.
(2) Tal es el modo de ver del P. *Arintero,* O. P., del P. *Gardeil,* O. P., de Mons. *A. Saudreau,* del P. *Gabriel de Santa Magdalena,* carmelita descalzo, y de muchos escritores actuales de la misma Orden; lo mismo opina el P. Al. *Roswadowski,* S. J., cf. *La Vie spirituelle,* 1 de enero de 1936, su. p. (1) - (28).

unidad de la vida espiritual al hablar, en todas sus obras, de *un solo término o fin* del desarrollo normal de la vida de la gracia aquí en la tierra, *de una sola unión y transformación de amor*, que, es cierto, se presenta bajo dos aspectos. El primero consiste en la entera conformidad de nuestra voluntad con la de Dios; mas este *don, activo por su misma naturaleza*, va normalmente acompañado de la *comunicación de la vida divina pasivamente recibida;* que es su segundo aspecto. Por consiguiente, el término normal de la vida espiritual es un estado ascético y místico a la vez, en el que la perfección del amor activo, manisfestado en las virtudes, se junta al amor infuso o pasivo, que conduce al alma hasta lo más alto de la unión.

El camino que a esta unión conduce debe, por consiguiente, ser no solamente activo, sino también pasivo; y lleva consigo tanto la purificación activa, descrita en la *Subida del Monte Carmelo*, como la purificación pasiva de la que trata en la *Noche oscura;* sólo son dos aspectos de la purificación: lo que el alma debe hacer entonces, y lo que el alma debe recibir y soportar. Así se mantiene la unidad de la vida espiritual, y esa perfecta unión es el preludio normal de la vida del cielo. (Véanse más adelante, en esta tercera parte, capítulo XXIX, los errores quietistas acerca de la contemplación y el puro amor.)

CAPÍTULO VIGÉSIMO

LA CARIDAD FRATERNA, IRRADIACIÓN DEL AMOR DE DIOS

"Ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus".

(JOAN., XVII, 22.)

El amor de Dios, del que acabamos de hablar, corresponde al precepto supremo; mas existe un segundo mandamiento que deriva del primero: Amarás a tu prójimo como a ti mismo, por amor de Dios (1). El amor del prójimo nos lo enseña nuestro Señor como la consecuencia necesaria, la irradiación y la señal del amor de Dios: "Amaos los unos a los otros como yo os he amado; en esto conocerán que sois discípulos míos" (2). S. Juan dice otro tanto: "Si alguien dice amar a Dios y odia a su hermano, ese tal es un mentiroso" (3).

En la vía iluminativa de los aprovechados, la caridad fraterna debe ser, pues, una de las señales principales del progreso del amor de Dios. E importa insistir aquí acerca del motivo formal por el que tal virtud se ha de practicar, de manera que no se la confunda, por ejemplo, con la simple amabilidad o natural camaradería, o con el liberalismo que de buena gana toma aires de caridad, pero que difiere no poco de esta virtud infusa; el liberalismo, en efecto, desconoce el valor y precio de la fe y de las verdades divinas, mientras que la caridad las supone y son su fundamento. Para comprender como es debido el motivo formal de la caridad fraterna, no sólo de manera teórica y abstracta, sino concreta y

(1) Mat., XIX, 19; XXII, 39; Marc. XII, 31; Luc. X, 27; Joan., XIII, 34.
(2) Joan., XIII, 35.
(3) I Joan., IV, 20.

viva, queremos examinar en este lugar por qué nuestro amor de Dios ha de hacerse extensivo al prójimo, y la manera de hacer progresos en esta virtud.

Por qué nuestro amor de Dios ha de extenderse igualmente al prójimo

La caridad fraterna que nos ordena el Señor difiere grandemente de la inclinación natural, que nos inclina a hacer el bien por congraciarnos con el prójimo y nos lleva a amar a nuestros bienhechores, a aborrecer a los que nos hacen mal y a permanecer indiferentes ante la suerte de los demás. El amor natural hace que amemos al prójimo en razón de sus buenas cualidades naturales y de los favores que de ellos hemos recibido. El motivo o razón de la caridad es cosa muy diferente y muy superior; la prueba está en que debemos, dice nuestro Señor, "amar aun a nuestros enemigos, hacer bien a los que nos aborrecen y orar por los que nos persiguen". "Si sólo amáis, añade, a los que os aman, ¿en qué os diferenciáis de los paganos? Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial" (1).

Hemos de amar a nuestros enemigos con el mismo amor sobrenatural con que amamos a Dios; porque no hay dos virtudes de caridad, una para con Dios y la otra para el prójimo: la virtud de caridad es una sola, cuya acto primordial se dirige a Dios, al cual hemos de amar sobre todas las cosas, y los actos secundarios se refieren a nosotros y al prójimo.

Por eso esta virtud es superior a la altísima virtud de la justicia; y no sólo a la commutativa y distributiva, sino a la misma justicia legal o social y a la equidad.

¿Mas, cómo será posible tener amor divino para con los hombres, tantas veces imperfectos como nosotros?

La teología responde, con santo Tomás (2), con un ejemplo muy sencillo. Aquel que ama intensamente a su amigo, ama con el mismo amor a los hijos de este amigo; y les ama

(1) Mat., V, 44-48.

(2) II II, q. 23, a. 1, ad 2: "Tanta potest esse dilectio amici quod propter amicum amentur hi qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant, vel odiant. Et hoc modo amicitia caritatis se extendit etiam ad inimicos, quos diligimus ex caritate in ordine ad Deum, ad quem principaliter habetur amicitia caritatis".

porque ama a su padre, y por su causa les desea el bien; por amor al padre, les ayudará si lo necesitan, y les perdonará si por ellos es ofendido.

Siendo, pues, todos los hombres *hijos de Dios* por la gracia, o al menos *destinados a serlo*, a todos los hombres debemos amar, aun a nuestros enemigos, con amor sobrenatural, y desearles la misma dicha eterna que para nosotros deseamos. Todos debemos caminar hacia el mismo fin, recorrer el mismo camino hacia la eternidad, conducidos por la misma gracia y vivir del mismo amor.

La caridad es por ende un lazo sobrenatural de perfección que nos une a Dios y al prójimo. Ella une los corazones, a cualquier distancia que se encuentren; y nos hace amar a Dios en el hombre y al hombre en Dios.

Este amor sobrenatural de caridad es bastante menguado entre los hombres, porque muchos andan tras su interés antes que todo, y escuchan de muy buena gana aquel dicho antiguo: "ojo por ojo y diente por diente".

El precepto de la caridad fraterna estaba relegado al olvido antes de Jesucristo; por esa razón debió insistir mucho sobre este mandamiento. Lo enseñó desde el principio en el sermón de la montaña (Mat., V, 38-48); no se cansó de volver sobre él, sobre todo en su último discurso antes de morir (Joan., XIII, 34; XV, 12-17). S. Juan, en sus Epístolas, y S. Pablo no cesan de repetirlo. Compréndese por lo que dicen que la caridad va seguida por todas las demás virtudes, una vez que ha penetrado en el corazón, y es dulce, paciente y humilde (I Cor., XIII, 4).

Mas para llegar a amar sobrenaturalmente al prójimo en cuanto es hijo de Dios, preciso es *mirarlo con los ojos de la fe* y decirse: este hombre, de carácter y temperamento tan opuestos al mío, "ha nacido no solamente de la carne y de la sangre, o de la voluntad del hombre, sino que, como yo, ha nacido de la voluntad de Dios", o está llamado a nacer de ella, a participar de la misma vida divina, a la misma beatitud que yo. Principalmente en un ambiente cristiano, podemos y debemos decirnos a propósito de aquellos con quienes simpaticemos menos: esta alma es, a pesar de todo, templo del Espíritu Santo, tal vez más amiga de su Corazón que yo; es una piedra preciosa que Dios está puliendo para colocarla un día en la celestial Jerusalén.

¿Y cómo no amarla, si amo de verdad a Dios nuestro Padre común? Si no la amo, mi amor de Dios es una mentira. Mas si, por el contrario, la amo de verdad, entonces es cosa cierta mi amor de Dios.

Un joven israelita, hijo de un banquero de Viena, que hemos conocido, tuvo ocasión, un día, de vengarse del mayor enemigo de su familia; en el momento preciso en que iba a realizar su venganza, acordóse de estas palabras del Evangelio que algunas veces leía: "Perdónanos nuestras ofensas, como nosotros perdonamos a los que nos han hecho algún mal." Entonces en lugar de vengarse, perdonó de corazón, e inmediatamente recibió la gracia de la fe, creyó en el Evangelio, y poco tiempo después ingresaba en la Iglesia católica, haciéndose sacerdote y religioso. El precepto de la caridad fraterna lo había salvado.

Ante la presencia de un adversario, hemos de decirnos: yo puedo y debo amarle con el mismo amor sobrenatural con que amo a las tres divinas Personas, porque debo amar en él la imagen de Dios, la vida divina que hay o puede haber en él, la realización de la idea divina que preside sus destinos, y la gloria que está llamado a dar un día a Dios en tiempo y eternidad.

Hase objetado a veces a esta doctrina: ¿Se trata verdaderamente de amar al hombre? ¿O se trata de amar a Dios en el hombre, como se admira un diamante encerrado en un estuche? El hombre, naturalmente, pretende ser amado por él mismo, mas en sí no puede ser acreedor a un amor divino.

En realidad, la caridad no ama solamente a Dios en el hombre, sino *al hombre en Dios, al hombre mismo por Dios.* Ama verdaderamente aquello que el hombre debe ser, porción eterna del Cuerpo místico de Cristo, y hace todo lo que está en su mano por hacerle conquistar el cielo. Ama asimismo, y ya desde ahora, lo que el hombre *es ya por la gracia;* y si está privado de ella, ama en él su naturaleza, no en cuanto está caída, desequilibrada, desordenada y hostil a la gracia, sino en cuanto es imagen de Dios y apta para recibir el injerto divino de la gracia, que la hará semejante a Dios. En una palabra, la caridad ama al hombre mismo, mas por Dios, por la gloria que está llamado a darle un día.

Eficacia del amor de caridad

Diga lo que diga el naturalismo, al amar al prójimo en Dios y por Dios, lejos de amarle menos, le amamos mucho más y más sinceramente. No amamos sus defectos, pero se los aguantamos; y amamos en el hombre todo lo que de noble hay en él, todo lo que está destinado a crecer en él y desenvolverse en vida eterna.

Muy lejos de ser un amor platónico e ineficaz, la caridad nos dispone a juzgar bien al prójimo y a condescender con sus modalidades en todo aquello que no vaya contra los divinos mandamientos. La condescendencia que nace así de la caridad hace buenas las cosas indiferentes, y provechosos los sacrificios que uno se impone por el prójimo. Altísima caridad es mantenerse así en unión con todos, evitando los encuentros que pudieran sobrevenir o remediándolos cuanto antes. La caridad que va siempre en aumento se manifiesta en bondad de la que todos participan, y hácenos amar ininterrumpidamente no sólo lo que es bueno y conveniente para nosotros, sino lo que es favorable al prójimo, aun a nuestros enemigos; lo que les es conveniente desde el punto de vista de Dios, deseando a los demás los bienes que no perecen, y sobre todo el Soberano bien y su inamisible posesión.

Que es lo que S. Tomás resume en dos palabras: "La razón de amar al prójimo, es el mismo Dios: debemos, en efecto, desear al prójimo que permanezca en Dios... Y por consiguiente la misma virtud infusa que hace que amemos a Dios por él mismo, se extiende al amor del prójimo", como hijo de Dios (1).

Así la vista percibe primero la luz y por ella los siete colores del arco iris; no vería los colores sin antes tener la luz delante; asimismo no podríamos nosotros amar con amor sobrenatural a los que son hijos de Dios, si antes no le amásemos a él de esa manera (2).

(1) II II, q. 25, a. 1: "Ratio diligendi proximum Deus est; hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestum est, quod idem specie actus est, quo diligitur Deus et quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus caritatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi".
(2) *Ibid.*

Mientras que la justicia nos inclina a desear el bien a los demás en cuanto son *distintos de nosotros*, la caridad nos hace amarlos como *"a otros tantos yo"* —*alter ego*—, con amor de sincera amistad sobrenatural, tal como se aman los santos en el cielo.

Amplitud y orden de la caridad

Síguese de lo dicho que nuestra caridad ha de ser *universal*, sin límites. A nadie debe excluir, ni en la tierra ni en el purgatorio, ni en el cielo. Sólo se detiene en las puertas del infierno. A los condenados no podemos amar, por no ser ya capaces de llegar a ser hijos de Dios, a quien aborrecerán eternamente, y a quien no piden perdón, ni la gracia del arrepentimiento; ya no son dignos de compasión, por no serlo tampoco del menor asomo de regeneración; no obstante, dice S. Tomás, todavía son objeto de la divina misericordia, en el sentido de ser castigados *citra condignum*, menos de lo que merecen [1], cosa que causa alegría a nuestra caridad.

Fuera, pues, del hecho cierto de condenación (y no nos consta de nadie que se haya condenado, salvo los ángeles caídos y "el hijo de perdición"), la caridad se debe extender a todos; no conoce límites, y en cierto sentido, es inmensa como el corazón de Dios.

Esto se vió en la última guerra, cuando, en el frente, un joven soldado francés moribundo terminaba el *Ave María* que no había podido acabar otro joven alemán que moría a su lado. La Virgen María juntaba a estos dos hijos suyos, a pesar de la dura enemiga de la guerra, para llevar a ambos a la patria celestial.

Por el hecho de ser universal, no es necesario que la caridad sea igual para con todos; y su progreso en la vía iluminativa hace ver con claridad lo que se llama *el orden de la caridad*, que respeta y eleva de modo admirable el orden de la naturaleza. Y así debemos amar a Dios sobre todas las demás cosas, al menos con amor de estima, si no con amor sensible; luego hemos de amar nuestra alma, después la del prójimo, y en fin nuestro cuerpo, que debemos saber sacri-

(1) I, q. 21, a. 4, ad 1.

ficar en aras de la salud del alma. Este orden se hace tanto más palpable cuanto crece más en nosotros esta virtud. Pues comprendemos que, entre nuestros semejantes, debemos amar más, con amor de estima, a quienes son mejores, a quienes están *más cerca de Dios*, aunque nuestro amor sensible vaya principalmente hacia los más cercanos por la sangre, relaciones, vocación o amistad ([1]). También distinguiremos las diversas amistades fundadas en los lazos de familia, patria y profesión en el orden espiritual ([2]).

La escala de valores que aparece en este orden de la caridad demuestra que Dios quiere reinar en nuestro corazón, sin excluir las legítimas afecciones, que han de estar subordinadas a la que tenemos por él; caso de existir tal subordinación, quedan esas afecciones vivificadas, ennoblecidas, purificadas y más llenas de generosidad. En tal caso *el progreso de la caridad hace desaparecer el espíritu de grupo, ese egoísmo colectivo* que recuerda a veces el patrioterismo de ciertos individuos que rebajan a su país cuando lo pretenden ensalzar. Una hija espiritual de S. Francisco de Sales, reformadora de las Bernardinas y fundadora de diecisiete conventos, la Madre Luisa de Ballon, decía a este propósito: "A una sola Orden pertenezco por profesión y estado; pero pertenezco a todas por inclinación y por amor... Confieso ingenuamente que siempre me ha afligido el ver entre los monasterios envidias y recelos mutuos...; el oír decir a éstos: el bien de los hijos de S. Agustín no debe ser para los de S. Benito; o el de los de S. Benito no está bien que pase a los discípulos de S. Bernardo. ¿No es cierto que no es la sangre de S. Benito, S. Agustín o S. Bernardo, sino la de Nuestro Señor Jesucristo, la que trajo a todos estos religiosos el bien que poseen? ¡Oh Señor! haced que reine la paz entre vuestros servidores... Las diversas Ordenes están compuestas de diferentes cuerpos, mas sólo han de tener un corazón, una sola alma, como sucedía entre los primeros cristianos" ([3]).

De lo contrario caeríase en aquel defecto, en aquella estrechez de miras que S. Pablo reprochaba a los Corintios, de los cuales unos decían: "Yo soy de Pablo", y otros: "Yo

(1) II II, q. 26, a. 7.
(2) *Ibid.*, a. 8, 10, 11, 12.
(3) *Louise de Ballon, Réformatrice des Bernardines*, por MYRIAM DE G., 1935, p. 317.

soy de Apolo". Y el Apóstol les replicaba: "¿Qué es Apolo? ¿O qué es Pablo? Unos ministros y no más de aquel en quien habéis creído, según lo que a cada uno ha concedido el Señor. Yo planté, regó Apolo; pero Dios es quien ha dado el crecer. Y así ni el que planta es algo, ni el que riega; sino Dios, que es el que hace crecer" (1). En la misma Epístola escribe el gran apóstol: "Pues qué, ¿Cristo se ha dividido? ¿Y por ventura Pablo ha sido crucificado por vosotros? ¿O habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?" (2). "Por tanto nadie se gloríe en los hombres. Porque todas las cosas son vuestras, bien sea Pablo, bien Apolo, bien Cefas, el mundo, la vida, la muerte, lo presente lo futuro; *todo es vuestro. Vosotros empero, sois de Cristo, y Cristo es de Dios*" (3).

Tal es, por encima de cualquier pequeñez individual o colectiva, el orden admirable de la caridad, orden que debe brillar más y más en el aprovechado, cuyo corazón ha de ensancharse, a ejemplo del corazón de Dios, a medida que va creciendo en caridad.

Esta creciente caridad ha de ser no sólo afectiva, sino efectiva; no solamente de benevolencia, sino real y bienhechora. La vida de los santos demuestran que comprendieron muy bien las palabras del Maestro: "Amaos los unos a los otros como yo os he amado" (4). Jesús nos amó hasta la muerte en una cruz; los santos amaron a sus hermanos hasta el martirio del corazón, y a veces hasta dar su sangre por ellos.

Tal es la caridad fraterna, extensión o irradiación de la que debemos tener para con Dios. Asimismo la humildad para con el prójimo es irradiación de la que nos hace inclinarnos delante de Dios y delante de lo que hay de Dios en todas sus obras.

Medios de progresar en la caridad fraterna

Las ocasiones de faltar a esta virtud son muy frecuentes, aun estando en muy buena compañía; primero, en razón de los defectos de unos y otros; pues aunque todos aspiran a

(1) I Cor., II, 4-8.
(2) *Ibid.*, I, 13.
(3) *Ibid.*, III, 22.
(4) Joan., XV, 12.

la perfección, todavía no la han conseguido. Cada uno de nosotros es como una pirámide truncada, desprovista de su vértice; con esa falla contemplamos muchas veces al prójimo, mas no olvidemos que con la misma nos ve él a nosotros; no seamos como los que ven "la motita en el ojo ajeno y no ven la viga que hay en el suyo".

Además, si por un imposible, quedasen suprimidos todos los defectos antes de nuestra entrada en el cielo, aun permanecerían en pie las ocasiones de choques y rozamientos por causa de la diversidad de temperamentos; por la variedad de caracteres, inclinados unos a la indulgencia, los otros a la severidad; por la diferencia de mentalidad y educación; por el demonio, en fin, que se complace en dividir, a fin de destruir la obra de verdad, de unidad y de paz de nuestro Señor.

Ahora bien, el demonio interviene preferentemente en ciertos lugares y excelentes agrupaciones para impedir el mucho bien que pueden hacer; interésale más perturbar a esta clase de gentes que no a otras menos buenas o positivamente malas, entre las que domina ya por las máximas que las dirigen o los ejemplos que mutuamente se dan. Como podemos verlo en el Evangelio y en las vidas de los santos, el enemigo siembra la cizaña entre los mejores, poniéndoles ante la imaginación como un cristal de aumento que a un grano de arena lo transforma en una montaña.

También hay que tener en cuenta que la Providencia permite, de propósito, entre los buenos, no pocas ocasiones en las que se ejercite la humildad y la caridad fraterna.

Sólo en el cielo habrán desaparecido total y radicalmente los conflictos y su ocasión; porque los bienaventurados, iluminados por la divina luz, ven en Dios las cosas que deben pensar, querer y obrar. Aquí en la tierra, aun los santos están sujetos a enredarse en un pleito, y a veces ninguna de las partes cede terreno, por estar persuadidos en conciencia que deben mantener su manera de ver; ya que a todos es lícito ceder en sus derechos, pero no en sus obligaciones. Cítase el caso de S. Carlos Borromeo y de S. Felipe de Neri que no llegaron a un acuerdo a propósito de la fundación de una Orden religiosa; a juzgar por los hechos, Dios quería dos en vez de una y así sucedió.

En medio de tantas dificultades, ¿cómo hacer para adelantar en la caridad fraterna? De dos maneras sobre todo: por la benevolencia y los beneficios, es decir mirando, en primer lugar, al prójimo a la luz de la fe, a fin de descubrir en él la vida de la gracia, o cuando menos aquello que hay de bueno en su naturaleza; en segundo lugar, amando efectivamente al prójimo, y esto de muchas maneras: soportando sus defectos, haciéndole favores, devolviéndole bien por mal, y rogando por la unión de espíritus y corazones.

En primer lugar hemos de *contemplar al prójimo a la luz de la fe*, a fin de descubrir en él la vida de la gracia, o al menos la imagen de Dios grabada en la misma naturaleza de su alma espiritual e inmortal. Como la caridad, en cuanto es amor de Dios, supone la fe en él, en cuanto es amor del prójimo, supone que a éste se le considera a la luz de la fe, y no solamente a la luz de nuestros ojos carnales o bajo razones más o menos deformadas por el egoísmo. Preciso es, pues, poseer una mirada pura y apta para entrever la vida divina en los demás a través de un velo tal vez opaco y mal tejido. Mas para poder ver lo que hay de sobrenatural en nuestro prójimo, es preciso merecerlo y haber llegado al desasimiento de sí mismo.

Para conseguir tal propósito, no hay que echar en olvido que lo que muchas veces nos enoja contra el prójimo, no son precisamente sus faltas graves contra Dios, sino los defectos de temperamento que subsisten a veces a pesar de una profunda virtud. Tal vez soportaríamos sin dificultad a pecadores alejados de Dios, pero naturalmente amables, mientras que ciertas almas adelantadas en perfección nos resultan a veces "grandes pruebas". Debemos, pues, tomar la resolución de contemplar las almas a la luz de la fe, a fin de descubrir en ellas aquello que es del agrado de Dios, que también debe serlo del nuestro.

Esta superior ilustración hace nacer en nosotros la benevolencia; mientras que lo que se opone más a esta benevolencia es *el juicio temerario*. Por eso nuestro Señor, en el sermón de la montaña insiste tanto sobre esta materia (Mat., VII, 1): "No juzguéis a los demás si no queréis ser juzgados. Porque con el mismo juicio que juzgareis habéis de ser juzgados; y con la misma medida con que midiereis seréis medidos vosotros. Mas tú, ¿con qué cara te pones a mirar la mota en el ojo de tu hermano, y no reparas en la viga que está en el

tuyo? Hipócrita, saca primero la viga de tu ojo, y entonces verás de sacar la mota del ojo de tu hermano."

Hase de notar que el juicio temerario, que no es una simple impresión desfavorable, es un juicio propiamente dicho; y consiste en afirmar el mal, sin más base que un pequeño indicio de su existencia. Se ven dos, y se afirma que son cuatro; y esto por orgullo. Si es plenamente deliberado y consentido en materia grave, grave es también el pecado que se comete (1).

Por eso, dice santo Tomás, si no nos es posible evitar ciertas sospechas, guardémonos de formarnos, a base de ligeros indicios, un juicio formal y definitivo (2).

El juicio temerario propiamente dicho es una falta contra la justicia, sobre todo cuando se manifiesta al exterior con palabras y actos (3). El prójimo, en efecto, tiene derecho a su reputación; después del derecho que tiene de cumplir con su deber, ese derecho es el más sagrado y necesario. Y debemos respetarlo si queremos que sea respetado el nuestro

Además, con frecuencia el juicio temerario es falso: ¿cómo juzgar objetiva y rectamente de las intenciones del prójimo, cuando ignoramos sus dudas, sus errores, dificultades, tentaciones, buenos deseos y su arrepentimiento? ¿Cómo pretender conocer mejor que él lo que en su interior dice a Dios en la oración? ¿Cómo juzgar rectamente cuando nos faltan las piezas del proceso?

Y aun cuando el juicio temerario sea verdadero, existe una falta contra la justicia, porque, al hacerlo, se arroga uno jurisdicción que nadie le ha otorgado. Sólo Dios es capaz de juzgar formalmente la secreta intención del corazón.

(1) Se debe distinguir, pues, el juicio temerario, de la duda, de la sospecha, de la opinión temeraria respecto a la probidad del prójimo; una opinión de este género es ordinariamente pecado venial. Por el contrario, S Tomás (II II, q. 60, a. 3) dice del juicio temerario: "Si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, in quantum non est sine contemptu proximi"; es, en materia grave, pecado mortal, porque hay en ello menosprecio del prójimo. Asimismo, *las cosas dudosas se han de echar a la mejor parte.* Cf. II II, q. 60, a. 4.

(2) No obstante aun sin juzgar temerariamente a una persona que nos resulta sospechosa, es lícito tomar precauciones para evitar ser sorprendidos en el caso que tuviera malas intenciones. Así, sin llegar a juzgar temerariamente a sus criados, puede el dueño de casa guardar bajo llave ciertos objetos de valor; y aun a veces dejar, de propósito, algún dinero sobre la mesa, para ver si desaparece.

(3) S. Tomás, II II, q. 60, a. 3.

Por eso la Iglesia misma se abstiene en tales casos: "de internis non judicat Ecclesia".

Mas el juicio temerario es también una falta contra la caridad. Lo más repugnante a los ojos de Dios, no es el que tales juicios sean a veces falsos e injustos siempre, sino el que se originen en la malevolencia, bien que muchas veces son formulados en forma benévola, que no pasa de ser una máscara de caridad. Quien juzga temerariamente, no sólo es un juez que se arroga una jurisdicción que no tiene sobre el alma de sus hermanos, sino un juez vendido a su egoísmo y su soberbia, un juez despiadado a veces, que sólo sabe condenar, y que, sin pensar lo que hace, tiene la pretensión de imponer leyes al Espíritu Santo, no escuchando más testimonio que el suyo propio. En vez de ver en el prójimo a un hijo de Dios, a un hermano, no ve sino a un extraño, acaso a un rival que trata de suplantar y humillar.

Aunque las cosas no vayan tan lejos, muchas veces nos acaece juzgar temeriamente las interioridades de un alma por hacer alarde de perspicacia y darla a conocer. No olvidemos que sólo a Dios están patentes las conciencias.

Tampoco echemos en olvido con cuánta insistencia repitió nuestro Señor aquel aviso: "*no queráis juzgar*"; al instante de haber hecho ese juicio temerario, tal vez vamos nosotros a caer en algún pecado más grave que el que hemos reprochado a nuestro hermano. Vemos la motita en el ojo del vecino, mas la viga del nuestro no la vemos.

Y en el caso de que el pecado del prójimo sea evidente, ¿mandará acaso Dios cerrar los ojos para no verlo? Seguramente que no, pero nos prohibe murmurar con orgullo; oblíganos a veces, en nombre de la caridad, la corrección fraterna, hecha con buenas palabras, con humildad, suavidad y discreción, como se dice en el Evangelio de S. Mateo (1) y lo explica S. Tomás (2). Se ha de tener en cuenta si tal corrección es posible, si hay esperanza de enmienda, o si, quizá, es preciso recurrir al superior (3).

(1) Mat., XVIII, 15: "Si tu hermano ha pecado contra ti, vete y repréndele a solas; si te escucha habrás conquistado a ese hermano. Si no te escucha, lleva contigo una o dos personas, a fin de que todo sea confirmado con la autoridad de dos o tres testigos. Y si no los escuchare, díselo a la Iglesia".

(2) II II, q. 33, a. 1 y 2.

(3) *Ibid.*

En fin, como lo advierte santa Catalina de Sena, cuando el mal es evidente, lo más perfecto sería tener compasión del culpable y hacernos cargo, en parte al menos, de su falta delante de Dios, a ejemplo de nuestro Señor que cargó con todos nuestros pecados en la Cruz.

Hemos de reprimir, pues, los juicios temerarios para habituarnos a mirar al prójimo a la luz de la fe, y descubrir en él la vida de la gracia y la imagen de Dios que lleva en sí.

Màs no basta mirar al prójimo con ojos de benevolencia; hemos de amarle efectivamente. ¿De qué manera? Sobrellevando sus defectos, devolviéndole bien por mal, aborreciendo la envidia y pidiendo la unión de los corazones.

Soportaremos más fácilmente los defectos del prójimo, si consideramos que aquello que nos molesta en él no es muchas veces una falta grave delante de Dios, sino defectos de temperamento: nerviosidad o apatía, cierta mezquindad de juicio, falta de tacto y oportunidad, y otros defectos por el estilo. Mas aun cuando se tratase de algo grave, conviene no irritarse del mal que Dios permite, ni dejar que nuestro celo se convierta en amargura y acritud; y si a veces nos quejamos de los otros, estemos lejos de creer que hemos hecho lo que debíamos. De lo contrario, fácilmente caeríamos en la actitud y aun en la oración del fariseo.

A fin de sobrellevar los defectos del prójimo, acordémonos que Dios no permite los males sino en vista de un bien superior; alguien ha dicho que es oficio de Dios sacar bien del mal; mientras que nosotros sólo podemos hacer el bien por medio del bien mismo. El escándalo del mal, al dar motivo a un celo amargo e indiscreto, hizo fracasar muchos intentos de reforma. Hase de decir la verdad con bondad y mesura y no con dureza y deseo de humillar. También se ha de evitar la indiscreción, que nos inclina a hablar sin gran necesidad de las cosas desfavorables de nuestros prójimos, lo cual es maledicencia y fácilmente deriva en calumnia.

Nos dice el santo Evangelio que no solamente hemos de saber sobrellevar los defectos del prójimo, sino que hemos de *volver bien por mal,* mediante la oración, los buenos ejem-

plos y la mutua ayuda. Cuéntase que una de las maneras de atraerse la simpatía de Santa Teresa era causarle alguna molestia. Es que se esmeraba en practicar el consejo de nuestro Señor: "Si alguien quisiere llevarse tu túnica, dale también tu manto." ¿Por qué así? Porque es mucho menos importante defender los bienes materiales, que ganar el alma de tu hermano para la eternidad. Orar por el prójimo cuando éste nos hace sufrir es particularmente eficaz en la práctica de la caridad, a ejemplo de nuestro Señor que oró por sus verdugos y de S. Esteban que intercedió en favor de los que le apedreaban.

De la misma manera hemos de evitar *la envidia*, alegrándonos santamente de las buenas prendas naturales o sobrenaturales con que el Señor ha distinguido a los demás y no se encuentran en nosotros. Como dice S. Pablo (I Cor., XII, 15-21), "si dijere el pie: Pues que no soy mano, no soy del cuerpo: ¿dejará por eso de ser del cuerpo? Y si dijere el oído: Pues no soy ojo, no soy del cuerpo, ¿dejará por eso de ser del cuerpo? Si todo el cuerpo fuese ojo, ¿dónde estaría el oído? Si todo fuese oído, ¿dónde estaría el olfato? Mas ahora ha puesto Dios en el cuerpo muchos miembros, y los ha colocado en él como le plugo. Que si todos fuesen un solo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Por eso, aunque los miembros sean muchos, el cuerpo es uno. Ni puede decir el ojo a la mano: No he menester tu ayuda; ni la cabeza a los pies: No me sois necesarios... Los miembros tienen solicitud unos de otros. Por donde si uno padece, todos los demás se compadecen; y si un miembro es honrado, todos los demás se gozan con él. Vosotros sois el cuerpo de Cristo y miembros unidos a otros miembros." La mano se beneficia con que el ojo vea; así nos beneficiamos nosotros con los méritos ajenos; debemos, pues, alegrarnos de los bienes de los demás, en vez de dejarnos arrastrar a la envidia. Y en particular hemos de ejercitar la caridad para con los inferiores, que son más débiles, y para con los superiores, que tienen que aguantar más; ni hemos de ponderar sus defectos, pensando que nosotros lo haríamos peor en su lugar, antes ayudarles de la manera más discreta y, a ser posible, sin que ellos se den cuenta.

Debemos, en fin, rogar para que sea una realidad *la unión de los espíritus y de los corazones.* Nuestro Señor, orando por sus discípulos, decía así: "Yo les he dado de la gloria que tú me diste, para que sean una misma cosa, como lo somos nosotros" (Joan., XVII, 22). Y en la primitiva Iglesia, cuentan los Hechos de los Apóstoles, IV, 32, "toda la multitud de los fieles tenía un mismo corazón y una misma alma; ni había entre ellos quien considerase suyo lo que poseía, sino que tenían todas las cosas en común." Al irse propagando por el mundo, la Iglesia no ha podido conservar entre sus miembros tan gran intimidad, mas las comunidades religiosas y las hermandades cristianas han de ser viva imagen de la unión de corazones de la naciente Iglesia. Donde todas las cosas externas y las oraciones se realizan en común, preciso es que exista tal unión; de lo contrario, esos actos externos y esas oraciones comunes serían una mentira al mismo Dios, a los hombres y a nosotros mismos.

Esa unión de corazones contribuye a dar gran brillo a la Iglesia en su nota de santidad, que supone la unidad de fe, de culto, de jerarquía, de esperanza y de caridad.

Esta radiante caridad que junta a los diversos miembros del Cuerpo místico del Salvador, no obstante la diversidad de edades, países, temperamentos y caracteres, es una prueba evidente de que el Verbo se hizo carne, y vino entre nosotros para unirnos y vivificarnos. Que es lo que él mismo dijo en su oración sacerdotal: "Yo les he dado de la gloria que tú me diste, para que sean una misma cosa, como lo somos nosotros...; a fin de que conozca el mundo que tú me has enviado y les has amado como a mí me amaste" (Joan., XVII, 22).

CAPÍTULO VIGÉSIMO PRIMERO

EL CELO DE LA GLORIA DE DIOS Y DE LA SALUD DE LAS ALMAS

"Ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur?: *Yo he venido a poner fuego en la tierra, y ¿qué he de querer sino que arda?"*

(Luc., XII, 49.)

Para demostrar en qué ha de consistir normalmente la caridad, en la vía iluminativa de los aprovechados, vamos a hablar del celo que todos los cristianos, sobre todo los sacerdotes y religiosos, deben tener por la gloria de Dios y la salud de las almas. Si este celo falta, o no está a la altura a que debería hallarse, entonces se echa de ver aun mejor cuál debería ser normalmente nuestro amor de Dios y de las almas, y nuestro conocimiento de las cosas de Dios. Quienes tienen el deber de nutrir espiritualmente a los demás tienen también necesidad de un alimento particularmente sustancioso; alimento que pueden encontrar cada día en la íntima participación en el sacrificio de la misa, de la comunión y de la oración.

Hemos visto ya que el amor del prójimo no es sino la extensión o irradiación del que debemos tener a Dios. Se trata del mismo y único amor sobrenatural, que es esencialmente divino, como la gracia. Este amor, en un alma cristiana y fervorosa, debe hacerse tan ardiente que merezca el nombre de celo. Especialmente en un alma consagrada a Dios es un deber sentir ese celo de su gloria y de la salud eterna de las almas. Se trata, en sustancia, de un solo y único celo, fuego de un solo y único amor, que nunca se ha de extinguir, ni aun en medio de las sequedades y pruebas, como en el corazón de un buen soldado vibra el ardiente amor de la patria en las horas más difíciles.

El celo es el ardor del amor, pero de un amor espiritual de la voluntad, tanto más generoso y meritorio a veces cuanto se siente menos ([1]).

Veamos cuáles son los motivos del celo, sus cualidades y los medios para ponerlo en práctica.

Motivos de este celo

El primer motivo es que *Dios merece ser amado sobre todas las cosas;* y es ése el objeto, no de un consejo, sino del precepto supremo que es sin límites. Oblíganos a ir adelantando cada día en la caridad, a "amar a Dios de todo corazón, con toda nuestra alma, con todas sus fuerzas y todas sus facultades" (Luc., X, 27). Ese supremo mandamiento había ya sido formulado en el Antiguo Testamento (Deut., VI, 5). Y conocido es el celo que por cumplirlo tuvieron los profetas, cuya misión fué recordar sus deberes al pueblo de Dios. El Salmista dice al Señor: "El celo por tu casa me devora, y los ultrajes de los que te insultan recaen sobre mí" (Salm., LXVIII, 10). "El celo me consume, porque mis adversarios olvidan tus palabras...; pobre soy y miserable, pero no echo en olvido tus mandamientos" (Salm., CXVIII, 139). Llegado que hubo Elías al monte Horeb, al preguntarle el Señor qué es lo que hacía, respondió: "Me abraso de celo por ti, oh Señor Dios de los ejércitos, pòrque los hijos de Israel han abandonado tu alianza, han destruído tus altares, han pasado a cuchillo a tus profetas, y me buscan para quitarme la vida" ([2]). Anuncióle entonces el Señor que iba a pasar delante de él, y, después de un viento fuerte e impetuoso y un terremoto acompañado de rayos, "sopló un aura apacible y suave", símbolo de la divi-

([1]) S. Tomás, I II, q. 28, a. 4: "*Zelus,* quocumque modo sumatur, *ex intensione amoris provenit*... In amore concupiscentiae, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietae ejus quod amatur... *Amor autem amicitiae* quaerit bonum amici; unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici... Et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando illa quae sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur, secundum illud, III Reg., XIX, 10: *Zelatus sum pro Domino exercituum*". Et Ps. LXVIII, 10: "*Zelus domus tuae comedit me*". Cf. II II, q. 36, a. 2.

([2]) III Reg., XIX, 10.

na suavidad; luego dió el Señor sus órdenes a su profeta, y le reveló que Eliseo sería su sucesor.

Léese igualmente en el libro I de los Macabeos que el sacerdote Matatías, al comenzar la guerra santa, dijo: "Finees, nuestro padre, porque se abrasó en celo por la gloria, recibió la recompensa de un sacerdocio eterno... Elías, por su abrasado celo por la ley, fué recibido en el cielo... Daniel, por su sinceridad, fué librado de la boca de los leones... Sed, pues, constantes, hijos míos, y obrad vigorosamente en defensa de la ley; pues ella será la que os llenará de gloria" (1).

Ese mismo celo hizo a Jesús atropellar a los vendedores del templo y echar por tierra sus mesas diciendo: "Escrito está: Mi casa será llamada casa de oración, y vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones" (2). Ese celo fué el que consumía el corazón de los apóstoles y les condujo al martirio. Celo que siempre ha vivido en la Iglesia: en sus mártires y en las almas consagradas al servicio de Dios hasta la inmolación. El primer motivo de celo, es pues, que Dios merece ser amado sobre todas las cosas, sin medida.

El segundo motivo de celo es que debemos *imitar a nuestro Señor Jesucristo.* La virtud dominante del Salvador es el celo, el ardor de la caridad. "Vine a traer a la tierra el fuego de la caridad, y, ¿qué deseo sino que arda?" (3). Como escribe S. Pablo: "Cristo dijo al entrar en el mundo: Tú no has querido sacrificio ni ofrenda: mas a mí me has apropiado un cuerpo... Heme aquí que vengo, para cumplir, oh Dios, tu voluntad" (4). Nuestro Señor se inmoló toda su vida; a los doce años anuncia que ha venido "para emplearse en las cosas que miran al servicio de su Padre" (5). Ofrendóse cada uno de los instantes de su vida oculta, enseñándonos con qué humildad y abnegación han de prepararse las empresas de Dios. Desde el principio de su vida pública reparó en la indiferencia de los judíos de Nazareth, que le llaman el hijo del carpintero, y en el odio de los fa-

(1) I Mac., II, 54-64. Mat., XXI, 13.
(2) Luc. XII, 49.
(3) Luc. XII, 49.
(4) Hebr., X, 5-7.
(5) Luc. II, 49.

riseos que ha de ir creciendo hasta pedir su muerte en una cruz. El Verbo de Dios vino entre los suyos para salvarlos, pero muchos no quieren recibirle, no quieren ser salvados. El principal obstáculo viene de donde menos debiera venir: de parte de los sacerdotes de la antigua ley, preludio de la ley nueva ([1]). El dolor que esto causó al Señor fué tan grande como su amor por las almas: dolor de una ardentísima y desbordante caridad que quiere darse y no encuentra a menudo sino indiferencia, inercia e incomprensión; mala voluntad y odiosa oposición.

Esta ardiente sed de la gloria de Dios y de la salud de las almas fué la mayor causa del dolor que experimentó Nuestro Señor a la vista de los pecados de los hombres; tal fué asimismo la causa de los sufrimientos de María al pie de la Cruz.

Este ardoroso anhelo por la salvación de las almas atormentó a Jesús durante toda su vida, y de continuo cargó con esta cruz del deseo; y con gran ansia aspiró constantemente a realizar su misión redentora muriendo por nosotros en la cruz. Por eso dijo en la Cena, la víspera de su muerte: "Con gran ansia he deseado comer con vosotros esta Pascua antes de padecer" ([2]); y en seguida, al instituir la Eucaristía, dijo: "Este es mi cuerpo el cual se da por vosotros... Este cáliz es la nueva alianza sellada con mi sangre, que se derramará por vosotros" ([3]).

Ardientemente deseó Jesús el cumplimiento de su misión por el perfecto y total sacrificio de sí mismo, mediante el más completo don de sí.

Los sufrimientos que acompañaban a este anhelo cesaron con su muerte en la cruz; mas ese anhelo y esa sed de nuestra salud perduran eternamente. "Cristo que está siempre vivo

([1]) Así sucede con frecuencia; cuando un alma está destinada a dar mucha gloria al Señor, no es maravilla que los obstáculos le vengan de parte de aquellos que más debieran ayudarle. Lo vemos ya en el Antiguo Testamento, en la historia de José, vendido por sus hermanos. Nuestro Señor dice también: "No hay profeta sin honra, sino en su patria y en la propia casa", y no hizo muchos milagros en Nazareth a causa de la incredulidad con que tropezó (Mat., XIII, 57). Y también dijo: "Sus enemigos serán los mismos de su casa" (Mat., X, 36); cosa que aconteció a menudo durante los tres primeros siglos de la naciente Iglesia.

([2]) Luc., XXII, 15.

([3]) Luc., XXII, 19-20.

no cesa de interceder por nosotros" [1], especialmente en el sacrificio de la misa, que perpetúa sacramentalmente el del Calvario. Nuestro Señor continúa en la Eucaristía llamando a las almas y dándose a ellas, sin excluir a los criminales que están subiendo las gradas del patíbulo.

Esta hambre y sed de la salud de los pecadores, que no se separan del alma santa de Cristo, hacía a santa Catalina escribir a uno de sus hijos espirituales: "Quisiera veros sufrir tanta hambre de la salud de las almas, que pudierais morir con Cristo Jesús: morir al menos al mundo y a vos mismo."

El tercer motivo de nuestro celo es precisamente el precio de las almas inmortales rescatadas con la sangre de Jesús. Cada una de ellas vale más que todo el universo, y todas están llamadas a gozar del beneficio de la redención y de la vida eterna. Hemos de traer a la memoria el celo de los Apóstoles que "se regocijaban por haber sido encontrados dignos de sufrir oprobios por el nombre de Jesús" [2], y podían decir a los fieles, como S. Pablo: "Todo entero me sacrificaré por vuestras almas, aunque al amaros más, sea menos amado por vosotros" [3]. Este mismo celo le hacía escribir: "Hasta la hora presente andamos sufriendo... y no tenemos donde fijar nuestro domicilio...; nos maldicen y bendecimos; padecemos persecución, y la sufrimos con paciencia; nos ultrajan y retornamos súplicas" [4]. Su celo los llevó hasta el martirio, y durante tres siglos aconteció la misma cosa a innumerables obispos, sacerdotes y fieles de toda edad y condición. Los mártires, cuyo heroísmo suscitaba numerosas conversiones, tuvieron el celo de la gloria de Dios en grado tan eminente, que ha venido a convertirse en una prueba irrefutable de la santidad de la Iglesia. Si a la patria en peligro se la ama hasta el sacrificio de la vida, con cuánta mayor razón no habremos de amar a la Iglesia, que nos conduce a la Patria celestial, donde todos los justos y todos los pueblos han de convivir como hermanos.

(1) Hebr., VII, 25.
(2) Act., V, 41.
(3) II Cor., XII, 15.
(4) I Cor., IV, 12.

El cuarto motivo, en fin, de nuestro celo es el ardimiento con que los enemigos de la Iglesia trabajan en introducir principios y obras de desorden, de corrupción y muerte. Un gran despertador de nuestra somnolencia ha de ser la guerra impía, odiosa y satánica declarada contra nuestro Señor y nuestra Madre la santa Iglesia Católica; guerra mucho más feroz que todas las otras; guerra del espíritu, que se libra en el fondo mismo de los corazones, hasta en el alma de los niños, a los que se pretende arrancar del regazo de nuestro Señor para hacerlos impíos y "sin Dios". Es esta guerra algo abominable como los pecados del espíritu, y de terribles responsabilidades que asustan. Ve la Iglesia las consecuencias formidables de esta lucha para con aquellos que la mueven, y continúa rogando por ellos, a fin de que Dios les sane de su ceguera y los detenga en ese camino de condenación a la que a tantos otros arrastran consigo.

Tales son los principales motivos de nuestro celo: La gloria de Dios, la imitación de N. S. Jesucristo, la salvación de las almas y la liberación de las que sufren en el purgatorio.

Cualidades que ha de tener nuestro celo

El celo, por definición, ha de ser ardiente, pues que es el desasosiego del amor; mas aquí se trata de un ardor espiritual, que perdura, y no de una veleidad, de un sensible entusiasmo temperamental, de una natural actividad presta a exteriorizarse para satisfacción propia. El celo, para que nada pierda de su ardimiento espiritual, y para que perdure indefinidamente, ha de estar libre de cualquier interés demasiado humano. Ha de ser, pues, luminoso, paciente, manso y desinteresado.

En primer lugar ha de ser luminoso e *ilustrado* por los esplendores de la fe, de la obediencia y de la prudencia cristiana, así como por los dones de ciencia y de consejo. No basta la luz de la razón natural, ya que se trata de realizar, no una obra humana, sino una obra divina, que es la santificación de las almas, echando mano de los medios indicados por nuestro Señor. El celo que está animado únicamente del espíritu natural, en vez de convertir las almas a Dios, poco a poco se deja arrastrar y convertir por el mundo; es seducido fácilmente por palabras resonantes, vacías de sen-

tido; sueña, por ejemplo, en una ciudad o sociedad futura, echando en olvido el fin sobrenatural de la verdadera ciudad de Dios de que hablaba S. Agustín. Semejante celo, que es el de los hombres agitados, inquietos y ambiciosos, es impulsivo, inoportuno, intempestivo, como la mosca en otoño, y olvida los indispensables medios sobrenaturales, aquellos que la SSma. Virgen recordó en Lourdes a Bernardeta: la oración y la penitencia.

Sobre todo en las circunstancias difíciles, el celo debe pedir al Espíritu Santo la luz del don de consejo; no para realizar empresas extraordinarias, sino para cumplir lo mejor posible las cosas ordinarias impuestas por la sabiduría de la Iglesia y por la obediencia: celebrar bien la santa misa, ser fiel a la oración en sus diferentes formas, y no faltar a los deberes de estado. Alguna vez acaso se nos imponga un acto de obediencia heroica; y si en tal caso falláramos en esa virtud, las más excelsas cualidades de espíritu y de corazón no serían suficientes a suplir su ausencia. Algunos siervos de Dios, evidentemente llamados a la santidad, no la alcanzaron, al parecer, por faltarles esa virtud heroica.

El celo ha de ser, además, *paciente y manso*. Aun guardando todo su fervor, y precisamente para mantenerlo, ha de evitar irritarse inútilmente contra el mal, expansionándose en vanas indignaciones y sermoneando, venga o no venga el caso. El Evangelio nos enseña que los Boanerges o hijos del trueno [1], como Santiago y Juan, cuando se dedican al servicio del Señor, se hacen mansos. El celo ha de saber tolerar ciertos males para evitar otros mayores, y no hacerse amargo en ningún caso. Ha de tener tacto para no rechazar como malo aquello que sólo es menos bueno; nunca hay que "apagar la mecha que humea todavía, ni aplastar la caña a medio romper". Hase de recordar constantemente que la Providencia permite el mal en vista de un bien superior, que tal vez todavía no comprendamos, mas que se hará patente el último día, a la luz de la eternidad.

Para ser paciente y manso, el celo debe ser *desinteresado*, y esto de dos maneras: Evitando hacer suyo lo que sólo pertenece a Dios, y lo que corresponde a los demás. Hay algu-

(1) Marc. III, 17.

nos que tienen celo por las obras de Dios, mas las consideran casi exclusivamente suyas propias, buscándose demasiado en ellas. Se parecen, dice Tauler, a ciertos perros de caza muy ardorosos para correr tras la liebre; mas luego que la cazan se la comen, en vez de llevarla a su dueño, que los azota sin compasión. De manera parecida, estos tales retienen para sí las almas que deberían llevar a Dios; entonces éste les castiga severamente, a fin de enseñarles a retirarse, obrando él mismo sobre las almas. Cuando hubieren aprendido a confiar menos en sí y a darse menos importancia, a ser más cautos y dóciles, entonces se servirá de ellos de nuevo el Señor como de instrumentos aptos y manejables; y ellos se pondrán totalmente en manos del Señor, que sabe muy bien el arte de regenerar las almas.

Hemos de evitar igualmente el querer hacer nuestras las cosas que pertenecen a los demás. Muchas veces queremos hacer el bien, pero buscamos demasiado hacerlo nosotros y como nosotros lo entendemos. Es un error querer hacerlo todo e impedir trabajar a los demás; y mayor pecado aún tener envidia de sus triunfos. Sobre todo no tengamos la pretensión de dirigir las almas que no se nos han confiado; guardémonos muy bien de sustraerlas a la dirección que el Señor les ha dado, pues éste nos pediría estrecha cuenta. Por él debemos afanarnos siempre, y no por nosotros. Esto es lo que quiso hacer comprender a los apóstoles un día que discutían sobre *quién era el principal entre ellos*. Entonces les preguntó: "¿De qué hablabais en el camino?" Ellos no osaban responder; mas Jesús, haciendo acercarse a un niño pequeñito, les dijo: "En verdad os digo, que si no cambiáis y no os hacéis como uno de estos niños pequeños, no entraréis en el reino de los cielos" (1). Queríales hacer comprender que su celo había de ser humilde y desinteresado.

Particularmente quiso convencer de esta verdad a los hijos del Zebedeo, Santiago y Juan, en aquella ocasión en que se presentó su madre a pedir para ellos los dos primeros puestos en el reino de los cielos. Jesús les dijo: "No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber el cáliz que yo he de beber? Podemos, le respondieron; mas Jesús les replicó: En efecto, beberéis mi cáliz; pero el estar sentados a mi derecha o mi izquierda, no es cosa mía el concederlo, sino a quienes

(1) Marc., IX, 32; Mat., XVIII, 3.

mi Padre lo tiene destinado... El que quisiere ser el mayor entre vosotros, que se haga vuestro servidor... Porque el Hijo del Hombre no vino a ser servido, sino a servir y dar su vida por la redención de muchos" (1). Así es como nuestro Señor enseñó a esos dos apóstoles a dominar su natural impetuoso mediante la humildad y la mansedumbre, a fin de transformarlo en celo sobrenatural, puro y fecundo. Del mismo modo nos sana a veces con fracasos y pruebas a las que somete nuestro amor propio y nuestro orgullo; nos va corrigiendo así hasta que comprendamos que no debemos buscar realizar obras *nuestras;* y después de haber permitido que quedemos quebrantados, en cierto modo, en lo que en nosotros hay de menos noble, cuando nuestro egoísmo ha sido destruído, entonces vuelve a servirse de nuestras actividades para las obras de su gloria y el bien espiritual de las almas. Y aquí ya el celo, aun conservando su espiritual ardimiento, es manso y apacible, como lo fué en María y en los santos, y nadie es ya capaz de quebrantarlo: "¿Quién podrá contra nosotros, si con nosotros está Dios?"

Este celo de la gloria de Dios y la salud de las almas se ha de ejercer por el apostolado, en sus diversas modalidades: *apostolado por la enseñanza de la doctrina cristiana* y las diversas obras de misericordia espiritual o corporal; *apostolado por la oración*, que llama la gracia divina para que fecunde la labor de los obreros de la viña del Señor; este oculto apostolado, si es fervoroso, es el alma del apostolado exterior. En fin, el *apostolado por el sufrimiento reparador;* oculto como el anterior, continúa en cierto modo, dentro del cuerpo místico de Cristo, los dolores de Jesús durante a Pasión y en la Cruz, por la regeneración de las almas. Cuando, en ese cuerpo místico, un miembro sufre voluntariamente por amor, otro miembro enfermo encuentra la salud, lo mismo que en el cuerpo humano. Cuando un siervo le Dios ofrece en holocausto su cuerpo o su corazón, el Señor hace que sane un moribundo o un corazón enfermo, ue se sentía sin fuerzas para romper sus cadenas. Cuando n alma generosa sacrifica su propia voluntad, el Señor reucita en otra parte una voluntad muerta, y le concede la racia de la conversión.

Tales son las cualidades del celo, que es el fervor de la

(1) Mat., XX, 22.

caridad, fervor esclarecido, paciente. manso, desinteresado y verdaderamente fecundo, que glorifica a Dios, imita a nuestro Señor y arranca a las almas del mal para que se salven.

Ahora bien, es cosa averiguada que tal celo debe existir, que muchas veces falta, y que entra dentro de la vía normal de la santidad. Mas para que no se extinga, hémoslo de mantener mediante la ferviente oración; oración que debe ser continua, como una conversación ininterrumpida del alma con Dios, en perfecta sumisión y docilidad. De esta docilidad y de esta oración de los aprovechados queremos hablar ahora; de ella ha recibido su nombre la vía iluminativa, porque en ella está el alma más y más penetrada de la divina luz.

Fuentes del progreso espiritual y de la intimidad con Dios

Lo que acabamos de exponer acerca del progreso en las virtudes morales y en las virtudes teologales nos conduce a tratar de las fuentes de este progreso espiritual y de la intimidad con Dios. Nos ocuparemos, para ello, de la docilidad al Espíritu Santo, del discernimiento de espíritus, de lo que para los aprovechados debe ser el sacrificio de la misa, la santa Comunión y la devoción a María. Y concluiremos esta tercera parte con el examen de las cuestiones que se refieren al paso de la oración adquirida a la oración infusa inicial, a la naturaleza de la contemplación infusa y a sus progresos.

CAPÍTULO VIGÉSIMO SEGUNDO

DOCILIDAD AL ESPÍRITU SANTO

Habiendo hablado ya del progreso de las virtudes teologales en la vía iluminativa, vamos a tratar de la docilidad al Espíritu Santo que es, mediante sus siete dones, el que inspira toda nuestra vida en orden a la contemplación y a nuestras acciones.

Queda expuesto más arriba (1) en qué consisten los dones del Espíritu Santo, según la doctrina de S. Tomás (2), que los considera como *hábitos infusos permanentes (habitus infusi)*, y se encuentran en todas las almas justas, por los que se hallan *dispuestas a recibir con prontitud y docilidad las inspiraciones del divino Espíritu.* Los dones, dicen los santos Padres, son en el alma justa como las velas en la barca; puede ésta avanzar a fuerza de remos, cosa penosa y lenta, símbolo del esfuerzo y trabajo de las virtudes, y puede asimismo correr cuando un viento favorable hinche sus velas, que recogen y le comunican el impulso del viento. Nuestro Señor mismo hizo alusión a esta analogía cuando dijo: "El viento sopla cuando quiere; oyes su voz, mas ignoras de dónde viene o a dónde va; lo mismo acontece a quien es nacido del Espíritu" (3).

Los dones del Espíritu Santo han sido también comparados a las diversas cuerdas de un harpa que, tañidas por la mano del artista, producen muy armoniosos sonidos. Asimismo sus inspiraciones han sido comparadas a las siete luces del candelero de siete brazos empleado en la Sinagoga.

Estos dones que enumera Isaías, XI, 2, y los llama: "don de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y de temor", se conceden a todos los justos, desde el momento que el Espíritu Santo se da

(1) I parte, c. III, art. 4.
(2) I II, q. 68, a. 1 y 2.
(3) Joan., III, 6.

también a todos, según las palabras de S. Pablo (Rom., V, 5): "La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos ha dado." Esos dones están, pues, *en conexión con la caridad* (1), y, por ende, *crecen y aumentan con ella*. Son como las alas de un ave, que se desarrollan a la vez, o como las velas de un navío que se despliegan más y más. Por el contrario, los pecados veniales reiterados mantienen, por decirlo así, prisioneros a esos dones; esos pecados son como repliegues del alma, y la inclinan a juzgar de las cosas a través de cierta miopía del espíritu, que es el polo opuesto de la contemplación infusa (2). Vamos a tratar primero de las inspiraciones del Espíritu Santo y de la gradación ascendente de sus dones; después, de las condiciones que se requieren para ser dóciles a ese Divino Espíritu.

LAS INSPIRACIONES DEL ESPÍRITU SANTO

Como queda dicho antes (3), la especial inspiración a la que los dones nos hacen dóciles difiere notablemente de la gracia actual ordinaria que nos conduce al ejercicio de las virtudes. Por la gracia ordinaria deliberamos, de manera discursiva o racional, sobre el ir a misa o rezar el rosario a la hora acostumbrada. En tal caso, *nos movemos nosotros mismos*, por más o menos explícita deliberación, a ese acto de la virtud de religión. Por el contrario, es una inspiración especial del Espíritu Santo la que *nos lleva o inclina*, en el estudio, por ejemplo, a orar para comprender lo que estudiamos; falta aquí la deliberación discursiva, *ni es deliberado* ese acto del don de piedad; mas bajo la inspiración especial sigue siendo *libre*, y el don de piedad nos dispone precisamente a recibir con docilidad y, en consecuencia, libremente y con mérito aquella inspiración. Santo Tomás distingue perfectamente la gracia actual común, de la inspiración especial, al demostrar la diferencia que existe entre *la gracia cooperante*, por la cual obramos en virtud de un acto anterior, y *la gracia operante*, por la que nos sentimos

(1) I II, q. 68, a. 5.
(2) LOUIS LALLEMANT, S. J., *La doctrine spirituelle*, IV pr., a. 5.
(3) I p., c. III, a. 5: la gracia actual; sus diversas formas; fidelidad que exige.

inclinados y llevados a obrar, consintiendo libremente en recibir el impulso del Espíritu Santo (1).

En el primer caso, somos más activos que pasivos; en el segundo, más pasivos que activos, porque quien principalmente opera en nosotros es el Espíritu Santo (2).

Acontece, por lo demás, que a impulso de esta especial inspiración los dones actúan al mismo tiempo que se realiza el trabajo de las virtudes. Mientras la barca avanza a fuerza de remos, sopla a veces una ligera brisa que facilita la tarea de los remeros. De igual manera, las inspiraciones de los dones pueden traernos a la memoria ciertos principios del Evangelio, en el preciso momento en que la razón delibera acerca de una resolución que hay que tomar. Otras veces no alcanza nuestra prudencia a encontrar la solución de un caso difícil de conciencia, y nos inclina entonces a pedir al Espíritu Santo, cuya especial inspiración hace que veamos claro lo que conviene obrar. Seamos siempre dóciles a tales inspiraciones.

Gradación ascendente de los dones

Estas inspiraciones del Espíritu Santo son muy variadas, como lo da a entender la enumeración que de los dones hace Isaías, XI, 2, y su subordinación, a partir del de temor, que es el menos elevado, hasta el de sabiduría que gobierna a todos los demás (3).

Esta gradación dada por Isaías y explicada por S. Agustín y S. Tomás, y más tarde por S. Francisco de Sales, es como

(1) I II, q. 111, a. 2.

(2) La docilidad al Espíritu Santo es análoga a la de quien obedece sumisamente a su superior. Aquel que obedece no delibera para determinar lo que se debe hacer, sino que acepta pronta y libremente, y de manera meritoria, la orden recibida. Su superior obra por él y él tiene el mérito de la obediencia, que acaso centuplicará su esfuerzo; porque no se engañará jamás al obedecer, y Dios no le negará la gracia necesaria para el cumplimiento de la orden recibida y aceptada.

(3) Léese en Isaías, XI, a propósito del Mesías: *"Y reposará sobre él el espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y de entendimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad; y estará lleno del espíritu del Temor de Yahveh".*

Véase sobre esta gradación de los dones a S. Tomás, I II, q. 68, a. 7. It. S. Agustín, l. I, *de Sermone Domini in monte*, c. IV; y S. Francisco de Sales, *sermón II para la fiesta de Pentecostés.*

S. Tomás, *loc. cit.*, a propósito de esta gradación ascendente, ad-

una vieja melodía henchida de bellísimas modulaciones, y frecuente tema central de estudio de la teología tradicional.

Hay en ellos como una gama espiritual, análoga a la de las siete principales notas de la música.

El don de temor es la primera manifestación de la influencia del Espíritu Santo en un alma que, abandonando el pecado, se convierte y vuelve a Dios. Suple este don a las deficiencias de las virtudes de templanza y de castidad; y nos ayuda en la lucha contra los impulsos de los placeres prohibidos y las desviaciones del corazón (1).

Este santo temor de Dios es el polo opuesto al temor mundano, llamado ordinariamente respeto humano. Es también muy superior al temor servil que, aunque es verdad que produce en el pecador efectos saludables, nunca alcanza a la dignidad de un don del Divino Espíritu. El temor servil teme el castigo de Dios, y es menor a medida que aumenta la caridad, que hace que miremos a Dios más bien como a un Padre amoroso que como a terrible juez.

El temor filial o don de temor es temor del pecado, más bien que del castigo que merece. Hácenos temblar con santo respeto ante la majestad de Dios. En ciertas ocasiones, siente el alma este santo temor de ofender a Dios, y lo siente tan vivo, a veces, que ninguna lectura ni meditación serían capaces de provocar tal sentimiento. Es que el Espíritu Santo pasa por ella. Este santo horror del pecado es el "principio de *la sabiduría*" (Salm. Cx, 10), porque nos inclina a una total sumisión a las divinas leyes, que son la misma sabiduría. Este temor filial se acrecienta con la caridad, así como el horror del pecado; en el cielo, entre los santos, si bien es cierto que habrá desaparecido el temor de ofender a Dios, queda todavía el temor reverencial, que hace temblar a los mismos ángeles ante la infinita majestad de Dios, "tremunt

vierte que los dones de contemplación, que dirigen a los demás, son superiores a ellos; mas que, según la enumeración clásica que arranca del texto de Isaías, XI, 2, los dones de fortaleza y de consejo son superiores a los de ciencia y de piedad, porque la fortaleza y el consejo se nos dan para los casos difíciles, mientras que la ciencia y la piedad son para los ordinarios. En Isaías, XI, 2, los dones van enumerados en gradación descendente que recuerdan las peticiones del *Padre nuestro*, mientras que en el Sermón de la montaña (Mat., V,), las bienaventuranzas correspondientes están enumeradas en gradación ascendente.

(1) Cf. S. Tomás, II II, q. 19.

potestates", como se dice en el prefacio de la misa. Tal sentimiento existió en el alma misma de Jesús y permanece aún (1).

Este temor del pecado, que inspiró a los santos sus grandes mortificaciones, corresponde a la bienaventuranza de los pobres: bienaventurados y dichosos los que por temor de Dios se apartan de los placeres del mundo y de los honores, porque ya son sobrenaturalmente ricos y será suyo el reino de los cielos.

El temor tiene algo de negativo en cuanto nos hace huir del pecado; mas es preciso un sentimiento más íntimo para con Dios. *El don de piedad* nos inspira precisamente ese afecto filial a nuestro Padre celestial, a Jesucristo, a nuestra Madre la Virgen María y a nuestros santos protectores (2). Este don suple las imperfecciones de la virtud de religión, que da a Dios el culto debido, según lo entiende la razón esclarecida por la fe. El estímulo espiritual y el fervor duradero están ausentes de nuestro corazón si falta este don de piedad, que nos impide aficionarnos a los consuelos sensibles en la oración y nos hace sacar provecho de las sequedades y arideces, que tienen por objeto volvernos más espirituales y desinteresados. S. Pablo escribe a los Romanos, (VIII, 15-26): "Habéis recibido el espíritu de adopción de hijos, en virtud del cual clamamos: *¡Abba, Oh Padre mío!*... El divino Espíritu ayuda a nuestra flaqueza; pues no sabemos siquiera qué hemos de pedir en nuestras oraciones. El mismo Espíritu eleva nuestras peticiones a Dios con gemidos que son inexplicables." Este don hace que encontremos muy sobrenatural sabor hasta en nuestras penas interiores; y se manifiesta particularmente en la oración de quietud, en la que queda la voluntad como cautivada por el encanto divino. Y nos da, por su suavidad, ser semejantes a Cristo, manso y humilde de corazón; su fruto es, al decir de S. Agustín, la bienaventuranza de los mansos, que poseerán la tierra. S. Bernardo y S. Francisco de Sales se distinguieron en este don de piedad.

(1) S. Tomás, III, q. 7, a. 6.
(2) II II, q. 121.

Mas para ser dueños de una piedad sólida que evite las ilusiones y domine la imaginación y el sentimentalismo, es necesario que el Espíritu Santo nos comunique un don superior, el don de ciencia.

El don de ciencia nos hace dóciles a las inspiraciones superiores, a la ciencia humana y aun a la teología racional. Es este don una inspiración y tacto sobrenatural, *que hace que juzguemos rectamente de las cosas humanas*, bien como símbolo de las divinas, o bien en su oposición a éstas [1]. Hácenos ver con extrema claridad la vanidad de lo transitorio: honores, títulos, elogios de los hombres; y nos hace comprender sobre todo *la infinita gravedad del pecado mortal* como ofensa de Dios y peste del alma. Danos particularmente luz acerca de las cosas que, en el mundo, no proceden de Dios, sino de las causas segundas defectibles y deficientes; y en esto se diferencia del don de sabiduría. Al darnos a conocer la infinita gravedad del pecado mortal, no sólo hace nacer en nosotros el temor, sino un gran horror al pecado y profundísima tristeza de haber ofendido a Dios.

Enséñanos ese don la verdadera ciencia del bien y del mal; no aquella que el demonio prometió a Adán y Eva cuando les dijo: "Comed este fruto y tendréis la ciencia del bien y del mal, y seréis como dioses"; pues lo único que consiguieron fué la dura experiencia del mal cometido y de la orgullosa desobediencia con sus consecuencias. El Espíritu Santo, al contrario, promete la verdadera ciencia del bien y del mal; si le escuchamos, seremos, en cierto modo, como Dios, que conoce el mal para detestarlo y el bien para practicarlo en todos los casos.

Con demasiada frecuencia la ciencia humana da pábulo a la presunción; en cambio el don de ciencia fortalece la esperanza porque nos da a entender que todo humano socorro es frágil como una caña; hácenos comprender la vacuidad de los bienes terrenos y nos inclina a desear el cielo y poner toda nuestra confianza en Dios. Corresponde, dice S. Agustín, a la bienaventuranza de las lágrimas de contri-

(1) II II, q. 9. Algunos santos, como S. Francisco de Asís, comprendían, merced al don de ciencia, el simbolismo que las cosas sensibles encerraban de las espirituales. Otros, por el mismo don, comprendieron con muy profunda visión el vacío de las cosas creadas; tal el autor de la *Imitación*.

ción. Dichosos los que han llegado a comprender el vacío de las cosas humanas y la gravedad del pecado; felices los que lo lloran con lágrimas del alma, y tienen la verdadera compunción de corazón de que nos habla la *Imitación de Cristo*. El don de ciencia nos da saber encontrar el justo medio entre un pesimismo desalentador y un optimismo fundado en la ligereza y la vanidad. Ciencia preciosa de los santos que todos los grandes apóstoles han poseído: un Santo Domingo, por ejemplo, que con frecuencia se deshacía en lágrimas a la vista del estado de ciertas almas a las que predicaba la palabra divina.

Por sobre el don de ciencia, según la enumeración de Isaías, viene *el don de fortaleza*. ¿Por qué? —Porque no basta saber discernir el bien y el mal; es preciso tener valor para evitar el uno y practicar el otro con perseverancia, sin echarse jamás atrás. Es menester emprender a veces una guerra sin cuartel contra la carne, el espíritu del mundo y el espíritu del mal. Es un hecho que nos rondan enemigos pérfidos, astutos y muy poderosos. No nos dejemos intimidar por ciertas sonrisas del mundo, por ciertas palabras mal intencionadas; si cedemos en tales momentos, pronto caeremos en los lazos de aquel que anda buscando y procurando nuestra perdición, y que tanto más se ensaña en nosotros cuanto comprende mejor la grandeza de nuestra vocación (1).

El don de fortaleza da a nuestro ánimo gran esfuerzo en el peligro, y acude en socorro de nuestra paciencia en las pruebas prolongadas; él fué sostén de los mártires y dió invencible constancia a las vírgenes cristianas, como Inés y Cecilia, y santa Juana de Arco en la prisión y en la hoguera. Corresponde, dice S. Agustín, a la bienaventuranza de aquellos que tienen hambre y sed de justicia en medio de las

(1) Al don de fortaleza se refieren indudablemente aquellas palabras de S. Pablo (Efes., VI, 10): "Confortaos en el Señor, hermanos míos, y en su poderosa virtud. Revestíos de la armadura de Dios para poder contrarrestar las asechanzas del diablo. Porque no es nuestra pelea contra la carne y la sangre, sino contra los príncipes y potestades, contra los adalides de estas tinieblas del mundo, contra los espíritus malignos esparcidos en los aires. Por tanto, tomad las armas todas de Dios, para poder resistir en el día aciago, y sosteneros apercibidos en todo".

contradicciones, y a la de aquellos que se mantienen en santo entusiasmo espiritual aun en lo más recio de la persecución [1].

Mas en las circunstancias difíciles, en las que tan necesarios son intensos actos del don de fortaleza, hase de evitar el escollo de la temeridad, muy propia de los fanáticos. Para conseguirlo, es necesario el don de consejo.

El don de consejo tiene por fin suplir las deficiencias de la virtud de prudencia, cuanto ésta se ve envuelta en la duda y no sabe qué partido tomar en medio de las dificultades, en presencia de los adversarios. En este caso concreto, ¿se ha de aguantar todavía con mansedumbre, o será necesario repeler con firmeza al adversario? Y al encontrarnos con un hombre astuto, ¿cómo conciliar "la simplicidad de la paloma con la prudencia de la serpiente"? [2].

En tales dificultades hemos de recurrir al Espíritu Santo que en nosotros tiene su morada, y él nos llevará a aconsejarnos con nuestros superiores, confesor o director; y nos hará precavidos contra la impulsividad inconsiderada, y a la vez contra la pusilanimidad; además nos dictará aquello a que el superior o director no alcancen. El Divino Espíritu nos impedirá decir tal o cual palabra que dañaría a la caridad; y si, a pesar de su advertencia, la pronunciáramos, tal vez muy pronto se seguirán desórdenes, enojos y pérdidas de tiempo, en detrimento de la paz del alma, que tan fácil hubiera sido conservar. El espíritu del mal se esfuerza, en cambio, en sembrar la cizaña y la confusión, en transformar un grano de arena en una gran montaña; y se sirve de cosas mínimas para causar grandes desconciertos.

Son a veces cosas de nonada las que detienen al alma en el camino de la perfección; y esa pobre alma se deja envolver en hilitos de araña que no tiene el coraje de romper: por ejemplo, en un hábito contrario al recogimiento, a la humildad o al respeto debido a los demás. Todos estos obstáculos desaparecen merced a las inspiraciones del don de consejo, que corresponde a la bienaventuranza de los mise-

(1) *Ibid.*,, q. 46, *de stultitia*, a. 1 y 2.
(2) II II, q. 52, a. 1, 2, 3, 4.

ricordiosos. Son éstos, en efecto, muy buenos consejeros que se olvidan de sí mismos para correr en ayuda de afligidos y menesterosos.

Así como el don de consejo dirige nuestra conducta allá donde fallaría la prudencia, por no acabar de decidirse en ciertas coyunturas, de la misma manera tenemos necesidad de un don superior que supla las deficiencias de nuestra fe; pues esta virtud sólo llega a los misterios de la vida íntima de Dios a través de múltiples fórmulas abstractas, que quisiéramos reunir en una sola, que nos expresara con exactitud lo que es para nosotros el Señor.

El don de inteligencia viene en nuestra ayuda mediante una luz interior que nos hace penetrar los misterios de salud y sospechar su magnificencia ([1]). Si falta esta luz, acontécenos muchas veces oír la palabra divina y leer diversas obras espirituales sin acabar de comprender el profundo sentido de estos misterios de vida. Permanecen como fórmulas sagradas almacenadas en la memoria, mas su contenido no nos mueve. Y como esas divinas verdades no han llegado al fondo del alma, sigue el mundo seduciéndonos con sus máximas.

En cambio, un alma sencilla, prosternada delante de Dios, entenderá los misterios de la Encarnación, Redención y Eucaristía, no para explicarlos y discurrir acerca de ellos, sino para vivirlos. El Espíritu Santo es quien comunica tan profundo conocimiento de las verdades de la fe, y quien da a las almas la perfecta inteligencia de su vocación y, en asunto de tanta trascendencia, las preserva de todo error.

Este don de inteligencia no puede existir en grado elevado sin gran pureza de corazón y de intención. Corresponde, según S. Agustín, a la beatitud que dice: Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. Ya en esta vida, comienzan los tales a palparlo a través de las palabras de la Escritura, que a las veces se les presentan iluminadas por un gran resplandor. Santa Catalina de Sena y S. Juan de la Cruz sobresalieron en esta inteligencia de los misterios de la salvación, enseñándonos la plenitud de vida que se encierra en ellos.

([1]) II II, q. 8, a. 1, 4, 6, 7.

El don de sabiduría es, en fin, según la enumeración de Isaías, el más excelso de todos, como la caridad, a la que corresponde, es la más elevada de las virtudes. Destaca a gran altura en S. Juan, S. Pablo, S. Agustín y S. Tomás; y los levanta a juzgar de todas las cosas relacionándolas con Dios, causa primera y último fin; y hácenlo así, no como lo hace la teología adquirida, sino por aquella *connaturalidad* o simpatía con las cosas divinas que procede de la caridad. El Espíritu Santo, *mediante sus inspiraciones,* se sirve de esta connaturalidad para enseñarnos la belleza, la santidad y la plenitud radiante de los misterios de la santa religión, que tan exquisitamente responden a nuestras más elevadas y profundas aspiraciones (1). Se opone a esta sabiduría *la estulticia espiritual,* de la que tantas veces habla S. Pablo (2).

Miradas las cosas de esa altura, se ve uno en la precisión de decir que ciertos sabios son insensatos en su vana ciencia, cuando, por ejemplo, a propósito de los orígenes del Cristianismo, se obstinan en negar lo sobrenatural; así se despeñan en manifiestos absurdos. En más pequeña escala, algunos creyentes, instruídos en su religión, pero dotados de poca madurez de criterio, se escandalizan ante el misterio de la Cruz, que se continúa en la vida de la Iglesia (3); es que no comprenden bien el valor de los medios sobrenaturales, de la oración, de los sacramentos y de las pruebas sobrellevadas con amor; están demasiado preocupados por la cultura humana, y confunden a veces liberalismo y caridad, así como confunden otros la cerrazón de espíritu con la firmeza en la fe (4).

(1) S. Tom. II II, q. 45, a. 1, 2, 5, 6.

(2) *Ibid.*, q. 46, *de stultitia,* a. 1 y 2.

(3) El Salvador dijo (Mat., XI, 6): "Feliz de aquel que no tomare de mí ocasión de escándalo". Y el anciano Simeón: "Este niño está destinado para ruina y para resurrección de muchos en Israel, y para ser blanco de contradicción". Léase el comentario de BOSSUET a estas palabras: *"Elév. sur les mystères"*, 18 sem.

(4) El valor de la sabiduría sobrenatural se echa de ver en el contraste de ciertas apreciaciones. Cuando un joven presumido, dándoselas de gran crítico, dice con mucho aplomo: "Hay un libro que se lee mucho y hace no poco mal, por su espíritu de oposición a los estudios: y es la *Imitación de Cristo*", nos hallamos ante un caso notable de esa *stultitia crucis.* Pues cuando la Imitación dice, III, c. XLIII, que el estudio que no va ordenado a Dios o al bien de las almas, sino al propio contentamiento, no es nada si se lo com-

El don de sabiduría, en cambio, que es principio de viva contemplación que dirige los actos, permite saborear la bondad de Dios, verla manifestada en todos los acontecimientos, aun en los más desagradables, ya que Dios no permite el mal sino en vista de un bien superior, que más tarde hemos de ver, y que acaso entrevemos ya desde ahora. El don de sabiduría nos hace así *juzgar de todas las cosas en relación con Dios;* nos hace ver la relación de causas y fines o, como se dice hoy, la escala de valores. Hace que tengamos muy presente que no todo lo que brilla es oro, y que, al contrario, se ocultan maravillas de gracia bajo las más humildes apariencias, como en S. Benito José Labre y en la B. Ana María Taigi. Este don permite a los santos abrazar con una mirada llena de amor el plan de la Providencia; las dudas y oscuridades no les desconciertan, y descubren al Dios escondido; así como la abeja sabe encontrar el néctar de las flores, el don de sabiduría extrae de todas las cosas lecciones de la divina bondad.

Tráenos a la memoria que, como decía el Cardenal Newman "mil dificultades no crean una duda", mientras no afecten al fundamento mismo de la certeza. Por eso otras tantas dificultades que subsisten en la interpretación de muchos libros del Antiguo Testamento y en el del Apocalipsis, no son cosa para fundar una duda acerca del origen divino de la religión de Israel o del Cristianismo.

El don de sabiduría trae así al alma sobrenaturalizada una gran paz, es decir, la tranquilidad del orden de las cosas consideradas desde el punto de vista divino. De ahí que ese don, dice S. Agustín, corresponda a la bienaventuranza de los pacíficos, es decir de aquellos que guardan la paz en los momentos en que muchos se turban, y son capaces de devolverla a los que la perdieron. Es ésa una de las señales de la vía unitiva.

¿Cómo es posible que muchas personas, después de haber vivido cuarenta o cincuenta años en estado de gracia y reci-

para con la ciencia de los santos, no hace sino afirmar los derechos de Dios, soberano bien y último fin del hombre, y su superioridad sobre cualquier fin puramente humano. Lo mismo enseña S. Tomás, in Mat., VII, 26, a propósito del necio que edificó su casa sobre la arena: "Quidam audiunt ut sciant (non ut faciant et diligant), et hi aedificant super intellectum (tantum), et haec est aedificatio super arenam... (Aedificandum est) super caritatem".

bido con frecuencia la santa comunión, apenas den señales de la presencia de los dones del Espíritu Santo en su conducta y en sus actos, se irriten por una niñería, anden buscando los aplausos y lleven vida completamente fuera de lo sobrenatural? Todo esto proviene de los pecados veniales que con frecuencia cometen sin ninguna preocupación; estas faltas y las inclinaciones que de ahí derivan inclinan a estas almas hacia la tierra y mantienen como atados los dones del Divino Espíritu, al modo de unas alas que no pueden desplegarse. Tales almas no guardan ningún recogimiento; ni están atentas a las inspiraciones del Espíritu Santo, que pasan inadvertidas; por eso permanecen en la oscuridad, no de las cosas sobrenaturales y de la vida íntima de Dios, sino en la oscuridad inferior que radica en la materia, en las pasiones desordenadas, el pecado y el error; ahí está la explicación de su inercia espiritual.

A estas almas se dirigen las palabras del salmista: "Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra" (Salm., 94, 8). Si este día escuchareis la voz de Dios, no seáis duros de corazón y escuchad su llamamiento."

¿Cómo hemos de escuchar la voz del Espíritu Santo?

Para ser dóciles al Espíritu Santo, es preciso primero oír su voz. Y para oírla es necesario el recogimiento, el desasimiento de sí propio, la guarda del corazón, la mortificación de la voluntad y la del juicio propio. Es cosa segura que si no guardamos silencio en nuestra alma, y las voces de las afecciones humanas la turban, no han de llegar a nosotros las voces del Maestro interior. Por eso el Señor somete a veces nuestra sensibilidad a tan duras pruebas y en cierto modo la crucifica: es con el fin de que acabe por someterse totalmente a la voluntad animada por la caridad. Es cosa cierta que, si ordinariamente vivimos con la preocupación de nosotros mismos, nos escucharemos a nosotros o tal vez daremos oídos a una voz más pérfida y peligrosa, que busca nuestra perdición. Por eso N. S. Jesucristo nos invita a morir a nosotros, como el grano de trigo que cae en la tierra.

Para poder, pues, oír las divinas inspiraciones, preciso es permanecer callado en sí mismo; mas, aun en este caso, la voz del Espíritu Santo sigue siendo misteriosa. Como dijo

Nuestro Señor, Joan., III, 8: "El viento sopla cuando quiere; oyes su voz, mas no sabes de dónde viene ni dónde va; así acontece a quienquiera que hubiere nacido del Espíritu." Palabras misteriosas, que han de hacernos prudentes y reservados en nuestros juicios sobre el prójimo, dóciles a las inclinaciones que el Señor ha depositado en nosotros, y que son como el germen confuso de un futuro conocido por la divina Providencia. Son inclinaciones y encanto por la vida interior y el abandono, y son más preciosas de lo que podemos imaginar. Hay intelectuales que sienten ese encanto por una oración muy silenciosa, que quizás sea el único medio de librarse de la soberbia espiritual y de las sequedades del corazón, y de hacerse con un alma de niño, necesaria para entrar en la intimidad del reino de los cielos. Tales inclinaciones son con frecuencia la piedra de toque de la vocación hacia tal o cual Orden religiosa.

La voz del Espíritu Santo comienza, pues, por instinto, por una ilustración vaga; mas si el alma persevera en el camino de la humildad y de la conformidad con la divina voluntad, ese instinto da a conocer a la conciencia su origen divino, no obstante el misterio en que continúa. Sus primeros fulgores podrán convertirse en otras tantas luces que, como las estrellas, nos iluminarán en la noche de nuestra peregrinación hacia la eternidad; la noche oscura se hará así luminosa y como la aurora de la vida del cielo, "et nox illuminatio mea in deliciis meis" (Salm., CXXXVIII, 11).

Para conseguir, pues, la docilidad al Espíritu Santo son necesarios el silencio interior, recogimiento habitual, atención y fidelidad.

¿Por qué actos nos disponemos a conseguir esta docilidad?

1º *Sometiéndonos plenamente a la voluntad de Dios* que conocemos ya por los preceptos y consejos conformes con nuestra vocación. Hagamos buen uso de las cosas que ya conocemos, que el Señor nos irá haciendo conocer otras nuevas.

2º *Renovando con frecuencia la resolución de seguir en todo la voluntad de Dios.* Este propósito hace llover nuevas gracias sobre nuestra alma. Repitamos frecuentemente las

palabras de Jesús: " Mi manjar es cumplir la voluntad de mi Padre" (Joan., IV, 34).

3º *Pidiendo sin cesar al Divino Espíritu luz y fuerzas para cumplir la voluntad de Dios.* También es muy conveniente *consagrarse al Espíritu Santo*, cuando uno se siente inclinado a ello, a fin de poner nuestra alma bajo su guía y dirección. Para eso hemos de decirle esta oración: "Oh Santo Espíritu, Espíritu divino de luz y amor: os consagro mi inteligencia, mi voluntad, mi corazón, y todo mi ser en el tiempo y la eternidad. —Que mi inteligencia sea siempre dócil a vuestras celestiales inspiraciones y a las enseñanzas de la santa Iglesia católica de la que sois guía infalible; que mi corazón viva siempre inflamado en el amor de Dios y del prójimo; que mi voluntad esté siempre conforme con la voluntad divina, y que toda mi vida sea fiel imitación de la vida y virtudes de N. Señor y Salvador Jesús, a quien con el Padre y Vos, divino Espíritu, sean dados siempre honor y gloria por los siglos de los siglos" (1).

Santa Catalina de Sena solía orar: "Espíritu Santo, venid a mi corazón; atraedlo a Vos con vuestro poder, Dios mío, y concededme la caridad y el temor filial. Guardadme, oh Amor inefable, de todo mal pensamiento, inflamadme en vuestro dulcísimo amor, y toda pena me parecerá ligera. ¡Padre mío, dulce Señor mío, asistidme en todas mis acciones! Jesús amor, Jesús amor."

Esta consagración está admirablemente expresada en la secuencia:

Veni, Sancte Spiritus, Et emitte cælitus Lucis tuae radium.	Ven, Espíritu Santo, Y desde el cielo envía Un rayo de tu luz.

Los efectos de tal consagración, si se hace con espíritu de fe profunda, pueden ser provechosísimos. Si un pacto hecho deliberadamente con el demonio lleva consigo efectos tan desastrosos en el mal, la consagración al Espíritu Santo habrá de producirlos aun mayores en orden al bien, porque es mayor la bondad y poder de Dios que la malicia del enemigo.

De consiguiente el cristiano que se ha consagrado a María

(1) Esta consagración al Espíritu Santo fué enriquecida con 300 días de indulgencia por S. S. Pío X.

mediadora, por ejemplo según la fórmula del B. Grignion de Montfort, y luego al sagrado Corazón, encontrará tesoros insospechados en la consagración renovada al Espíritu Santo. Toda la influencia de María nos conduce a la mayor intimidad con Cristo, y la humanidad del Salvador nos lleva al Espíritu Santo, que nos introduce en el misterio de la adorable Trinidad.

Sería muy conveniente hacer esta consagración en Pentecostés y renovarla con frecuencia.

Además, *en las situaciones difíciles, sobre todo, y al tomar una importante decisión, hemos de pedir luz al Espíritu Santo,* y no querer otra cosa que cumplir su voluntad. Después, guiémonos sinceramente como mejor nos parezca.

Esa es la razón por la que, al dar comienzo a las asambleas del clero y de los Capítulos de las Ordenes religiosas, se pide la asistencia del Espíritu Santo mediante misas votivas dichas en su honor.

Hemos de observar, en fin, los diversos movimientos del alma, para ver claro los que son de Dios y los que no lo son. Los autores de espiritualidad enseñan que todo lo que viene de Dios, en un alma fiel a la gracia, es ordinariamente tranquilo y sosegado; lo que viene del demonio, es violento y produce turbación y ansiedades.

¿Cómo se concilia esta docilidad al Espíritu Santo con la obediencia y la prudencia?

Mientras que los primitivos protestantes pretendían regularlo todo por la inspiración privada, sometiéndole aun la Iglesia y sus decisiones, para el verdadero cristiano la docilidad al Maestro interior no admite cosa que sea contraria a la fe enseñada por la Iglesia o a su autoridad; al contrario, sólo tiende a perfeccionar la fe junto con las demás virtudes.

De la misma manera, la inspiración del Espíritu Santo, lejos de echar por tierra la obediencia debida a los superiores, hace fácil su cumplimiento; ni se ha de tomar por inspiración aquello que vaya contra esa obediencia.

Como enseña el P. Lallemant: "Sería cosa lamentable que los superiores se acomodasen a veces a la prudencia humana, y que sin más discernimiento condenasen las inspiraciones del Espíritu Santo, llamándolas sueños e ilusiones, y pres-

cribieran cosas contrarias a las que Dios inspirase a un alma. En tales casos, esa alma debería obedecer; que Dios se cuidará de corregir un día a esos espíritus temerarios, y enseñarles a su propia costa, a no condenar sus gracias sin conocerlas ni tener capacidad de juzgar de ellas" (1).

No se ha de concluir de ahí que la docilidad al Espíritu Santo haga inútiles las deliberaciones de la prudencia, o los consejos de personas experimentadas. Al contrario; el Maestro interior nos ordena prestar atención a lo que podemos comprender por nosotros mismos; mas nos invita a consultar a personas ilustradas y prudentes, recurriendo a él al mismo tiempo. Como dice S. Agustín: "Dios nos manda hacer lo que podamos, y pedir su gracia para cumplir lo que no podamos." El Espíritu Santo envió a S. Pablo a la presencia de Ananías para saber lo que debía hacer. Por consiguiente esta docilidad se concilia perfectamente con la obediencia, la prudencia y la humildad; y aun perfecciona a las demás virtudes.

¿Cuáles son los frutos de la docilidad al Espíritu Santo?

Es indudable que toda nuestra perfección depende de esta fidelidad.

"Algunos, dice el mismo autor *(ibid.)* tienen muy buenas costumbres y realizan no pocos actos externos de virtud; pero no pasan de la materialidad de la virtud. Tal cosa sería buena para los principiantes; pero es mucho más perfecto escuchar los llamamientos interiores y dejarse conducir por ellos." Si el alma se aplicase a purificar su corazón y a desprenderse de todo lo que es obstáculo a la gracia, llegaría mucho antes a la perfección.

Leemos en el mismo lugar:

"El objeto a que debemos aspirar, después de habernos ejercitado largo tiempo en la pureza del corazón, es estar

(1) *La Doctrine Spirituelle*, IV p., c. 1, a. 3. Y añade: "Lo que los hace incapaces de juzgar rectamente es que jamás viven sino de lo exterior y muy alejados del espíritu, sin que jamás se hayan elevado a los últimos grados de oración. Y la razón de que se pongan a juzgar de esas cosas, es porque no quieren pasar por ignorantes en asuntos de los que no tienen ciencia ni experiencia".

de tal manera poseídos y gobernados por el Espíritu Santo, que él solo dirija nuestras potencias y sentidos, regule todos nuestros movimientos interiores y exteriores, y en él nos abandonemos enteramente por la renuncia espiritual de nuestra voluntad y propias satisfacciones. Así no viviremos ya en nosotros mismos, sino en Jesucristo, mediante la fiel correspondencia a las operaciones de su divino Espíritu, y el sometimiento de todas nuestras rebeldías al poder de la gracia.

"Son pocas las personas que llegan al estado de gracia a que Dios las tenía destinadas, o las que, habiendo ido hacia atrás, vuelven a recuperar el camino perdido. Es que la mayor parte no tienen valor para vencerse, ni fidelidad en el manejo de los dones de Dios.

"Cuando penetramos en el camino de la virtud, andamos al principio en medio de oscuridades; mas si con constancia y fidelidad seguimos los llamamientos de la gracia, infaliblemente llegaremos a una gran luz, para nosotros y para los demás...

"Acaece algunas veces que, habiendo recibido de Dios una buena inspiración, al momento nos vemos atacados de repugnancias, dudas y dificultades que proceden de nuestro interior corrompido y de nuestras pasiones contrarias a la divina inspiración. Si la aceptásemos con entera sumisión del corazón, ella nos llenaría de aquella paz y consolación que el Espíritu Santo trae consigo...

"A veces la menor inspiración de Dios es más excelente y preciosa que el mundo entero, ya que pertenece al orden sobrenatural y ha costado la sangre y la vida de un Dios.

"¡Qué desgracia tan grande, que permanezcamos insensibles a las divinas inspiraciones! Lo cierto es que no las tenemos en gran estima; preferimos los talentos naturales, los empleos honrosos, la estima de los hombres, y nuestras menudas comodidades y satisfacciones. ¡Terrible ilusión, de la que muchos no se desengañan sino a la hora de la muerte!

"De modo que prácticamente privamos al Espíritu Santo de la dirección de nuestra alma; y a pesar de que la porción más elevada de ésta no fué creada sino para Dios, nosotros colocamos a las criaturas en su lugar, con grave perjuicio para ella; en vez de dilatarla y engrandecerla hasta el infinito, por la presencia de Dios, la vamos empequeñeciendo, haciendo que se ocupe en los miserables objetos de la nada. Por eso nunca acabamos de llegar a la perfección."

En cambio, dice el mismo autor, la docilidad al Espíritu Santo haríanos ver que él es el verdadero Consolador de nuestras almas, en la incertidumbre de nuestra salvación y en medio de las tentaciones y tristezas de la vida, que es un destierro.

Tenemos necesidad de este consuelo a causa de la incertidumbre de nuestra salvación, en medio de los lazos que se extienden a nuestros pies y nos pueden desviar del camino verdadero. Hablando con propiedad, no está en nuestra mano merecer la perseverancia final, porque no es otra cosa que el estado de gracia en la hora de la muerte; mas el estado de gracia, por ser principio del mérito, no lo podemos merecer [1]. Tenemos, pues, necesidad de la dirección, protección y consolación del Espíritu Santo, "*que da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios*" [2]; y este testimonio nos lo da mediante la filial afección que nos inspira hacia él, siendo así "*prenda y certeza de nuestra* celestial herencia" [3].

Necesitamos que el divino Espíritu nos consuele en las tentaciones del demonio y en las aflicciones de la vida. Mas la unción que derrama sobre nuestras almas endulza nuestras penas, fortalece nuestra voluntad y hace que encontremos en las cruces dulcísimo sabor sobrenatural.

En fin, como dice muy bien el autor que acabamos de citar [4]: "El Espíritu Santo nos consuela en el destierro de la vida, mientras vivimos alejados de Dios, lo que causa a las almas tormento inconcebible; porque estas pobres almas sienten en sí un vacío infinito, que todas las criaturas juntas son incapaces de llenar, y que sólo será satisfecho cuando les sea dado gozar de Dios; pero mientras permanezcan separadas de él, las pobres languidecen y sufren gran martirio, que les sería insoportable sin los consuelos que el divino Espíritu les envía de tiempo en tiempo...; una sola gota de dulcedumbre interior que ese Espíritu de Dios derrama sobre el alma, la saca fuera de sí, sumiéndola en una inefable embriaguez."

(1) I II, q. 114, a. 9.
(2) Rom., VIII, 16.
(3) Ephes., Iª 14.
(4) *Ibid.*, c. II, fin.

A propósito de la gradación ascendente de los siete dones del Espíritu Santo, de que se ha hecho mención en este capítulo, hase de notar esta importante advertencia de S. Juan de la Cruz, que da gran luz acerca de la vía unitiva de la que hablaremos más adelante. El místico Doctor, al tratar de la unión transformante, escribió en el *Cántico Espiritual*, canción 26: "Esta bodega que aquí dice el alma, es el último y más estrecho grado de amor en que el alma puede situarse en esta vida, que por eso la llama interior bodega; de donde se sigue que hay otras no tan interiores, que son los grados de amor por do se sube hasta este último. Y podemos decir que *estos grados o bodegas son siete, los cuales se vienen a tener todos cuando se tienen los siete dones del Espíritu Santo en perfección, en la manera que es capaz de recibirlos el alma*... *Es de saber que muchas almas llegan y entran en las primeras bodegas; mas a esta y última y más interior pocas llegan en esta vida; porque en ella es ya hecha la unión perfecta con Dios que llaman matrimonio espiritual.*"

Estas líneas del santo expresan tan claramente como es posible la doctrina que nosotros vamos exponiendo a todo lo largo de esta obra sobre el pleno desenvolvimiento de la vida de la gracia.

CAPÍTULO VIGÉSIMO TERCERO

DISCERNIMIENTO O DISCRECIÓN DE ESPÍRITUS

La docilidad al Espíritu Santo, de la que en el capítulo precedente hemos hablado, exige, según queda dicho, silencio interior, habitual recogimiento y espíritu de desasimiento, *para poder oír sus inspiraciones*, que al principio se asemejan a un secreto instinto que poco a poco va dándonos a entender su origen divino, si le permanecemos fieles. Esta docilidad exige igualmente *el discernir* o distinguir las inspiraciones del Espíritu Santo de cualesquiera otras que pudieran hacernos errar, y de otros dos espíritus o inspiraciones, que en un principio pudieran parecernos buenos, pero que conducen a la muerte.

Así somos llevados, como por la mano, a tratar del discernimiento o discreción de espíritus. Puédese entender por esta expresión una de las "*gracias gratuitamente concedidas*", de que habla S. Pablo (I Cor., XII, 10), mediante la cual los santos distinguen, a veces al momento, si alguien habla u obra por espíritu de verdadera caridad o fingiendo esta virtud. Mas también puede entenderse por esas palabras cierta sabia discreción, que procede de la prudencia *infusa* con el concurso de la adquirida y con aquel otro más elevado del don de consejo y de las gracias de estado concedidas a un director espiritual fiel a sus deberes. De esta segunda acepción vamos a tratar aquí.

Esta cuestión fué estudiada por S. Antonio el ermitaño, patriarca de los monjes (1); por S. Bernardo en su sermón 33; por el Cardenal Bona (2), S. Ignacio (3), Scaramelli (4)

(1) S. ATANASIO, *Vida de S. Antonio*, n. 35-36, P. G. 26, col. 894, 895. *Dict. de Spiritualité*, art. *Antoine*. Reconócese generalmente que S. Antonio ha descrito las reglas de la discreción de espíritus con una precisión que iguala a la de S. Ignacio.

(2) *De discretione spirituum*, c. VI.

(3) *Ejercicios espirituales*, sem. 4.

(4) *Discernimiento de espíritus*.

y por otros muchos autores que se inspiraron en los anteriores.

Entiéndese por espíritu la propensión a juzgar, querer y obrar en determinado sentido; así se habla de espíritu de contradicción, de disputa, etc. Mas en espiritualidad, sobre todo, se distinguen tres espíritus: *espíritu de Dios*, *espíritu puramente natural*, que procede de la naturaleza caída, la cual tiene también sus impulsos, poesía, lirismo y momentáneos entusiasmos que pueden ilusionarnos; y en fin, *espíritu del demonio* que se oculta, y transfigura en ángel de luz.

Por eso S. Juan dice en su Epístola I, IV, 1: "Queridos míos: no queráis creer a todo espíritu, sino examinad los espíritus si son de Dios, porque se han presentado en el mundo muchos falsos profetas."

Uno de estos tres espíritus domina generalmente en cada alma: en los perversos, el demonio; en los tibios, el espíritu natural; en los que comienzan a entregarse con seriedad a la vida interior, el espíritu de Dios domina habitualmente, mas hay muchas ingerencias del espíritu natural y del espíritu del mal; por eso no se ha de juzgar a nadie por uno o dos actos aislados, sino por lo ordinario de la vida. Aun en los mismos perfectos permite Dios ciertas imperfecciones, más aparentes que reales, a fin de conservarlos en la humildad y darles frecuentes ocasiones de practicar las virtudes contrarias. Existen personas avanzadas en las vías del Señor, que están, como consecuencia de una enfermedad, por ejemplo un envenenamiento progresivo de la sangre, inclinadas a la más extremada irritabilidad; podríanse comparar a personas mal vestidas, pues su enfermedad acrecienta grandemente la mala impresión que producen las contrariedades, y éstas son a veces incesantes. Puede existir en tal caso un gran mérito y una gran paciencia a través de esa aparente impaciencia.

Importa mucho, pues, saber discernir qué clase de espíritu nos mueve, en qué cosas somos de Dios y en cuáles somos de nosotros mismos, según las palabras del Prólogo del Evangelio de S. Juan: "A todos los que le recibieron... dióles (el Verbo) poder de llegar a ser hijos de Dios. Los cuales no nacen de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de querer de hombres, sino que nacen de Dios". Ser

"nacidos de Dios": he ahí nuestro principal título de nobleza, de la cual se puede afirmar mejor que de ninguna otra: nobleza obliga.

Mas el principio fundamental en la discreción de espíritus nos lo dió nuestro Señor mismo en el Evangelio, cuando dijo (Mat., VII, 15): "Guardaos de los falsos profetas que vienen a vosotros disfrazados con piel de oveja, mas por dentro son lobos voraces. *Por sus frutos los conoceréis.* ¿Acaso se cogen uvas de los espinos, o higos de las zarzas? Así es que *todo árbol bueno produce buenos frutos*, y todo árbol malo da frutos malos. Un árbol bueno no puede dar frutos malos, ni un árbol malo darlos buenos" (1).

En efecto, aquellos que están animados de malas intenciones no pueden tenerlas ocultas mucho tiempo; pues no tardan en manifestarse de diferentes maneras: primero, en las cosas que hay que hacer sin tiempo de reflexionar; después en las tribulaciones; por eso se lee en el Eclesiástico, VI, 8: "Quien se dice tu amigo porque en ello encuentra ventajas, te abandonará el día de la tribulación." De igual modo, los hombres se descubren y ponen de manifiesto cuando no pueden conseguir lo que pretendían o lo han conseguido ya; por eso luego que uno llega al poder demuestra lo que es en verdad.

El árbol se manifiesta por sus frutos; es decir si nuestra voluntad es fundamentalmente buena, buenos frutos da; si una persona escucha la palabra de Dios para aprovecharse de ella, pronto se echará esto de ver; si por el contrario se la escucha, contentándose con decir: "Señor, Señor", sin hacer su voluntad, ¿cómo podrá producir buenos frutos?

A la luz de este principio: "por sus frutos se conoce al árbol", podremos juzgar qué espíritu nos mueve. Hay que ver los resultados de su influencia y compararlos con lo que nos dice el Evangelio acerca de las principales virtudes cristianas: la humildad y la mortificación o abnegación por una parte, y por otra las tres virtudes teologales de fe, esperanza y caridad o amor de Dios y de los hombres en Dios.

(1) S. Tomás en su *Comentario sobre S. Mateo, loc. cit.,* dice que los lobos carniceros que se presentan con pieles de oveja, son los herejes, y después los malos prelados.

Señales del espíritu de naturaleza

La naturaleza, como consecuencia del pecado original, es enemiga de la mortificación y de las humillaciones, y se busca a sí misma desconociendo prácticamente el valor de las virtudes teologales. En la vida de piedad, como en las demás cosas, la naturaleza anda tras el placer, y cae en la gula espiritual, que es buscarse a sí misma, y, por consiguiente, lo contrario del espíritu de fe y del amor de Dios.

En cuanto se encuentra con las primeras dificultades o sequedades, se detiene y abandona la vida interior. Muy frecuentemente, y bajo pretexto de apostolado, complácese en su natural actividad, en la que el alma se disipa más y más; y confunde caridad con filantropía. Al surgir la contradicción y la prueba, la naturaleza quéjase de las cruces, se irrita y pierde el ánimo. Su primer fervor no era sino fuego de pajas; es indiferente a la gloria de Dios, a su reinado y a la salud de las almas; es la negación misma del celo y fervor de la caridad. Este espíritu naturalista se expresa con una palabra: egoísmo.

Después de haber buscado sus satisfacciones en la vida interior, pero sin encontrarlas, proclama que es preciso evitar con prudencia toda exageración en las austeridades y en la oración, y lo mismo el misticismo en cualquiera de sus formas: estos tales comienzan a considerar místico a quien lea cada día con recogimiento un capítulo de la *Imitación*. Repiten en todos los tonos que lo que interesa es la vida común, entendiendo por vida común la tibieza y *la mediocridad*, especie de término medio entre el bien y el mal, aunque más cerca del mal que del bien. Pretenden a menudo hacer creer que esa mediocridad es el modelo de la moderación y el justo medio de la virtud.

Este espíritu naturalista está descrito en aquellas palabras de S. Pablo, I Cor., II, 14: "Porque el hombre animal no puede hacerse capaz de las cosas que son del Espíritu de Dios: pues para él todas son una necedad, y no puede entenderlas, puesto que se han de discernir con una luz espiritual que no tiene." El egoísta juzga todas las cosas según su interés individual y no según el de Dios. Y así poco a poco se van ausentándose de él el espíritu de fe, de confianza, y de amor de Dios y de las almas: porque se apoya en sí mismo, siendo

la debilidad misma; mas a veces la gravedad de su propio mal le hace entrar en sí y se acuerda de las palabras de nuestro Señor: "Sin mí no podéis cosa alguna."

Señales del espíritu diabólico

El demonio, por su parte, nos anima al principio, inspirándonos pensamientos de orgullo, para dejarnos luego caer en la turbación, el decaimiento y aun en la desesperación. A fin de conocer bien sus influencias, las hemos de considerar en relación con la mortificación, la humildad, y las tres virtudes teologales.

El demonio no siempre aleja, como la naturaleza, de la mortificación; al contrario, a muchos los empuja a exageradas mortificaciones externas, muy visibles, allá principalmente donde se las tiene en mucha estima; tal proceder da pábulo a la soberbia espiritual y arruina la salud. Mas el demonio no inspira la mortificación interior de la imaginación, del corazón, de la propia voluntad o del juicio propio, aunque a veces la simula, inspirándonos grandes escrúpulos sobre cosas sin importancia, al mismo tiempo que gran relajación respecto a otras mucho más importantes.

Inspíranos gran estima de nosotros mismos, nos inclina a anteponernos a los demás, al elogio de las propias cosas, y a hacer la oración del fariseo.

Esta soberbia espiritual va muchas veces acompañada de una falsa humildad que nos hace decir mal de nosotros mismos sobre ciertas minucias, para impedir así que los otros lo digan de otras más importantes, y hacer creer a los demás en nuestra humildad. O bien hácenos confundir la humildad con la pusilanimidad, que es más bien temor del fracaso y menosprecio.

En lugar de dar pábulo a la fe con la consideración de la doctrina del Evangelio, el espíritu del mal distrae la atención hacia lo que hay en él de más extraordinario y maravilloso, o también hacia cosas extrañas a nuestra vocación. Inspira a un misionero la idea de hacerse Cartujo, y a un Cartujo la de correr a evangelizar a los infieles. A otros los inclina a reducir lo sobrenatural a su mínima expresión, a modernizar la fe por la lectura de las obras de protestantes liberales.

Su manera de excitar la esperanza es procurar que nazca la presunción, despertando el deseo de hacerse santos de repente, sin recorrer las etapas anteriores y el camino de la abnegación. Tal vez nos inspira ciertas impaciencias contra nosotros mismos, y el despecho en lugar de la contrición.

Lejos de fomentar la caridad, cultiva en nosotros el amor propio y, según los temperamentos y circunstancias, hace que la caridad se desvíe, ya hacia un sentimentalismo humano de extrema condescencia, o hacia cierto liberalismo bajo capa de generosidad, o bien, por el contrario, hacia un celo amargo, que sermonea a todo el mundo, venga o no venga al caso, en vez de trabajar en la propia enmienda.

Todas estas cosas, en vez de traer la paz, engendran odios y recelos. Nadie osa dirigirnos la palabra, pues no soportaríamos la contradicción. Un exagerado personalismo hace que uno no se vea sino a sí mismo e inconscientemente se coloque sobre el pedestal.

Si por ventura sobreviene una falta demasiado evidente, difícil de ocultar, luego somos asaltados por la turbación, el despecho y el desaliento; y el demonio, que antes del pecado nos ocultaba el peligro, ahora exagera las dificultades de la enmienda y se esfuerza por hacernos caer en la desolación espiritual. Va modelando las almas a imagen suya; se levantó por su soberbia y cayó en la desesperación.

Hemos de poner, pues, mucha vigilancia, si echamos de ver en nosotros gran devoción sensible y que, al mismo tiempo, salimos de la oración con más amor propio, teniéndonos en más que los otros y esquivando la sencillez para con los superiores y el director. La falta de humildad y obediencia es indicio cierto de que no es Dios quien nos guía.

Señales del espíritu de Dios

Las señales del espíritu de Dios son lo contrario de las precedentes.

Ese espíritu nos inclina a la mortificación exterior, y en esto difiere del espíritu natural; mas a una mortificación regulada por la discreción y la obediencia, y por la que no pretendemos hacernos notar ni arruinar la salud. Hácenos además comprender que la mortificación exterior vale muy poco si no va acompañada de la del corazón, de la propia vo-

untad y del juicio propio; y en esto difiere el espíritu de Dios del espíritu del demonio.

El de Dios inspira la verdadera humildad, que nos prohibe preferirnos a los otros, no teme los menosprecios, ni echa bando sobre los divinos favores recibidos, aunque tampoco os niega cuando existen, antes por ellos glorifica a Dios.

Nos lleva a nutrir nuestra fe con lo que hay en el Evangelio de más sencillo y más profundo, siguiendo fiel a la tradición y evitando novedades. Hácenos ver al Señor en los superiores, robusteciendo así nuestro espíritu de fe.

Aviva la esperanza y preserva de la presunción; hácenos desear ardientemente las aguas vivas de la oración, recordándonos que a ellas hemos de llegar por etapas y por el camino de la humildad y el renunciamiento de la cruz. Nos hace santamente indiferentes para con los éxitos en las cosas humanas.

Acrecienta el fervor de la caridad, el celo por la gloria de Dios y el olvido de sí mismo. Nos lleva a pensar en Dios primeramente y abandonarle el cuidado de nuestros intereses. Reanima en nosotros el amor al prójimo, y nos hace ver en éste un índice de nuestro amor a Dios. Prohíbenos juzgar temeriariamente y escandalizarnos sin motivo; inspira el celo manso y paciente que edifica mediante la oración y el ejemplo, en lugar de irritar con amonestaciones intempestivas. El espíritu de Dios nos da paciencia en las pruebas, amor de la cruz y caridad con los enemigos. Danos la paz con nosotros mismos y con los demás, y a menudo la alegría interior. Además, en una caída accidental háblanos de misericordia. S. Pablo escribe (Gal., V, 22): "Los frutos del Espíritu, son: caridad, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, longanimidad, mansedumbre, fidelidad, modestia, continencia y castidad", que van unidos a la obediencia y la humildad.

Si se trata de un acto particular, conoceremos que Dios visita nuestra alma si ninguna causa natural le ha traído nunca la profunda consolación de que ahora se ve inundada. Sólo Dios es capaz de penetrar de esa manera en la intimidad del alma. No obstante, hay que distinguir con cuidado este primer momento de felicidad de los que vienen después, porque acaece muchas veces que en el segundo momento

nacen en nosotros ciertos pensamientos que no son ya inspirados por Dios, y en los cuales podría muy bien deslizarse el error.

Es cosa rara que haga revelaciones el Espíritu Santo; es más bien una gracia extraordinaria que sería presunción el desear. Mas el Huésped interior con frecuencia da inspiraciones a las almas fervorosas, a fin de hacerles gustar ciertas palabras del Evangelio. En tal caso, guiada por la divina inspiración, debe el alma dejarse conducir, como el artista que sigue su genio y que, aun sin pensar en las reglas del arte, las observa, de manera espontánea y superior. Entonces marchan de acuerdo la humildad con el celo, la firmeza con la mansedumbre, la sencillez de la paloma con la prudencia de la serpiente. Por este camino conduce el Espíritu Santo las almas al puerto de la eternidad (1).

(1) Respecto al discernimiento de espíritus no damos aquí sino *principios generales;* no hay que desechar, es cierto, ciertas *reglas y comprobaciones empíricas* que permiten, como veremos más adelante, caracterizar estos estados. Mas, como dice el P. Régamey, O. P. en un reciente artículo titulado *Réflexions sur la Théologie spirituelle (La Vie spir.*, dic. 1938, sup., p. 151 ss.), "poco influiremos sobre la vida de la gracia, a la manera de un médico sobre la vida física, por la influencia directa de bien determinados procedimientos, correspondientes a uno de los estados que se cree haber reconocido. Tales procedimientos variarían muy poco. Y serán útiles en cuanto hagan poner en práctica el único medio, que es el amor efectivo de Dios sobre todas las cosas y del prójimo como a sí mismo. Detallar modos particulares para cada estado no conduce sino a provocar ilusiones, si se toman esas indicaciones como reglas y no como simples advertencias que pueden servir de ayuda a la prudencia. En el mejor de los casos sería detenerse en *lo accidental*". *Ibid.*, p. 161.

CAPÍTULO VIGÉSIMO CUARTO

EL SACRIFICIO DE LA MISA Y LOS APROVECHADOS

Anteriormente hemos hablado, a propósito de la purificación del alma de los principiantes (1), de la asistencia a la misa como fuente de santificación; ahora vamos a tratar del sacrificio de la Misa en la vía iluminativa de los aprovechados.

La excelencia del sacrificio de la misa, decíamos (2), proviene de que es en sustancia el mismo de la cruz: *el mismo el sacerdote principal* que actualmente continúa ofreciéndose por medio de sus ministros; *la misma víctima* realmente presente en el altar, que se ofrece realmente; sólo difiere la manera de ofrecerse: en la Cruz hubo inmolación cruenta, mientras que aquí la *inmolación es sacramental*, por la separación, no física, del cuerpo y la sangre del Salvador, en virtud de la doble consagración. Esta inmolación sacramental es el recuerdo de la pasada inmolación cruenta y signo de la oblación interior siempre viviente en el corazón de Cristo, "que no cesa, dice S. Pablo, de interceder por nosotros" (Hebr., VII, 25). Esta oblación interna de Jesús, que fué como el alma del sacrificio de la cruz, continúa siendo el alma de la misa, que perpetúa en sustancia el del Calvario.

No es posible adelantar en la vida interior si no se va penetrando cada día un poco más en aquello que constituye el infinito valor del sacrificio del altar.

Como decía S. Juan Fischer en Inglaterra a los luteranos que suprimían el sacrificio eucarístico: "La misa es como el sol que ilumina y da calor, cada día, a toda la vida cristiana."

Puédese penetrar en la doctrina cristiana y católica del sacrificio de la misa de modo abstracto y especulativo; mas

(1) II parte, c. XIV.
(2) *Ibid.*

también nos es dado hacerlo de manera concreta y vivida, uniéndonos personalmente a la oblación del Salvador.

Los adelantados deben vivir así cada vez más íntimamente de los cuatro fines del sacrificio: adoración, reparación, súplica y acción de gracias; el B. Eymard insistió mucho sobre esta materia. Para hacerlo de manera más profunda, conviene que el aprovechado ofrezca, en unión con nuestro Señor, todo lo que cada día y lo que en su vida entera pudiera haber de penoso hasta la muerte y aun hasta su entrada en el cielo. Conviene que, de antemano, haga el sacrificio de su vida a fin de obtener una santa muerte. El progreso espiritual está, en efecto, esencialmente ordenado al postrer acto de amor aquí en la tierra, el cual, si está bien preparado por toda nuestra existencia, nos abrirá de inmediato las puertas del cielo.

Para que nos sea dado penetrar hasta lo más hondo del sacrificio de la misa, hemos de alistarnos en la escuela de la Madre de Dios. Mejor que nadie en el mundo se asoció María al sacrificio de su Hijo, tomando parte en sus sufrimientos en la medida de su amor por él.

Algunos santos, especialmente los estigmatizados, se unieron de modo muy particular a los sufrimientos y a los méritos del Salvador: tal un S. Francisco de Asís y una santa Catalina de Sena; mas por muy profunda que haya sido esta unión, fué muy poca cosa si se la compara con la de María. Por un conocimiento experimental de los más íntimos y por la grandeza de su amor, María al pie de la Cruz penetró hasta las profundidades del misterio de la redención, mucho más que S. Juan, S. Pedro y S. Pablo. Pues penetró María en la medida de la plenitud de gracia que había recibido, en la medida de su fe, y de su amor, y de los dones de inteligencia y de sabiduría que poseía en su alma en grado proporcionado a su caridad.

A fin de penetrar nosotros, siquiera un poco, en este misterio y sacar de ahí las lecciones prácticas que nos permitan prepararnos a una buena muerte, pensemos en el sacrificio que debemos hacer de nuestra vida en unión con María al pie de la Cruz.

Exhórtase con frecuencia a los moribundos a hacer la ofrenda de su vida, a fin de dar valor satisfactorio, meritorio e impetratorio a sus últimos sufrimientos. Muchas veces los Soberanos Pontífices, y en particular Pío X, han invitado

a los fieles a ofrecer de antemano esos sufrimientos del último instante, para estar dispuestos a ofrecerlos más generosamente en la hora suprema.

Mas para hacer ordenadamente desde ahora este sacrificio de nuestra vida, hemos de hacerlo en unión con el del Salvador, perpetuado sacramentalmente en el altar durante la misa, y con el de María, Mediadora y Corredentora. Y para mejor comprender todo lo que encierra esta oblación, conviene recordar aquí los cuatro fines del sacrificio: adoración, reparación, petición y acción de gracias. Los iremos considerando sucesivamente, sacando las lecciones que encierran.

La adoración

Jesucristo en la Cruz hizo de su muerte un sacrificio de adoración, que fué el cumplimiento más perfecto del precepto del Decálogo: "*Adorarás al Señor Dios tuyo y a él solo servirás*" (Deut., VI, 13). Con estas mismas palabras respondió Jesús a Satán, que le decía: "Te daré todos los reinos del mundo si caes delante de mí para adorarme, *si cadens adoraveris me.*"

Sólo a Dios se debe adoración en razón de su soberana grandeza de Creador, porque sólo él es el Ser mismo, eternamente subsistente, la misma Sabiduría, el mismo Amor. La adoración que se le debe ha de ser exterior e interior a la vez, e inspirada por el amor; ha de ser adoración en espíritu y en verdad.

Una adoración de infinito valor fué ofrecida a Dios por Jesús en Getsemaní, cuando prosternado en tierra decía: "Padre, si es posible, pase de mí este cáliz; mas no se haga mi voluntad sino la vuestra" (Mat., XXVI, 10). Esta adoración reconocía práctica y profundamente la soberana excelencia de Dios, dueño de la vida y de la muerte, que quiso hacer servir a la muerte, que es pena del pecado, para reparación de éste y para nuestra eterna salud. En este divino decreto, que contiene toda la historia del mundo, brilla la soberana excelencia de Dios, reconocida en la adoración de Getsemaní.

Esta adoración del Salvador continúa sobre la Cruz, y María se asoció a ella en la medida de la plenitud de gracia que había recibido y que sin cesar iba en aumento. En el momento de la crucifixión de su Hijo, María adoró los derechos de Dios, que iba a hacer servir la muerte de su Hijo

inocente para la reparación del pecado y el bien eterno de las almas.

En unión con nuestro Señor y con su santa Madre adoremos a Dios y digamos de todo corazón, como nos exhortaba S. S. Pío X: "Señor y Dios mío, desde este momento, y con corazón sumiso y resignado, acepto de vuestra mano cualquier género de muerte que me queráis enviar, junto con todas sus angustias, penas y dolores."

Todo aquel que una vez en la vida, el día que quisiere, hubiera recitado este acto de resignación después de la confesión y comunión, gana una indulgencia plenaria que le será aplicada en la hora de la muerte, según la pureza de su corazón. Mas sería muy conveniente volver a ofrecer cada día esta oblación, para prepararnos así a hacer de nuestra muerte, en el último instante, un sacrificio de adoración a la Majestad y Bondad de Aquel "que conduce a la muerte y resucita: *Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit*" (Deut., XXXII, 39; Tobías, XIII, 2; Sabid., XVI, 13). Esta adoración de Dios, dueño de la vida y de la muerte, puede hacerse de múltiples maneras, según las luces que cada alma posea; ¿habrá alguna mejor que unirse así cada día al sacrificio de adoración del Salvador?

Seamos ya desde ahora adoradores en espíritu y en verdad; y que esta adoración sea tan sincera y profunda que se refleje sobre nuestra vida y nos disponga a aquella que habremos de tener en el corazón en el postrer instante.

Reparación

El segundo fin del sacrificio es la *reparación de la ofensa* hecha a Dios por el pecado, y la *satisfacción por la pena merecida por él.* Debemos hacer de nuestra muerte un sacrificio propiciatorio; la adoración, propiamente hablando, debe ser reparadora.

Nuestro Señor satisfizo sobreabundantemente por nuestros pecados, porque, dice S. Tomás (III, q. 48, a. 2), al ofrecer su vida por nosotros, realizó *un acto de amor que agradó a Dios más que lo que todos los pecados juntos le habían ofendido.* Su caridad fué muy superior a la malicia de sus verdugos, pues tenía valor infinito que radicaba en la personalidad del Verbo.

Satisfizo por nosotros que somos miembros de su cuerpo místico. Mas como la causa primera no anula las causas segundas, el sacrificio del Salvador no hizo inútil el nuestro, antes le dió su valor. María nos dió el ejemplo al unirse a los sufrimientos de su Hijo; y así satisfizo por nosotros, hasta el punto de merecer el título de Corredentora.

Ella aceptó el martirio de su Hijo al que adoraba y amaba con el más tierno afecto desde el momento en que lo concibió virginalmente.

Más valerosa y heroica que el patriarca Abraham cuando se disponía a inmolar a su hijo Isaac, María ofreció su Hijo por nuestra salud y lo vió realmente morir en medio de los más atroces tormentos físicos y morales. No vino el ángel a impedir la inmolación y decir a María, como al Patriarca, en el nombre del Señor: "Ahora sé que no me has negado tu hijo único" (Gén., XXII, 12); María vió cumplirse real y plenamente el sacrificio de reparación de Jesús, del que fué figura el de Isaac. Entonces sufrió por los pecados en la medida de su amor a Dios a quien el pecado ofende y del que sentía por su Hijo que el pecado crucificaba, y por nuestras almas a las que el pecado da la muerte. La caridad de la Virgen fué incomparablemente superior a la del Patriarca, y, en ella aun más que en él, fueron realidad las palabras que le dijo el ángel: "*Porque tú no me has negado tu hijo unigénito, yo te bendeciré y te daré una posteridad numerosa como las estrellas del cielo*" (Gén., XXII, 11, 17).

Así, pues, como el sacrificio de Jesús y de María fué sacrificio de propiciación o reparación del pecado y de satisfacción por la pena que el pecado mereció, hagamos, en unión con ellos, del sacrifico de nuestra vida una reparación de nuestras faltas; pidamos desde ahora que nuestros últimos momentos tengan un valor a la vez meritorio y expiatorio, y pidamos la gracia de ofrecer este sacrificio con un amor ardentísimo que aumente su valor. Sintámonos dichosos de satisfacer esta deuda a la divina justicia a fin de que el orden quede en nosotros debidamente restablecido. Porque si con este espíritu nos unimos íntimamente a las misas que se celebran cada día, entonces obtendremos la gracia de unirnos de la misma forma en el postrer instante. Y si esta unión de amor a Cristo Jesús se hace más estrecha cada día, la satisfacción del Purgatorio quedará notablemente disminuída pa-

ra nosotros; y aun acaso recibamos la gracia de pasar totalmente nuestro purgatorio en la tierra, haciendo méritos y creciendo en el amor, en vez de pasarlo después de la muerte sin poder ganar mérito alguno.

Petición o súplica

El sacrificio cuotidiano, lo mismo que el de la hora postrera, no debe ser solamente de adoración y reparación, sino también sacrificio impetratorio o de súplica, en unión con nuestro Señor y con María.

S. Pablo escribe a los Hebreos (V, 7): "*Jesús, ofreciendo sus súplicas con grande clamor y lágrimas a aquel que podía salvarle de la muerte, fué escuchado en vista de su reverencia... y vino a ser causa de salvación eterna para todos los que obedecen.*" Traigamos a la memoria la plegaria sacerdotal de Cristo después de la cena poco antes del sacrificio de la cruz: Jesús rogó por sus apóstoles y por nosotros... y "*está siempre vivo para interceder por nosotros*" (Hebr., VII, 25), particularmente en el sacrificio de la misa, en la que es sacerdote principal.

Jesús, que rogó por sus verdugos, ruega también por los moribundos que a él se encomiendan. Junto con él intercede María Santísima, acordándose que le hemos dicho muchas veces: "Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte."

El moribundo debe unirse a las misas que se celebran en ese minuto cerca o lejos de él; y ha de pedir por ellas y por la divina oración de Cristo que en ellas se perpetúa, la gracia de la buena muerte o de la perseverancia final, gracia de las gracias por ser la de los elegidos.

Mas para estar dispuestos desde este momento a hacer esta súplica en la última hora, roguemos con frecuencia, al asistir a la misa, por los que van a morir en este día. Y según el consejo de Benedicto XV, hagamos decir algunas veces una misa con el fin de obtener, por el infinito valor de este sacrificio, la gracia de la buena muerte o la aplicación de los méritos del Salvador. Hagamos igualmente celebrar algunas en favor de aquellos de nuestros allegados o amigos cuya salvación nos preocupa, con el fin de obtenerles la gracia postrera, y lo mismo por aquellos a quienes hayamos podido dar escándalo y tal vez alejado de los caminos del Señor.

Acción de gracias

Todos, en fin, hemos de prepararnos cada día a hacer de nuestra muerte, en unión con Jesús y María, un sacrificio de acción de gracias por todos los beneficios recibidos desde el bautismo, por tantas absoluciones y comuniones, que nos han perdonado los pecados y mantenido en el camino de salud.

Jesús hizo de su muerte un sacrificio de acción de gracias, cuando dijo: "*Consummatum est:* todo está consumado" (Joan., XIX, 30); seguramente que María repitió con Jesús el *Consummatum est.* Mas esta forma de oración, que se continúa en la misa, no terminará, ni aun cuando la última misa haya sido celebrada sobre la tierra. Cuando deje de existir el sacrificio propiamente dicho, vendrá su consumación; y en ella continuará eternamente la adoración y acción de gracias de los elegidos que, unidos a Jesús y María, cantarán el *Sanctus* con los ángeles y glorificarán a Dios dándole gracias.

Esta acción de gracias está admirablemente expresada en las palabras del ritual que pronuncia el sacerdote a la cabecera de los moribundos, después de darles la última absolución y el santo Viático: "*Proficiscere, anima christiana, de hoc mundo...*: Sal de este mundo, alma cristiana, en el nombre de Dios Padre que te crió, en nombre de Jesucristo, Hijo de Dios vivo, que te redimió, en nombre de la gloriosa y santa Madre de Dios, la Virgen María, en nombre del bienaventurado S. José, su esposo escogido, en nombre de los Ángeles y Arcángeles, en nombre de los Patriarcas, de los Profetas, de los Apóstoles y de los Mártires, en nombre de todos los Santos y Santas de Dios. Que tu habitación sea hoy en la paz y tu morada en la celestial Jerusalén, por Jesucristo Nuestro Señor."

Para concluir, digamos con frecuencia, a fin de que obtenga todo su valor, el acto recomendado por S. S. Pío X, y pidamos a María la gracia de hacer de nuestra muerte un sacrificio de adoración, de reparación, de impetración y de acción de gracias. Cuando asistamos a los moribundos, exhortémosles a hacer este sacrificio, uniéndose a las misas que en ese momento se están celebrando. Y ya desde ahora, por

adelantado, hagámoslo también nosotros y renovémoslo cada día como si nos encontráramos en el postrero; así estaremos dispuestos a hacerlo bien en el momento supremo; entonces comprenderemos que "si Dios da la muerte, también resucita"; nuestra muerte será como una transfiguración, y llamaremos a Jesús y a su Madre para que vengan a tomarnos en sus brazos y concedernos la última de las gracias, que ha de asegurarnos defintivamente la salvación, por un postrer acto de fe, de confianza y de amor (1).

Todo lo que acabamos de decir del sacrificio de nuestra vida en unión con el sacrificio de la misa, ha de entenderlo un alma interior de manera realista y práctica, que le haga vivir las palabras de S. Pablo (I Cor., XV, 31): "*quotidie morior:* muero todos los días". Que equivale a aceptar de antemano con paciencia y amor no sólo los sufrimientos de los últimos instantes de la vida, sino todos los que Dios, desde toda la eternidad nos tiene destinados a fin de purificarnos y movernos a sacrificarnos por la salud de las almas. Tales sufrimientos son de diversas clases: faltas de consideración, contradicciones, calumnias; aunque todos ellos juntos, ¡cuán poca cosa son comparados con los que Jesús sufrió por nuestro amor! No obstante, por causa de nuestra pequeñez, a veces nos resultan bien pesados. Aceptémoslos en la santa misa, antes de la comunión, en el momento de la fracción de la hostia que simboliza los desgarramientos de las heridas que Jesús soportó por amor nuestro.

Que ellos nos hagan pensar en lo que deben ser los nuestros cuando hacemos una ferviente contrición. Entonces, más conscientes de nuestras faltas y de la necesidad de repararlas, aceptaremos más de grado las penalidades físicas y morales que nos destina la Providencia. Y las aceptaremos pidiendo un gran amor a la Cruz y a Jesús crucificado. ¿No será justo devolverle amor por amor?

Debemos volver a leer una y otra vez aquello que, según la *Imitación*, 1. III, c. XLVII, dice Jesús a su siervo fiel: "Hijo, no te quebranten los trabajos que has tomado por mí, ni te derriben del todo las tribulaciones; mas mi promesa te

(1) Cf. el excelente libro de CH. GRIMAUD: *Ma Messe*, que nos enseña el modo de unirnos prácticamente al sacrificio de la misa.

esfuerce y consuele en todo lo que viniere. Yo basto para galardonarte sobre toda manera y medida... Esfuérzate, pues, como lo haces; trabaja fielmente en mi viña, que yo seré tu galardón. Vendrá una hora, cuando cesará todo trabajo y ruido. Escribe, lee, canta, suspira, calla, ora, sufre varonilmente todo lo adverso: la vida eterna digna es de esta y de otras mayores peleas. Vendrá la paz un día que el Señor sabe.... ¡Oh, si vieses las coronas eternas de los santos en el cielo, y de cuánta gloria gozan ahora los que eran en este mundo despreciados y tenidos por indignos de vivir! No codiciarías los días alegres de esta vida; sino antes te gozarías de ser atribulado por Dios y tendrías por grandísima ganancia ser tenido por nada entre los hombres: *pro nihilo inter homines computari maximum lucrum duceres*".

Cuando asistimos a la misa o la celebramos, unamos nuestra oblación personal a la del Salvador; ofrezcámosle las contrariedades y tribulaciones que nos esperan en la vida, en la certeza de que nos han de ser así muy provechosas; de esta manera haremos de los obstáculos medios de santificación, *como de la cruz en que sus enemigos quisieron derrotarlo, hizo Jesús instrumento de nuestra salud;* y si en el cuerpo místico cada miembro cumple sobrenaturalmente con su deber, todos los demás salen beneficiados, a semejanza de lo que en nuestro organismo acontece. De ahí que aun lo poquito que podamos hacer, es mucha cosa, si lo realizamos por amor de Dios y del prójimo, en unión con Jesús sacerdote eterno. En las grandes calamidades, hácese rezar a los niños, cuyas plegarias unidas a las del Salvador, no pueden dejar de ser oídas por el Señor.

Para mejor comprender lo que debe ser la misa entre los aprovechados, hemos de considerar que sus diferentes partes corresponden *al amor que purifica (Confiteor, Introito, Kyrie, Gloria), al amor que se ilumina y ofrece (Colecta, Epístola, Evangelio, Credo, Ofertorio), y al amor que se inmola y une a Dios (Consagración, Comunión, Acción de gracias).* Estas cosas nos traen a la memoria la vía purgativa de los principiantes, la iluminativa de los aprovechados, y la unitiva de los perfectos, que son las fases normales de la elevación del alma a Dios.

CAPÍTULO VIGÉSIMO QUINTO

LA COMUNIÓN DE LOS APROVECHADOS

En otro lugar hemos tratado [1] de la comunión de aquellos que comienzan a entregarse con seriedad a la vida interior; y dijimos que ella sostiene, renueva y ensancha la vida espiritual, y que, como condición, exige recta y piadosa intención. La comunión ferviente, decíamos, supone *hambre de la Eucaristía* o vivos deseos de recibirla a fin de estar más unidos a N. Señor e ir creciendo en el amor de Dios y del prójimo. Cada una de nuestras comuniones, insistíamos, debe ser sustancialmente más ferviente que la del día anterior, al menos con fervor de voluntad; y ha de disponernos a recibir al Señor con más amor al siguiente día. Esto es lo que aconteció siempre en la vida de los santos. Mediante la santa comunión debe ir acelerándose nuestro caminar hacia el Señor; y más en los aprovechados que en los principiantes. La primera comunión es sin duda una gran gracia para el niño que la recibe, mas las otras comuniones deberían ser cada vez más provechosas.

A fin de tener entero conocimiento de lo que debe ser la comunión de los aprovechados, hemos de recordar que su principal efecto es el aumento de la caridad, que es una de las primeras señales del progreso en el amor de Dios (Joan., XIII, 35). Tengamos muy presente que la comunión afianza, por la unión con el Señor, la unidad y robustecimiento de su cuerpo místico [2].

La sagrada Mesa y la unidad del cuerpo místico

Escribe S. Pablo (I Cor., X, 16): "El cáliz de bendición, que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo?

(1) II p., c. XV.

(2) Este tema fué tratado en el Congreso Eucarístico internacional de Manila (Filipinas) de 1937.

Y el pan que partimos, ¿no es la participación del cuerpo del Señor? Porque todos los que participamos del mismo pan, bien que muchos, venimos a ser un solo pan, un solo cuerpo." Junto a esta mesa común de los fieles toda disensión está fuera de lugar.

Como lo explican S. Juan Crisóstomo (1) y S. Agustín (2), la comunión de los fieles reunidos en derredor de la sagrada mesa, para nutrirse del cuerpo de nuestro Señor y quedar a él más incorporados, es el signo de unidad de la Iglesia y vínculo de caridad. Todos los fieles que comulgan dan, en efecto, a entender que participan en la misma fe en la Eucaristía, la cual supone todos los demás misterios del Cristianismo; y afirman poseer idéntica esperanza del cielo y el mismo amor de Dios y de las almas en Dios, y el mismo culto. Que es lo que hace exclamar a S. Agustín: "Oh sacramento de verdadera piedad, signo de unidad, vínculo de caridad... Diónos el Señor su cuerpo y sangre bajo las especies de pan y vino; y como el pan está formado por muchos granos de trigo y el vino por muchos racimos de uva, así la Iglesia de Cristo debe estar formada por la multitud de los fieles unidos en la caridad" (3).

Por eso S. S. Pío X, al invitar a los fieles a la comunión frecuente, invocaba este principio: "La sagrada Mesa es símbolo, raíz y principio de la unidad católica."

A la luz de este principio, hemos de meditar, antes de la comunión, en los obstáculos que podemos oponer a esta unión de la caridad con Cristo y sus miembros. Hemos de pedirle luz para comprenderlos bien, y generosidad para hacerlos desaparecer; y si fuéramos negligentes en luchar contra ellos, quiera el Señor apartarlos él mismo, aunque tengamos mucho que sufrir. El cristiano que comulga con tan sinceras disposiciones, recibe indudablemente gran aumento de caridad, que le unirá más íntimamente a Cristo y a las almas en él.

El libro de la *Imitación*, l. IV, c. IX, nos invita a decir, al disponernos a recibir la santa comunión: "Yo te ofrezco, Señor, todas mis buenas obras, aunque son imperfectas y pocas, para que tú las enmiendes y santifiques, para que las hagas agradables y aceptas a ti. También te ofrezco todos

(1) P. G., LXI, 200.
(2) P. G., XXXV, 1612.
(3) *In Joannem*, tract. 26; *Item*, S. Thom., III, q. 79, a. 1.

los buenos deseos de los devotos, y los de todos los que desearon y pidieron que yo orase por ellos... También te ofrezco estas oraciones y sacrificios agradables, especialmente por los que en algo me han enojado o vituperado, o algún daño o agravio me hicieron. Y por todos los que yo alguna vez enojé, turbé, agravié y escandalicé, por ignorancia o advertidamente, para que tú nos perdones todos nuestros pecados y las ofensas que nos hacemos unos a otros. Aparta, Señor, de nuestros corazones toda sospecha mala, toda ira, indignación y contienda y todo lo que puede estorbar la caridad y disminuir el amor al prójimo."

Si hacemos así la comunión, ella nos asegura de manera cierta la unidad del cuerpo místico, la unión con el Salvador y con todas las almas a las que da vida. Ella es también poderosísimo amparo contra tantos motivos de división entre los individuos, las clases y los pueblos.

Y contribuye grandemente a afianzar el reinado de Cristo incomparablemente mejor que todos los sueños inconsistentes de quienes buscan el principio de unión, no en Dios, sino en las pasiones que dividen.

LA COMUNIÓN Y EL CRECIMIENTO DEL CUERPO MÍSTICO DE CRISTO

La santa comunión ha de contribuir no solamente a asegurar la unión sino también el crecimiento del Cuerpo místico de Cristo. S. Pablo escribe a los Efesios, IV, 11, 16: "Hasta que arribemos todos... *a la medida de la edad perfecta de Cristo;* por manera que ya no seamos niños fluctuantes, ni nos dejemos llevar aquí y allá de todos los vientos de opiniones... *Antes bien siguiendo la verdad, todos vamos creciendo en Cristo, que es nuestra cabeza...* Y de quien todo el cuerpo trabado y conexo entre sí..., crece y se perfecciona en la caridad."

Esta influencia del Salvador sobre sus miembros comunícase principalmente por la comunión; por el Pan de vida con que se nutren llegan los cristianos a la perfección a que los destinó Dios.

S. Tomás escribió (1): "Así como el bautismo, que es

(1) III, q. 73, a. 3.

la puerta de los sacramentos, produce en nosotros la iniciación en la vida espiritual, la Eucaristía trae su consumación; pues es como el término de los otros sacramentos, que nos disponen a recibirla... Por consiguiente, el efecto del bautismo en el alma del niño está ordenado al de la Eucaristía", algo así como en el orden natural la infancia se ordena al pleno desenvolvimiento de la edad adulta. De modo que el deseo, implícito al menos, de los efectos de la Eucaristía es necesario para obtener la salvación (1).

No es, pues, posible conseguir la perfección de la vida cristiana, si al recibir la comunión falta esa disposición cada día más fervorosa y de consiguiente más provechosa.

Además, no sólo cada cristiano, sino cada parroquia, cada diócesis, la Iglesia entera llega, en cada generación, a su madurez, a la fecundidad de la "edad perfecta", que la hace apta para propagar la fe que recibió un día y transmitirla a la siguiente generación, como sagrada semilla.

Cada época conoce sus dificultades, y, con el retorno de las masas a la incredulidad, las dificultades del tiempo actual podrían antes de mucho parecerse a aquellas con que tropezó la naciente Iglesia durante los siglos de persecución.

El cristiano encontrará valor y esfuerzo en la Eucaristía, hoy lo mismo que en los tiempos de las Catacumbas. Debe estar siempre hambriento de la Eucaristía, es decir, con muy vivo anhelo de unirse con Cristo por una *profunda unión de la voluntad*, que haga frente a todas las tentaciones, y le permita estar a la altura de las duras circunstancias por que atraviesa, mediante la práctica perseverante de las virtudes.

Debe decir con el autor de la *Imitación*, IV, c. XIII: "¡Ay Señor Dios! ¡Cuándo estaré todo unido y absorto en ti, y del todo olvidado de mí! Verdaderamente tú eres mi amado, *escogido entre millares* (2), con el cual desea morar mi alma todos los días de su vida. Verdaderamente tú eres el *Rey pacífico;* en ti está la suma paz y el verdadero descanso; fuera de ti todo es trabajo, dolor, miseria infinita. *Verdaderamente tú eres Dios escondido* (3), y tu consejo no es con los malos, sino con los humildes y sencillos es tu

(1) *Ibidem.*
(2) Cant., V, 10.
(3) Isaías, XLV, 15.

habla. *¡Oh Señor! ¡Cuán suave es tu espíritu!* [1], que te preciaste, para mostrar tu dulzura a tus hijos, mantenerles del Pan suavísimo venido del cielo!"

Ya allá el Salmista había escrito (Salm., XXX, 20): "¡Cuán grande es, Señor, la abundancia de tus dulzuras en favor de los que te temen.!" Pues como añade el mismo autor de la *Imitación*, IV, c. 14: "Porque verdaderamente conocen a su Señor en el partir del pan, pues su corazón arde en ellos tan vivamente porque Jesús anda con ellos. Lejos está de mí muchas veces semejante afecto y devoción... Séme piadoso, buen Jesús, y otorga a este tu pobre mendigo, siquiera alguna vez, sentir en la santa comunión un poco de afecto entrañable de tu amor, para que mi fe sea más fuerte, crezca la esperanza en tu bondad y la caridad encendida perfectamente con la experiencia del maná celestial nunca desmaye. Pero poderosa es tu misericordia para concederme gracia tan deseada, y visitarme muy piadosamente en espíritu de abrasado amor, cuando tú, Señor, tuvieres por bien hacerme esta merced."

El ansia y anhelo de la Eucaristía es expresada así por el mismo autor, IV, c. XVII: "¡Oh, Señor, con suma devoción y abrasado amor, con todo afecto del corazón y fervor, te deseo recibir, como muchos santos y devotas personas te desearon en la comunión, que te agradaron muy mucho con la santidad de su vida, y tuvieron devoción ardentísima! No deseo guardar cosa para mí, sino sacrificarme con todas mis cosas a ti de muy buena gana y con toda voluntad... Con tal fe, esperanza y pureza te deseo recibir hoy, como te recibió y deseó tu santísima Madre, la gloriosa Virgen María, cuando el ángel le anunció el misterio de la Encarnación... Te ofrezco y doy los excesivos gozos de todos los devotos corazones, con todas sus virtudes... Alábente todos los pueblos, generaciones y lenguas, y magnifiquen tu santo nombre."

El cristiano que comulga con estas disposiciones, con gran rapidez se va acercando a Dios, arrastrando consigo muchas almas. Por ahí se asegura el crecimiento del cuerpo místico de Cristo. Pero todavía hay que dar un paso más en el sentido de la generosidad.

(1) Sabid. XII, 1.

LA COMUNIÓN Y EL DON DE SÍ

Nuestro Señor nos ordenó: "Amaos los unos a los otros como yo os he amado" (Joan., XIII, 34). Pues bien, él nos amó hasta morir por nosotros en la Cruz y hasta dársenos en manjar en la sagrada Eucaristía. En la comunión debe, pues, el cristiano aprender la donación de sí mismo, a fin de imitar a N. Señor.

El Corazón Eucarístico de Jesús, que nos dió y cada día vuelve a darnos la Eucaristía, es el ejemplar eminente del perfecto don de sí mismo. Y nos enseñó que es cosa más perfecta dar que recibir, amar que ser amado.

Por eso, después de haber recibido tanto, debemos, a ejemplo de nuestro Salvador, darnos a los demás ofreciéndoles paz y luz de vida. Un alma que vive incorporada a Cristo por la santa comunión debe ser a su vez pan de los que viven en su derredor, a ejemplo de nuestro Señor. A los que tienen menos luces, a los débiles y a los que se alejan del altar, esa alma debe darse sin medida, sin importársele nada de las ingratitudes, frialdades y malos pagos. Mediante ese proceder esté segura que ha de traer a no pocos descarriados al Corazón Eucarístico de Jesús, a ese "Corazón olvidado, despreciado, ultrajado e ignorado por los hombres." Que es, sin embargo, el Corazón que nos ama siempre, y es paciente para esperarnos, está presto para escucharnos, ansioso de que le pidamos, y es centro de gracias siempre renovadas; Corazón silencioso que anhela hablar a las almas, refugio de la vida oculta, maestro en los secretos de la divina unión" (1), Corazón de Aquel que parece dormido, pero que vela siempre, y del que sin cesar desborda la caridad.

Es el modelo eminente del perfecto don de sí. Por eso un santo sacerdote de Lión, amigo del Cura de Ars, el P. Chevrier, solía decir a sus hijos espirituales: "A ejemplo de nuestro Señor, el sacerdote debe morir a su cuerpo, a su espíritu, a su voluntad, a su familia, al mundo entero; hase de inmolar por el silencio, la oración, el trabajo, la penitencia, los sufrimientos y la muerte. Cuanto uno está más muer-

(1) Palabras entresacadas de la Oración al Corazón eucarístico de Jesús.

to, más vida tiene y la da en mayor abundancia. El sacerdote es un hombre crucificado. También debe, por la caridad, a ejemplo de su maestro, dar su cuerpo, su espíritu, su tiempo, sus bienes, su salud y su vida; ha de dar la vida por su fe, doctrina, palabras, oraciones, autoridad y ejemplos. Débese convertir en buen pan. El sacerdote es un hombre comido" (1).

Pues bien, todo lo que aquí se dice del sacerdote, se debe aplicar en cierto modo al cristiano perfecto, que en cualquier momento ha de estar dispuesto a sacrificarse sobrenaturalmente, a fin de conducir las almas que le rodean hacia el fin de nuestra peregrinación, que es Dios. Este celo de la gloria de Dios y de la salvación de las almas es la respuesta que todos deben dar al precepto del Señor: "Amaos los unos a los otros, como yo os he amado" (Joan., XIII, 34). En la comunión ferviente aprenderemos esta generosidad que hace que irradie sobre los demás el don de Dios que nosotros hemos recibido, y que tan bien hace comprender el valor y frutos de la Eucaristía. Recibamos, pues, con docilidad el don de Dios, y repartámoslo generosamente entre nuestros semejantes.

(1) *Le Père Chevrier*, por ANTONIO LESTRA, *París*, 1934, p. 165: "Le tableau de Saint-Fons".

CAPÍTULO VIGÉSIMO SEXTO

LA DEVOCIÓN A MARÍA EN LOS APROVECHADOS O ADELANTADOS

En la primera parte de esta obra, cap. VI, tratamos de la influencia de María como medianera, ya que cooperó al sacrificio de la Cruz por los méritos y la satisfacción, y no cesa de interceder por nosotros, conseguirnos y repartirnos todas las gracias que recibimos del cielo.

Es nuestro intento aplicar en este lugar esos principios, a ejemplo del B. Grignion de Montfort [1], a fin de hacer comprender con toda claridad en qué ha de consistir la devoción a María entre los aprovechados. Veamos, pues, en qué consiste la devoción a la SSma. Virgen, sus grados y sus frutos.

La verdadera devoción a María

No nos interesa aquí la devoción exterior, presuntuosa, inconstante, hipócrita e interesada, sino la devoción verdadera que S. Tomás define :"prontitud o buena disposición de la voluntad en el servicio de Dios" [2]. Esta prontitud de la voluntad, que debe permanecer firme, a pesar de las sequedades de la sensibilidad, nos inclina a dar a nuestro Señor y a su santa Madre el culto que les es debido [3]. Como Jesús es nuestro mediador cerca de su Padre, del mismo modo nos hemos de acercar al Salvador por medio de María. La mediación del Hijo nos ilustra acerca de la de su santa Madre.

(1) *Tratado de la verdadera devoción a la SSma. Virgen. El secreto de María.*

(2) II II, q. 82, a. 1: "Voluntas prompte faciendi quod ad Dei servitium pertinet".

(3) Hase de distinguir, sin embargo, el culto de latría, debido a Dios y a la humanidad del Salvador unida sustancialmente al Verbo, y el culto de hiperdulía debido a la SSma. Virgen.

Yerran profundamente quienes pretenden llegar a la unión con Dios sin recurrir constantemente a Nuestro Señor. Pues apenas llegarían más que a un conocimiento abstracto de Dios, y nunca a aquel sabroso conocimiento, que se llama sabiduría: conocimiento altísimo y a la vez práctico, vivo y experimentado, que nos hace descubrir las vías de la Providencia en las cosas más insignificantes. Los quietistas se engañaron al pretender que la santa humanidad de Jesús era un medio útil solamente en los comienzos de la vida espiritual; tal idea equivalía a ignorar la mediación universal del Salvador.

Otro error consiste en pretender llegar a nuestro Señor sin pasar por María. Fué éste un error de los protestantes. Y aun entre los católicos hay muchos que no comprenden suficientemente cuán ventajoso es recurrir a la SSma. Virgen para entrar en la intimidad de Jesús. Como lo explica el B. Grignion de Montfort (1), esos tales no conocen a María "sino de manera especulativa, seca, estéril e indiferente... Temen abusar de la devoción hacia ella y hacer injuria a nuestro Señor, honrando exageradamente a su santa Madre... Si hablan de la devoción a María, es menos para recomendarla que para criticar los abusos que en ella se cometen". Dan la impresión de creer que María "sea un impedimento para acercarse a Jesús" (2), cuando es lo cierto que toda su influencia la emplea para conducirnos a él. Sería lo mismo que afirmar que el santo Cura de Ars era para sus parroquianos un impedimento para llegar a Dios.

Es mucha falta de humildad el no tener en cuenta a los mediadores que Dios nos ha dado, conociendo nuestra flaqueza. La intimidad con nuestro Señor en la oración nos será mucho más fácil si con frecuencia recurrimos a María.

Grados de esta devoción

Esta devoción, de la que ningún cristiano puede prescindir, debe ir creciendo a una con la caridad.

El primer grado consiste en rezar con alguna frecuencia a la Virgen, honrándola como a Madre de Dios; por ejemplo, recitando el Angelus cada vez que suena la campana.

El segundo grado es tener hacia María sentimientos de

(1) *Loc. cit.*, c. II, a. 1, § 1.
(2) *Ibidem*, c. IV, a. 6.

veneración, confianza y amor, rezando el rosario cada día.

El tercero, que es el propio de los aprovechados, consiste en consagrarse por medio de ella a nuestro Señor.

Esto lo explica muy bien el B. Montfort [1]: "Esta devoción, dice, consiste en entregarse totalmente a la Santísima Virgen, para pertenecer así a Jesús por ella. Le hemos de hacer donación de nuestro cuerpo con todos sus sentidos y facultades (a fin de que los guarde en pureza perfecta); en segundo lugar, le hemos de entregar nuestra alma con todas sus potencias; tercero, nuestros bienes externos, actuales y posibles, y en cuarto término, le hemos de hacer entrega de nuestros bienes interiores y espirituales, tales como nuestros méritos, nuestras virtudes y buenas obras pasadas, presentes y futuras."

Para comprender bien esta oblación, hemos de distinguir en nuestras buenas obras aquello que es incomunicable a los demás, de lo que podemos traspasar a otras almas.

Lo incomunicable en nuestras buenas obras *es el mérito* propiamente dicho *de condigno*, que constituye un derecho en justicia a un aumento de caridad y a la vida eterna. Estos méritos personales son incomunicables; y en esto difieren de los de Jesús que, habiendo sido constituído por cabeza de la humanidad, pudo en justicia merecer en nuestro favor.

Si, pues, hacemos a la Virgen la ofrenda de los propios méritos, no es para que los dé a otros, sino para que nos los conserve y les haga fructificar; y si por desgracia tuviéramos la desdicha de perderlos por un pecado mortal, a fin de que nos obtenga la gracia de una ferviente contrición que nos haga recuperar, no sólo el estado de gracia, sino el grado perdido; de suerte que, si hubiéremos perdido cinco talentos, los volvamos a recuperar íntegros [2].

Lo comunicable a los demás en nuestras buenas obras, *es el mérito de* conveniencia o *congruencia*, y su valor satisfactorio o de reparación, así como su valor impetratorio.

Por un mérito de conveniencia, fundado no en la justicia, sino en la caridad o amistad que con Dios nos une, *in jure amicabili*, nos es posible obtener gracias en favor del prójimo; así una buena madre cristiana, por su vida virtuosa, atrae diversas gracias sobre sus hijos, porque Dios, en su bondad, mira

(1) *Ibidem*, c. III, a. 1.
(2) S. TOMÁS, III, q. 89, a. 2.

las intenciones y buenas obras de esta generosa madre.

De la misma manera podemos orar en favor del prójimo, por su conversión y progreso, por los pecadores empedernidos, por los agonizantes y por las almas del purgatorio.

También nos es dado satisfacer por los demás, aceptar voluntariamente la pena que merecen sus pecados, y expiar por ellos, como por nosotros hizo María al pie de la Cruz, y atraer de esa manera sobre ellos la divina misericordia. Podemos igualmente ganar indulgencias por las almas del purgatorio, y abrirles los tesoros de los méritos de Cristo y de los santos, apresurando su liberación.

Si de esta manera ofrecemos todas nuestras contrariedades y penas a María, ella nos enviará cruces proporcionadas a nuestras fuerzas, a fin de que nos esforcemos por obtener la salvación de las almas.

¿A quiénes es aconsejable esta consagración a María? No se les ha de recomendar a aquellos que la harían por sensiblería u orgullo espiritual sin echar de ver su importancia, sino a las almas verdaderamente piadosas y fervientes; y se debería hacer primero por un tiempo determinado, de una fiesta de la Virgen, por ejemplo, a otra, y después por un año; así esas almas se irían compenetrando poco a poco de este espíritu de abandono, conseguido el cual, la podrían hacer con gran provecho para toda la vida.

Se ha objetado a veces que esta práctica nos imposibilita para pagar nuestra propias deudas, lo que aumentará no poco nuestro purgatorio. Es la objeción que hizo el demonio a santa Brígida una vez que se proponía hacer un acto semejante. Mas hízole comprender nuestro Señor que tal objeción tiene su raíz en el amor propio, que se olvida de la bondad de María. Ella nunca se deja vencer en generosidad; y por eso el que le hace esa entrega recibe el ciento por uno. Y el mismo amor que esta entrega significa nos obtiene la remisión de buena parte de nuestras penas.

Otra objeción es la siguiente: ¿Cómo rogar luego en particular por nuestros allegados y amigos, si para siempre hemos entregado a la Virgen todas nuestras oraciones?

A esto se responde que la SSma. Virgen conoce nuestros deberes de caridad hacia cualesquiera de esas personas, y

que, aun cuando nosotros nos olvidáramos de ellas, la misma Virgen nos lo recordaría. Además, entre nuestros parientes y amigos, hay quienes tienen muy particular necesidad de que roguemos por ellos, y nosotros lo ignoramos; mas la Virgen lo sabe muy bien, y podrá hacer, aun ignorándolo nosotros, que esas almas se beneficien de nuestras oraciones.

Frutos de esta devoción

El B. Grignion de Montfort dice ([1]) que para llegar a Dios éste camino es *más fácil*, y, sin embargo, *más meritorio;* por consiguiente, es un camino más perfecto, más breve y más seguro.

Es, en primer lugar, más fácil. "Puédese sin duda, dice, llegar a la divina unión por otros caminos; mas en ellos encontraremos más cruces y dificultades que nos será mucho más difícil vencer. Habremos de atravesar muchas noches oscuras, extraños combates y agonías, montañas escarpadas, punzantes espinas y desiertos temerosos. Mas el camino de María es llano y suave en extremo. Encuéntranse en él, indudablemente, grandes combates y no chicas dificultades que vencer; mas esta bondadosa madre está tan cerca de sus fieles servidores para iluminarles en sus oscuridades y en sus dudas, y sostenerlos en sus luchas y dificultades, que verdaderamente este virginal camino en busca de Jesús, es camino de rosas y miel, comparado con los otros." Échase esto de ver en los santos que lo han seguido, como S. Efrén, S. Juan Damasceno, S. Bernardo, S. Buenaventura, S. Bernardino de Sena, S. Francisco de Sales y otros.

Conocida es la visión de S. Francisco de Asís. Vió un día que sus hijos se esforzaban en subir al cielo por una escala roja y muy empinada; después de haber subido algunos escalones, volvían a caer. Entonces el Señor mostró al santo otra escala blanca y de más suave pendiente, en cuyo extremo superior aparecía la Virgen María y le dijo: "Di a tus hijos que suban por la escala de mi Madre." Hiciéronlo aquellos así, y llegaron sin dificultad al cielo.

Es un camino *más fácil*, porque la SSma. Virgen nos sostiene con su mansedumbre. Y es, sin embargo, *más meritorio*, porque María nos alcanza caridad más ardiente, y la cari-

([1]) *Ibidem*, c. IV, a. 4 y 5.

dad es el principio del mérito; las dificultades que vamos venciendo son indudablemente ocasión de mérito, mas su fundamento es la caridad, el amor de Dios, mediante el cual se triunfa de estas dificultades. No hemos de olvidar que María merecía más con el acto más sencillo, como una simple oración, que los mártires con sus tormentos; porque mayor caridad ponía ella en estos fáciles actos que los santos en sus acciones más heroicas.

Este camino de María, además de ser más sencillo y meritorio, es más breve, más perfecto y más seguro.

Como por él se corre con más facilidad, antes se llega al fin. Avánzase mucho más en poco tiempo de sumisión a la Madre de Dios, que no después de muchos años de apoyarse en la prudencia personal. Dejándose conducir por aquella a quien obedeció el Verbo encarnado, camínase a paso de gigante.

Es también camino más perfecto, ya que por María descendió el Verbo de Dios hasta nosotros sin perder nada de su divinidad; por ella, aun a los más pequeños les es dado llegar hasta el Altísimo, aunque nada comprendan. Ella purifica nuestras buenas obras y acrecienta su valor al presentarlas a su Hijo.

Es, en fin, camino más seguro, y libre de las ilusiones que nos asaltan al principio de manera imperceptible, para luego hacernos caer en graves faltas. En él nos libramos también más fácilmente de fantasías y sentimentalismos. María, en efecto, ejerce saludable influencia sobre nuestra sensibilidad; la calma y regula, permitiendo a la porción más elevada de nuestra alma recibir con mayor provecho las influencias de nuestro Señor. Además, María se representa a nuestra sensibilidad como un objeto purísimo y muy santo, que eleva el alma hacia Dios. Nos da una gran libertad interior y a veces nos obtiene de inmediato, cuando se lo pedimos con fervor, quedar libres de los desvíos de la sensibilidad que impiden la oración y la unión íntima con nuestro Señor. Toda la influencia de María Medianera tiene por objeto y fin conducirnos a la intimidad con Jesús, como Jesús nos conduce al Padre.

Es muy conveniente pedir esta particular asistencia de María en el momento de la santa comunión, para que nos haga partícipes de su piedad profunda y de su amor; algo así como si nos prestase su purísimo corazón para recibir dig-

namente a nuesto Señor. El mismo espíritu debemos poner en la acción de gracias.

Como conclusión vamos a transcribir la consagración de sí mismo a Jesús, por las manos de María: "¡Oh, eterna Sabiduría encarnada! ¡Oh amabilísimo y adorable Jesús mío, verdadero Dios y verdadero hombre: gracias os doy por haberos anonadado, tomando forma de esclavo, a fin de arrancarme de la esclavitud del demonio... Acudo a la intercesión de vuestra santísima Madre, la cual me habéis dado como medianera ante vos; por ella espero obtener de vos la contrición y el perdón de mis pecados, y la adquisición y conservación de la sabiduría.

"Yo os saludo, inmaculada y purísima María, reina de cielos y tierra, a cuyo imperio obedecen todas las criaturas. Yo os saludo, seguro refugio de pecadores, cuya misericordia a nadie deja de escuchar; escuchad los deseos que tengo de la divina sabiduría y para eso recibid las promesas y votos que mi pequeñez os presenta.

"Yo, pecador infiel, renuevo y ratifico hoy en vuestras manos los votos de mi bautismo. Renuncio para siempre a Satanás, a sus pompas y a sus obras, y me entrego enteramente a Jesucristo, Sabiduría encarnada, para llevar mi cruz en pos de él todos los días de mi vida. Mas a fin de que le sea más fiel de lo que le he sido hasta ahora, os escojo, oh María, por madre mía. Os entrego y consagro mi cuerpo y mi àlma, mis bienes interiores y exteriores, así como el valor de mis acciones pasadas, presentes y futuras. Llevadme ante vuestro Hijo y concededme la gracia de obtener la verdadera sabiduría de Dios y de contarme entre los que vos amáis, enseñáis, conducís, alimentáis y protegéis. Oh, Virgen siempre fiel, haced que en todas las cosas sea tan perfecto discípulo de la encarnada Sabiduría, Jesucristo vuestro Hijo, que llegue, por vuestra intercesión y ejemplo, a la plenitud de su edad sobre la tierra y a su gloria en el cielo. Amén" (1).

(1) Contienen estas líneas lo esencial de la consagración con que termina el *Tratado de la verdadera devoción a María* del B. MONTFORT. En ella se trata, por oposición a la esclavitud del pecado, de una santa esclavitud de amor, que algunos no han comprendido bien, pues en nada disminuye la afección esencialmente filial que hemos de sentir hacia María; aunque, en la fórmula misma, muchas almas prefieren acentuar el carácter filial de nuestras relaciones con la Madre de Dios.

CAPÍTULO VIGÉSIMO SÉPTIMO

LA MÍSTICA DE LA "IMITACIÓN" AL ALCANCE DE TODOS

Quisiéramos examinar aquí, a la luz del libro de la *Imitación de Cristo,* la cuestión planteada al principio de esta obra: la contemplación infusa de los misterios de la fe, y la unión con Dios que de ella resulta, ¿se encuentran en la vía normal de la santidad? ¿Cuáles son las disposiciones que de ordinario se requieren para obtener esa gracia?

La *Imitación* no es un tratado didáctico, sino la historia viva de un alma enamorada de la perfección; es una historia redactada día a día, a continuación de una oración, ya difícil y laboriosa, o bien llena de luz y celestiales transportes. Parece estar fuera de duda que se trata de un libro no solamente ascético, sino místico; conduce indudablemente a la práctica de las virtudes, pero siempre con miras a la contemplación y unión con Dios. Mas es cosa clara que se escribió para todas las almas interiores, y, en efecto, todas lo leen. Que equivale a decir que la verdadera mística, de que se ocupa el libro maravilloso, es accesible a todas las almas, con tal que estén dispuestas a seguir la senda de la humildad, de la cruz, de la constante oración y de la docilidad al Espíritu Santo. Y esto constituye una de las más poderosas razones en favor de la respuesta afirmativa a la pregunta hecha anteriormente.

Como escribe el P. Dumas, S. M., en su hermosa obra sobre la *Imitación* (1): "La *Imitación* encierra una belleza y un vigor que emociona, conmueve y cautiva los corazones enfermos, indiferentes y aun incrédulos. Sin embargo, su primera finalidad y destino no es para los pecadores, ni para los principiantes; antes supone ya cierto progreso en la vir-

(1) *Introduction à l'union avec Dieu, d'après l'Imitation.* París, Téqui, 4 ed., 1916, p. 9.

tud. Pues su propósito no es otro que elevarnos a la contemplación y a los íntimos consuelos de la vida de unión.

"Es indudable que la contemplación y la unión íntima con Dios son el fin y el destino, y, por consiguiente, la imperiosa necesidad de nuestra alma, que sólo en Dios puede encontrar sosiego y paz. Y el hecho de que la *Imitación* deje entrever esta paz y este sosiego, al orientar el alma hacia el supremo Bien, es la razón de que todas las almas, por imperfectas que sean, experimenten al leer este libro —que en realidad muchos sólo comprenden a medias—, una reconfortante dulzura que no se sabe explicar."

Quisiéramos hacer ver aquí el carácter propiamente místico de este libro; ver si de su contenido se puede deducir que la contemplación infusa de los misterios de la fe y la unión con Dios, que de ella resulta, son cosas a las que todos debemos aspirar, y exponer luego cuáles son, en su opinión, las disposiciones que ordinariamente se requieren para recibir tal gracia.

Carácter místico de la "Imitación"

¿Puédese afirmar que la *Imitación* sea un libro propiamente místico y no solamente ascético?

Entiéndese por *conocimiento místico* de Dios el que se consigue, no mediante especulaciones discursivas o por la fe, sino por una especial inspiración del Espíritu en la oración. Es como un conocimiento experimental de Dios, dice S. Tomás (1), que procede de la fe vivificada por el amor e iluminada por los dones de inteligencia y de sabiduría. S. Juan de la Cruz (2) dice también: "En la contemplación infusa de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo es esta contemplación infusa." En el mismo sentido se expresa S. Francisco de Sales (3).

Ahora bien, la *Imitación* no se cansa de exhortar al alma interior a la humildad, a la abnegación, a la docilidad, que la dispondrán a recibir esta gracia de contemplación y de unión a Dios.

(1) I Sent., dist. 14, q. 2, a. 2, ad 3; *Comm. in Epist. Rom.*, VIII, 16. Cf. II II, q. 180, a. 1, 2, 4, 7; q. 45, a. 2.

(2) *Noche oscura*, l. I, c. V.

(3) *Amor de Dios*, l. VI, c. III, V, VII, X.

Esto se echa de ver en cada página, y muy particularmente en el l. I, c. III, y en el l. II, c. XXXI y XLIII.

En el libro I, c. III dice: "*Bienaventurado aquel a quien la verdad enseña por sí misma*, no por medio de figuras y palabras pasajeras, sino tal cual ella es... Gran necedad es descuidar lo útil y necesario por dedicarse con ahinco a cosas dañosas y de pura curiosidad... *Aquel a quien habla el Verbo eterno, líbrase de muchas opiniones.* Todas las cosas emanan de ese Verbo único y todas proclaman su unidad: él es el principio, el mismo que nos habla. Sin él nadie entiende, ni juzga con rectitud.

"Enójame a menudo ver y oír muchas cosas; en ti se comprende cuanto quiero y deseo. *Enmudezcan los doctores*, no me hablen las criaturas en tu presencia: *tú solo háblame.* Cuanto más se concentrare en sí mismo el hombre y más sencillo fuere de corazón, tanta más y mayores cosas entenderá sin trabajo, *porque recibirá de arriba la luz de inteligencia*... El humilde conocimiento de ti mismo es más seguro camino para llegar a Dios que las profundas investigaciones de la ciencia. No es de condenar la ciencia ni el simple conocimiento de lo que es bueno en sí y ordenado por Dios: sólo sí debemos preferir siempre a ello una conciencia pura y una vida virtuosa... Verdaderamente es grande aquel que por ganar a Jesucristo tiene por basura todas las cosas terrenales. Verdaderamente es sabio aquel que cumple la voluntad de Dios y renuncia a la suya propia." Que es la ciencia, la inteligencia y la sabiduría que proceden del Espíritu Santo, y no es posible conservarlas sin su divina inspiración.

La *Imitación* prosigue en el l. III, c. XXXI: "Señor, necesaria me es mayor gracia, si he de llegar a donde nadie ni criatura alguna me puede estorbar... ¿Quién me dará alas como de paloma? Volaré y descansaré... ¿Qué cosa hay en el mundo más libre que quien nada desea en la tierra? Por eso conviene levantarse sobre todo lo creado, y *olvidarse totalmente de sí mismo, y estar en lo más alto del entendimiento*, y verte a ti, Creador de todo, que no tienes semejanza alguna con las criaturas... *Por esto se hallan pocos contemplativos, porque son rarísimos los que saben desasirse del todo de las criaturas y de todo lo perecedero. Para eso es menester gran gracia, que levante el alma y la suba sobre sí misma. Pero si no fuere el hombre levantado en*

espíritu, y libre de todo lo creado, y todo unido a Dios, poco es cuanto sabe, y de poca estima es cuanto tiene... Por cierto gran diferencia hay entre la sabiduría del hombre ilustrado y devoto y la ciencia del estudioso letrado. Mucho más noble es la *doctrina que mana de arriba por la influencia divina,* que la que se alcanza con trabajo por el ingenio humano. Muchos hay que desean la contemplación; mas no procuran ejercitar las cosas que para ella se requieren. Hay también otro grandísimo impedimento, y es que se fijan mucho los hombres en las señales y en las cosas sensibles, y practican muy poco la perfecta mortificación."

Este capítulo es por sí solo un comprobante de que la contemplación infusa de los misterios de salud es altamente deseable, y de que se encuentra en la vía normal de la santidad.

Continuemos con el capítulo XLIII del libro III. Dice el Señor: "*Yo soy el que enseño al hombre la ciencia, y doy más clara inteligencia a los pequeños que la que ningún hombre puede enseñar. Yo soy el que levanto en un instante al humilde entendimiento, para que entienda más razones de la verdad eterna que si hubiese estudiado diez años.* Yo enseño sin ruido de palabras, sin confusión de pareceres, sin fausto de honra, sin combate de argumentos. Yo soy el que enseño a despreciar lo terreno y aborrecer lo presente, buscar y saber lo eterno... y fuera de mí nada desear, y amarme ardientemente sobre todas las cosas. Y así, uno, amándome entrañablemente, aprendió cosas divinas y hablaba maravillas. Más aprovechó con dejar todas las cosas que con estudiar sutilezas. Mas a unos hablo cosas comunes, a otros especiales. A unos me muestro dulcemente con señales y figuras, a otros revelo misterios con mucha luz... Yo soy interior doctor de lo verdad, escudriñador del corazón, conocedor de pensamientos, movedor de las obras, repartiendo a cada uno según juzgo ser digno."

De donde se sigue que la contemplación a que se refiere el autor de la *Imitación* procede de una especial inspiración del Espíritu Santo, que hace la fe penetrante y sabrosa haciéndonos gustar cuán suave es el Señor: "Gustate et videte quoniam suavis est Dominus" (Salm., XXXIII, 9). Trátase, pues, de la contemplación infusa.

Mas no se trata ahí de gracias extraordinarias, como visiones, revelaciones proféticas y estigmas. Trátase de una profunda y sabrosa penetración de los misterios de la fe, superiores a todos los futuros contingentes particulares, tal como el fin de una guerra, que la luz profética descubre. Échase de ver por ahí que la contemplación infusa de los misterios de la fe, que aquí se dice ser cosa tan deseable, es una gracia eminente, sin duda, pero no extraordinaria de suyo, y está, como en su lugar propio, dentro del camino normal de la santidad. Y si a veces se le llama extraordinaria, es en el sentido de que lo es *de hecho*, por ser muy poco corriente; mas no lo es *de derecho*. Lejos de ser en sí misma extraordinaria, ella es la que pone perfecto orden en el alma. Pues solamente se encuentran dentro de ese orden perfecto aquellos que penetran íntimamente en la vida divina, que sólo piensan en lo Unico necesario y contemplan las cosas terrenas en su debido lugar. Así *el orden de la caridad* reina en todos los sentimientos que se hallan subordinados al amor de Dios y están vivificados por él.

Todas las almas interiores están llamadas, según el autor de la *Imitación*, a esta contemplación infusa y a la unión con Dios, al menos por un *llamamiento general y remoto*, si ya no lo están por otro individual y próximo, que puede ser, ya simplemente suficiente, o bien eficaz y capaz de salir victorioso de todas las dificultades (1).

En la *Imitación*, y en el libro IV, consagrado a la Eucaristía, el alma pide con grande instancia la inefable unión con Jesucristo. En el capítulo XIII se lee: "¿Quién me dará, Señor, que te halle solo, y te abra todo mi corazón, y te goce como mi alma desea, de modo que ninguna criatura me mueva o mire, sino que tú solo me hables, y yo a ti, como suele conversar un amigo con su amigo? Esto ruego y esto deseo: que sea unido todo contigo, apartando mi corazón de todo lo creado... y aprenda a gustar cosas celestiales y eternas... ¿Cuándo quedaré todo unido y absorto en ti, y del todo olvidado de mí? Que yo esté en ti, y tú en mí, y que así estemos juntos en uno."

(1) El llamamiento individual y próximo proviene de una especial inspiración del Espíritu Santo, que un director experimentado reconoce con facilidad. Véase nuestra obra: *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, pp. 419-430, 463-475.

Y en el mismo libro, c. XVII, dice: "¡Oh Dios mío, amor eterno, todo mi bien, bienaventuranza que nunca acaba! Yo te deseo recibir con mayor deseo y mucha más digna reverencia que ninguno de los santos jamás tuvo ni pudo sentir."

Y en el libro II, c. I, n. 6, añade: "El amador de Jesús y de la verdad, el verdaderamente interior y libre de efectos desordenados, puede dirigirse fácilmente a Dios y elevarse sobre sí mismo en espíritu y descansar con fruición." Que es la quietud fruitiva, preludio de la vida eterna.

Disposiciones requeridas, o la ascesis de la "Imitación"

Para recibir la gracia especial de la contemplación infusa y la unión con Dios, el autor de la *Imitación* exige sobre todo los siguientes requisitos: humildad, consideración de los inmensos beneficios de Dios, abnegación, pureza de corazón y simplicidad de intención.

La humildad de que nos habla es aquella que inclina a "desear vivir ignorado y ser tenido en nada" (l. I, c. II, III; l. III, c. IV, VIII).

Esa virtud dispone a considerar los beneficios de Dios y todas las gracias que de él nos vienen por su pasión y muerte y por la Eucaristía; a su vista comprende el alma su ingratitud y pide sinceramente perdón.

Por ese camino es conducida a la abnegación de la propia voluntad. Así en el libro III, capítulo XIII, pone en boca del Señor estas palabras: "Aprende a quebrantar tus inclinaciones y rendirte a toda sujeción. Enójate contra ti mismo y no sufras que viva en ti la presunción de la soberbia; mas hazte tan sujeto y pequeño que puedan todos andar sobre ti y pisarte como el lodo de las calles... Mas te perdoné, para que conocieses mi amor y fueses siempre agradecido a mis beneficios." La abnegación es muerte del amor propio, es una *desaprobación* por la cual deja el alma de pertenecerse para pertenecer sólo a Dios, y deja de buscarse para buscarle a él solo l. III, c. 21. "*Renuncia a ti mismo, aléjate de ti y gozarás de gran paz interior*" (Id., l. III, XXXVII).

La pureza del corazón y la simplicidad de intención disponen el alma a recibir la gracia de la contemplación infusa (l. II, c. IV, VI, VII, VIII; l. III, c. V): "Quien encuentra

a Jesús, encuentra inmenso tesoro superior a todo otro bien" (l. II, c. VIII).

Esta contemplación abre camino al abandono confiado y a la unión, que el piadoso autor expresa así (l. IV, c. IV, n. 2): "Por eso suplico a tu clemencia y pido me sea dada una especial gracia para que todo me deshaga en ti y rebose de amor; y que no cuide más de otra alguna consolación" (1). Por ahí se llega a comprender mejor la profundidad del espléndido capítulo V de libro III, sobre los maravillosos efectos del amor divino que "no siente carga, ni hace caso de los trabajos, antes desea más de lo que puede... Él solo hace ligero todo lo pesado y lleva con igualdad todo lo desigual; pues lleva la carga sin carga y hace dulce y sabroso todo lo amargo... No hay cosa más dulce que el amor, ni más fuerte, ni más alta, ni más alegre, ni más cumplida, ni mejor en el cielo ni en la tierra; porque el amor nació de Dios y no puede quitarse con todo lo criado, sino con el mismo Dios."

Tal es, en un alma que renunció a sí misma, el fruto de la contemplación del soberano Bien; la unión, que verdaderamente es el preludio de la que hemos de gustar por toda la eternidad.

Se comprende, pues, que era verdad lo que decíamos al principio del capítulo: la *Imitación* es un libro místico a la vez que ascético; pues conduce a la práctica de las virtudes con miras a la contemplación infusa de la bondad divina y de la unión con Dios. Mas va dirigido indistintamente a todas las almas interiores, y, de hecho, todas lo leen. Es decir que la verdadera mística, de la cual se ocupa, es accesible a todas ellas, con tal que estén dispuestas a seguir el camino de la humildad, de la abnegación, de la oración perseverante y de la docilidad al Espíritu Santo.

Creemos ver ahí una de las razones más convincentes en favor de la doctrina que vamos exponiendo en esta obra.

(1) Trátase de la unión fruitiva en la comunión eucarística, que todavía hace resaltar mejor el texto latino.

CAPÍTULO VIGÉSIMO OCTAVO

ORACIÓN CONTEMPLATIVA

TRANSICIÓN DE LA ORACIÓN ADQUIRIDA A LA ORACIÓN INFUSA INICIAL

Todo lo que llevamos expuesto acerca de la docilidad al Espíritu Santo, del infinito valor de la misa, de la comunión de los aprovechados y de la mística de la *Imitación*, nos conduce a tratar de lo que debe ser la oración contemplativa de los que van adelante en la vía iluminativa.

Hemos hablado anteriormente (II parte, c. XVIII y XIX) de la oración mental de los principiantes, de su progresiva simplificación y de la perseverancia en esta oración interior. Para tratar de la oración de los aprovechados, vamos a ver en primer lugar cómo resume S. Francisco de Sales la doctrina tradicional acerca de esta materia, y aclararemos la doctrina del santo a la luz de los principios de S. Tomás; veremos después en qué hacen consistir S. Juan de la Cruz y Santa Teresa el principio de la oración contemplativa; todo lo cual nos permitirá entrever cómo se ha de ir desarrollando.

EL PASO DE LA MEDITACIÓN A LA CONTEMPLACIÓN SEGÚN LA DOCTRINA TRADICIONAL TAL COMO LA PRESENTA S. FRANCISCO DE SALES

El santo arzobispo de Ginebra expone estas enseñanzas en su *Tratado del amor de Dios*, l. VI, c. II, III, V, VI, VII.

Ya en la *Introducción a la vida devota*, II p., c. II, había descrito la meditación, que es una actividad del entendimiento, y consiste en algunas consideraciones a fin de mover nuestros afectos hacia Dios y hacia las cosas divinas. El espíritu medita en un tema cualquiera valiéndose de la imaginación, el discurso y el razonamiento. A los afectos deben

seguir las resoluciones, y se ha de concluir por la acción de gracias, por el ofrecimiento de sí y pidiendo a Dios su gracia para cumplir los propósitos que nos ha inspirado.

Si se persevera en esta práctica, la meditación se convierte en oración efectiva simplificada, en la que los diversos actos tienden a fundirse en uno solo. Así poco a poco, el alma fiel se va elevando a la contemplación, que es "*una amorosa, sencilla y continuada atención del espíritu a las cosas divinas*" (1). En este momento la vida del alma está simplificada y concentrada en el objeto de su amor; contémplase, con una simple mirada, una perfección de Dios; sobre todo su bondad, o la irradiación de ésta en cualquier obra divina (2).

Síguese de aquí, dice el santo (3), que "la oración se llama meditación hasta el momento en que produce la miel de la devoción; después se convierte en contemplación... Así como las abejas recogen el néctar de las flores, del mismo modo *meditamos nosotros para recoger el amor de Dios; y una vez que lo hemos recogido, contemplamos a Dios y nos fijamos en su bondad*, por la suavidad que el amor nos hace encontrar en ella". En otros términos, la meditación dispone al amor de Dios, mientras que la contemplación viene después de él.

De ahí hace una segunda diferencia: "La meditación considera al detalle y como punto por punto las materias propias para movernos; mas la contemplación abarca con una *simple mirada* el objeto de su amor" (4). Ya no se detiene el alma en los detalles, sino que posee y realiza una visión de conjunto que se reposa en Dios con admiración y amor, como la vista del artista se recrea en la naturaleza, y la del niño en su madre.

La tercera diferencia deriva de las dos anteriores; mientras que la meditación resulta siempre trabajosa, "la contemplación se hace con gran deleite, pues supone que se ha encontrado a Dios y su santo amor" (5).

La contemplación. no obstante, tiene sus horas de noche oscura, en la que el alma, ávida de Dios, siente su ausencia,

(1) *Amor de Dios*, l. VI, c. III.
(2) *Ibid.*, c. VI.
(3) *Ibid.*, c. III.
(4) *Ibid.*, c. V.
(5) *Ibid.*, VI, c. VI.

debido al vivísimo deseo que tiene de poseerlo, uniéndose en las pruebas a su beneplácito ([1]).

San Francisco de Sales concluye: "Como la santa contemplación es el fin al cual tienden todos los ejercicios espirituales, a ella se reducen todos ellos, y los que la practican se llaman contemplativos" ([2]).

No obstante el santo Doctor añade a propósito del amoroso recogimiento del alma en la contemplación: "Este recogimiento no lo tenemos a voluntad, pues no está en nuestra mano tenerlo cuando queremos; ni depende de nuestras solicitudes, sino que Dios hace que se produzca en nosotros cuando tal es su beneplácito" ([3]).

Principios de esta enseñanza tradicional según S. Tomás

Todo lo que acabamos de leer en S. Francisco de Sales se funda en la misma noción de contemplación sobrenatural, tal como la encontramos en las obras de S. Tomás.

Como lo enseña en IIª IIªᵉ, q. 180, la contemplación es un acto de la inteligencia superior al razonamiento, una *simple visión de la verdad* ([4]); y, cuando se trata no de la contemplación filosófica, sino de aquella de que nos hablan los santos, claramente deriva del amor; y no del amor de conocimiento propio de los filósofos, sino *del amor de Dios*, o de la caridad ([5]). Procede igualmente de la fe viva, iluminada por los dones del Espíritu Santo, sobre todo por los de sabiduría y de inteligencia, que hacen la fe penetrante y sabrosa ([6]). La contemplación sobrenatural supone *la inspiración especial del Espíritu Santo*, a la cual nos disponen

([1]) *Ibid.*, l. IX, c. II: La unión de nuestra voluntad al divino beneplácito se realiza en las tribulaciones; c. XI: de las perplejidades del corazón amante, sin saber que agrada al bien amado; c. XII-XIV: de la muerte de la voluntad (muerte mística) y de la santa indiferencia; c. XVI: del perfecto desasimiento del alma unida a la divina voluntad.

([2]) *Ibid.*, l. VI, c. VI.

([3]) *Ibid.*, c. VII.

([4]) II II, q. 180, a. 3, 4, 6.

([5]) *Ibid.*, a. 1; *ibid.*, 7, ad 1: "Ex caritate ad Dei contemplationem incitamur; et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis contemplativae vitae habet esse in affectu. Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae ut scilicet non divina veritas videatur, sed etiam ametur". Cf. *Ibid.*, a. 3, ad 3.

([6]) II II, q. 8, a. 1, 2, 4, 6, 7; q. 45, a. 1, 2, 5, 6.

esos dones ([1]), del mismo modo que las velas bien desplegadas reciben el impulso de la brisa; cuando ésta sopla, la barca avanza con más facilidad que por el esfuerzo de los remos, que simbolizan la meditación discursiva unida a la práctica de las virtudes. Por eso, y en razón de la especial inspiración que supone, la contemplación merece ser llamada, no adquirida, sino *infusa*, aunque al principio vaya muchas veces precedida de la lectura, de la meditación afectiva y de la oración de súplica ([2]). Así se dispone el alma activamente a recibir la inspiración especial del Espíritu Santo, que a veces será tan intensa que haga inútil la meditación discursiva, como el buen viento hace innecesario el trabajo de los remos.

Esta especial inspiración del Espíritu Santo, que nos hace gustar los misterios de la fe, se sirve de la *simpatía o connaturalidad* con las cosas divinas que se funda en la caridad ([3]). Esta especial inspiración suscita en nosotros un acto de *amor infuso* y de *fe viva, penetrante y sabrosa*, que nos hace ver cómo los misterios revelados, aunque oscuros todavía, responden admirablemente a nuestras más profundas y elevadas aspiraciones. Esos actos de amor y fe se llaman *infusos* no sólo por proceder de las virtudes infusas —en este caso, de las virtudes teologales—, sino porque suponen una *especial inspiración* del Espíritu Santo, y porque no podemos alcanzarlas por la gracia actual ordinaria. Aquí nos mueve Dios, no precisamente dándonos inclinación a deliberar, sino por sobre toda deliberación discursiva ([4]). Lo cual se echa de ver, por ejemplo, al leer el evangelio del día en la misa; ciertas palabras, mil veces leídas anteriormente, nos iluminan y cautivan. Cosa parecida experimenta el predicador, cuando al sentir hondamente su insuficiencia para predicar, como debiera, la Pasión el viernes Santo, recibe, cuando menos lo espera, el soplo animador que vivifica su pensamiento, voluntad y sensibilidad, con gran provecho de las almas.

A veces esta contemplación se eleva a Dios por un *movi-*

([1]) I II, q. 68, a. 1: "Secundum *dona* Spiritus Sancti, homo disponitur *ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina. Ib.*, a. 2, 3, 5.

([2]) II II, q. 180, a. 3, ad 4.

([3]) II II, q. 45, a. 2; a. 5.

([4]) S. Tomás, I, II, q. 111, a. 2: Diferencia entre la gracia operante y la cooperante.

miento directo, subiendo de un hecho sensible, por ejemplo de la parábola del hijo pródigo, a la visión admirable de la divina misericordia ([1]). Otras veces, elévase por un *movimiento en espiral:* por ejemplo, del misterio de la infancia de Jesús o de su pasión, al pensamiento vivo y profundo de la vida eterna.

Sobreviene, en fin, a veces, la contemplación, llamada *circular*, de la infinita bondad de Dios, que irradia sobre todas las cosas, sobre todos los misterios de nuestra salvación; y consiste en una visión muy simple y amorosa, que hace pensar en el vuelo circular del águila que vuela sobre las nubes y planea mirando de frente al sol ([2]).

La oración adquirida de recogimiento y el recogimiento pasivo según santa Teresa

El paso de la oración adquirida a la oración infusa se comprende con toda claridad leyendo lo que escribió santa Teresa a propósito de la última de las oraciones adquiridas llamada por ella "oración de recogimiento" adquirido ([3]), y acerca de la oración infusa inicial llamada "recogimiento sobrenatural o pasivo" ([4]).

(1) II II, q. 180, a. 6: *de motu recto, de motu obliquò (seu in forma spirae) et de motu circulari.*

(2) Estudiando de cerca lo que, siguiendo a Dionisio el Místico, dice S. Tomás acerca de estos tres movimientos espirituales (II II, q. 180, a. 6), se ve que hay que comprenderlos así:

Por el movimiento directo se contempla a Dios en *el espejo de las criaturas sensibles* o en el de las parábolas evangélicas. El alma se eleva de un hecho sensible a la contemplación de la infinita bondad.

Por el movimiento en espiral u oblicuo, el alma contempla a Dios *en las verdades inteligibles o en los misterios de salud*, con los que ya está familiarizada; mediante un movimiento en espiral, que recuerda el vuelo de ciertas aves, sube de los misterios de la Encarnación y Eucaristía a la infinita misericordia que en ellos se manifiesta tan espléndidamente.

Por el movimiento circular, el alma contempla *a Dios directamente*, en la penumbra de la fe. Elévase aquí el alma sobre la multiplicidad de las imágenes sensibles y de las ideas, y guiada por el Espíritu Santo, queda santamente unida al *Dios escondido*, cuya bondad está sobre todas nuestras ideas y aun sobre las fórmulas de la fe; del mismo modo que el firmamento engloba a todas las estrellas que nos manifiestan su inmensidad.

(3) *Camino de perfección*, c. XXVIII.

(4) *Castillo interior*, IV morada, c. III.

Véase cómo describe la postrera o la más elevada de las oraciones adquiridas: "Llámase recogimiento, porque *recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí* con su Dios y viene con más brevedad a enseñarla su divino Maestro y a dar la oración de quietud, que de ninguna otra manera. Porque allí metida consigo misma, puede pensar en la Pasión y representar allí al Hijo y ofrecerle al Padre y no cansar el entendimiento andándole buscando en el monte Calvario y al Huerto y a la Columna.

"Las que de esta manera se pudieren encerrar en este cielo pequeño de nuestra alma, adonde está el que le hizo, y la tierra, y *acostumbrar* a no mirar ni estar adonde se distraigan estos sentimientos exteriores, crea que lleva excelente camino y que no dejará de llegar a beber el agua de la fuente, porque camina mucho en poco tiempo. Es como el que va en una nave, que con un poco de buen viento se pone en el fin de la jornada en pocos días, y los que van por tierra tárdanse más.

"Estos están ya, como dicen, puestos en la mar; que aunque del todo no han dejado la tierra, por aquel rato *hacen lo que pueden* por librarse de ella, recogiendo sus sentidos a sí mismos. Si es verdadero el recogimiento, siéntese muy claro, porque hacen alguna operación (no sé cómo lo dé a entender; quien lo tuviere, sí entenderá); es que parece se levanta el alma con el juego, que ya ve lo es las cosas del mundo. Álzase al mejor tiempo, y como quien se entra en un castillo fuerte para no temer los contrarios: un retirarse los sentidos de estas cosas exteriores y darles de tal manera en mano que, sin entenderse, se le cierran los ojos por no verlas y porque más se despierte la vista a los del alma. Así, quien va por este camino, casi siempre que reza tiene cerrados los ojos, y es admirable costumbre para muchas cosas, porque es un hacerse fuerza a no mirar las de acá.

"Parece que se entiende un fortalecerse el alma a costa del cuerpo y que le deja solo y desflaquecido, y ella toma allí bastimento y fuerzas contra él... Si se acostumbra y se usa algunos días y nos hacemos fuerza (para recogernos), verse ha claro la ganancia; y entenderán, en comenzando a rezar, que se vienen las abejas a la colmena y se entran en ella para labrar la miel, y esto sin cuidado nuestro; porque

ha querido el Señor que por el tiempo que le han tenido *se haya merecido estar el alma y voluntad con este señorío*, que en haciendo una seña no más de que se quiere recoger, la obedezcan los sentidos y se recojan a ella... Y en tornando a llamar la voluntad, vienen con más presteza, hasta que a muchas entradas de éstas quiere el Señor se queden ya del todo en contemplación perfecta" (1).

Estas últimas palabras se refieren a la oración infusa, a la cual dispone la activa o adquirida de recogimiento, que acabamos de describir y que también llaman oración afectiva simplificada (2). La meditación reposada y amorosa de algunas peticiones del Padre nuestro disponen muy bien a ella (3). Y así la oración adquirida dispone a la infusa (4).

En cuanto a la oración infusa inicial o de recogimiento

(1) *Camino de perfección*, c. XXVIII.

(2) En el capítulo siguiente del *Camino de perfección*, santa Teresa precisa bien la naturaleza de esta oración adquirida y señala en ella una disposición a recibir la contemplación infusa: "*Quien lo quisiere adquirir* (el recogimiento), *pues como digo, está en nuestra mano, no se canse de acostumbrarse a lo que queda dicho*, que es enseñorearse poco a poco de sí mismo, no perdiéndose en balde... Yo sé que, si tenéis este cuidado, en un año y quizá en medio, saldréis con ello, con el favor de Dios. Mirad qué poco tiempo para tan gran ganancia como es hacer buen fundamento para si quisiera el Señor levantaros a grandes cosas, que halle en vos aparejo, hallándoos cerca de sí." (c. XXIX.)

En la misma obra, cap. XIX, hablando de la contemplación infusa y de las aguas vivas de la oración, enuncia santa Teresa este *principio general* que luego desarrolla en los capítulos XX, XXI, XXIII, XXV, XXIX y XXXIII: "*Mirad que convida el Señor a todos;* pues es la misma verdad, no hay que dudar. Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos; y aunque los llamara, no dijera: Yo os daré de beber. Pudiera decir: venid todos, que, en fin, no perderéis nada; y los que a mí me pareciere, yo les daré de beber, *Mas como dijo*, sin esta condición, *a todos, tengo por cierto que todos los que no se quedaren en el camino no les faltará esta agua viva*" (c. XIX).

Lo mismo había dicho santa Catalina en su *Diálogo*, c. LIII y LIV.

(3) *Camino de perfección*, c. XXX a XXVIII.

(4) En otro lugar hemos tratado de este *llamamiento general y remoto* de las almas interiores a la contemplación infusa de los misterios de la fe; tal llamamiento se ha de distinguir *del individual y próximo*, que puede ser o *suficiente* o *eficaz*. Cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. 419-477.

sobrenatural ([1]) o pasivo, que precede a la quietud, santa Teresa la describe así en el Castillo interior (IV morada, c. III): "Es un recogimiento que también me parece sobrenatural, porque no es estar en oscuro ni cerrar los ojos, ni consiste en cosa exterior; mas sin quererlo se hace esto de cerrar los ojos y desear soledad; y sin artificio, parece que se va labrando el edificio para la oración que queda dicha; porque estos sentidos y cosas exteriores parece que van perdiendo de su derecho porque el alma vaya cobrando el suyo que tenía perdido...

"Y no penséis que (el modo de conseguir este recogimiento) es por el entendimiento adquirido procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación, imaginándole en sí... Mas no es esto, que esto cada uno lo puede hacer (con el favor del Señor, se entiende todo). Mas lo que digo es de diferente manera; y que algunas veces, antes que se comience a pensar en Dios... siéntese notablemente un recogimiento suave a lo interior... Acá no está en nuestro querer sino cuando Dios nos quiere hacer esta merced. Tengo para mí que cuando su Majestad lo hace, es a personas que van ya dando de mano a las cosas de este mundo... Y así creo que, si queremos dar lugar a su Majestad, no dará sólo esto a quien comienza a llamar para más." Añade la santa que si Dios no ha concedido todavía esta gracia, no comprende cómo podría encadenarse el movimiento de los pensamientos sin que de ello resultase más daño que provecho, porque en tal caso caería el alma en la ociosidad o la somnolencia de los quietistas.

"El sobrenatural recogimiento" de que habla santa Teresa es manifiestamente una oración mística, y el comienzo de la contemplación infusa, a la cual dispone la meditación afectiva simplificada ([2]).

Lo que acabamos de decir de los comienzos de la contemplación infusa según S. Francisco de Sales y santa Teresa está muy de acuerdo con lo que enseña S. Juan de la Cruz,

([1]) Entiéndese aquí por *sobrenatural* lo que no queda al arbitrio de nuestra voluntad ayudada del concurso de la gracia actual ordinaria.

([2]) Esta meditación afectiva simplificada, tal como se encuentra sobre todo en el *recogimiento activo*, descrito anteriormente *(Camino*

al tratar, en la *Noche oscura* (l. I, c. VIII y siguientes), de la noche de los sentidos o purificación pasiva de la sensibilidad, que señala para él, como lo hemos estudiado anteriormente (1), la transición de la vía purgativa a la iluminativa. En el libro I, capítulo VIII de la *Noche oscura* dice expresamente: "La (purificación) sensitiva es común y que acaece a muchos, y éstos son los principiantes." Y en el capítulo XIV añade: "Estando ya esta casa de la sensualidad sosegada..., salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu, que es el de los aprovechantes y aprovechados, que, por otro nombre, llaman vía iluminativa o de contemplación infusa, con que Dios, de suyo anda apacentando y reficionando el alma, sin discurso ni ayuda activa de la misma alma"; el esfuerzo de las virtudes ciertamente ha de ir adelante, a veces hasta los actos heroicos; mas la oración se simplifica más y más, y el alma debe mostrarse dócil a las inspiraciones del Espíritu Santo.

S. Juan de la Cruz está de acuerdo con S. Tomás cuando escribe: "La contemplación es ciencia de amor, la cual, como

de perfección, c. XXVIII), ha sido llamado, desde el siglo XVII, "*contemplación adquirida*", nosotros preferimos la expresión de "*oración adquirida simplificada*", porque cuando los grandes espiritualistas, sobre todo S. Juan de la Cruz y santa Teresa, hablan de la contemplación en general, sin hacer ninguna distinción, se refieren siempre a la *contemplación infusa* inicial al menos, bien que vaya ésta precedida muchas veces por una cierta oración adquirida que a ella dispone, y que está simbolizada por el trabajo de la noria de que habla santa Teresa (Vida, c. VX).

Esta santa entiende siempre por "contemplación", la contemplación infusa; para convencerse de ello, basta leer sus obras: Cf. *Camino de perfección*, c. XVIII, XIX, XX, XXI, XXV, XXVII, XXXI, y *Castillo interior*, IV y V moradas. Lo mismo se ha de decir de S. Juan de la Cruz: Cf. *Noche oscura*, l. I, c. VIII, IX, XIV y siguientes; *Subida del Monte Carmelo*, desde el libro II, c. XI y XII.

Acerca de esta oración afectiva simplificada véase el opúsculo de Bossuet: *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu*. Esta oración de simplicidad descrita por Bossuet parece adquirida en la primera parte, e infusa en la segunda, en el momento en que el alma recibe la especial inspiración del Espíritu Santo y comienza a aparecer el modo sobrehumano de los dones del Espíritu Santo. Entonces el alma más bien es pasiva que activa, pues conoce y ama bajo la especial inspiración del Maestro interior.

(1) Véase al principio de esta tercera parte, c. IV: La purificación pasiva de los sentidos y la entrada en la vía iluminativa. Véase SANTA JUANA DE CHANTAL: *Oraison de quiétude*, t. II, p. 268.

hemos dicho, es noticia infusa de Dios amorosa" ([1]). "Esta contemplación tenebrosa es la teología mística que llaman los teólogos sabiduría secreta, la cual dice S. Tomás (II II, q. 180, a. 1) que se comunica e infunde en el alma por amor. Lo cual acaece secretamente a oscuras del entendimiento y de las demás potencias... Las dichas potencias no lo alcanzan, sino que el Espíritu Santo la infunde y ordena en el alma" ([2]). Se trata, pues, del ejercicio eminente de las virtudes teologales y de los dones que las acompañan; y si esta amorosa contemplación dura algún tiempo, llámasele *estado de oración*, que es estado pasivo, o, cuando menos, más pasivo que activo, porque nosotros somos incapaces de producirlo, y únicamente podemos disponernos a él.

Que es exactamente lo que en capítulo precedente vimos en el libro de la *Imitación*, confirmándose así lo que se dice allá: "*Por esto se hallan pocos contemplativos, porque son rarísimos los que saben desasirse del todo de las criaturas y de todo lo perecedero*" (Imit., l. III, c. XXXI). En otros términos: la contemplación infusa de los misterios revelados, que procede de la fe viva ilustrada por los dones del Espíritu Santo, se halla dentro de la vía normal de la santidad o del cielo, a condición de perseverar en la oración, de llevar sobrenaturalmente la cruz todos los días de la vida y de ser dóciles al Espíritu Santo. En tal caso la fe, durante la oración, se hace penetrante y sabrosísima, de tal manera que le es dado al alma vivir profundamente los misterios revelados de la Encarnación, de la misa y de la inhabitación, en nosotros, de la SSma. Trinidad. Lo cual constituye el preludio normal de la vida del cielo.

(1) *Noche oscura*, l. II, c. XVIII.
(2) *Ibidem*, c. XVII.

CAPÍTULO VIGÉSIMO NOVENO

ERRORES QUIETISTAS ACERCA DE LA CONTEMPLACIÓN Y EL PURO AMOR

En la condenación de ciertos errores encontramos una confirmación de la doctrina tradicional que acabamos de exponer. Vamos a examinar el quietismo y el semiquietismo.

Quietismo de Molinos

Como se echa de ver por las proposiciones de Molinos condenadas en 1687 (1), el quietismo se separa de la doctrina tradicional hasta el punto de convertirse en una caricatura de la mística católica, que falsea en sus principios más fundamentales.

Según el quietismo, el hombre debe aniquilar sus facultades, porque *el querer obrar es ofender a Dios, que quiere obrar, solo, en nosotros*. La actividad es enemiga de la gracia, y los votos de realizar ciertos actos son un obstáculo a la perfección. Cesando en sus operaciones, el alma se aniquila y retorna a su principio, y entonces Dios reina y vive en ella. En esto consiste la vía interior en la que el alma ya no realiza actos de conocimiento o de amor de Dios, ni piensa más en la vida eterna, ni en las penas del infierno; el hombre no debe desear conocer si agrada a Dios, ni reflexionar sobre sus actos o sus defectos; ni debe desear la propia perfección, ni su salvación, ni pedir a Dios cosa determinada; ni tiene por qué resistir a las tentaciones, de las que no se debe preocupar lo más mínimo (cf. *Denzinger*, 1275-1286).

En la oración, según los quietistas, hase de permanecer en una fe oscura, en un reposo en el que se olvide todo pensamiento relativo a la humanidad de Jesús, a las divinas per-

(1) Denzinger, *Enchiridion*, n. 1221-1288. Cf. Dudon, S. J., *Michel de Molinos*, 1921.

fecciones y a la SSma. Trinidad. Se ha de persistir en esta tranquilidad sin producir acto alguno. En cuanto al conocimiento de la fe oscura, no se trata de un acto producido por la criatura, sino de un conocimiento que viene de Dios; es, dice Molinos, una *contemplación adquirida* que se consigue mediante la cesación de todas nuestras operaciones (cf. *Denzinger*, n. 1243).

Por consiguiente esta contemplación adquirida que Molinos aconsejaba a todas las almas, consistía en una *pasividad adquirida* a voluntad, por el cese de toda obra. *En consecuencia atribuía a la contemplación así adquirida lo que sólo es propio de la infusa* y, de un plumazo, *suprimía toda ascesis* y la práctica de las virtudes, que la tradición considera como la verdadera disposición a la contemplación infusa y a la unión con Dios (*Denzinger*, 1246). Toda la espiritualidad quedaba, pues, radicalmente falseada.

Partiendo de estos principios, sostenía Molinos que la contemplación continúa durante el sueño, que la repugnancia por las cosas espirituales es cosa buena; confundía la pereza espiritual voluntaria o *acidia* con las sequedades involuntarias que aparecen en la purificación pasiva de la sensibilidad y del espíritu. Y hasta llegaba a decir que el uso de los sacramentos y la práctica de las buenas obras son cosas indiferentes, y que la contemplación adquirida conduce a *la impecabilidad*, en la que no es preciso ya resistir a las tentaciones, aun en el caso de que conduzcan a actos deshonestos (*Denzinger*, n. 1275-1286).

Uno de los errores del quietismo español fué el considerar como *adquirida a voluntad* (mediante la supresión de los actos) la oración de quietud, que en realidad es infusa, como enseña santa Teresa (IV morada) (1).

En su *Compendio de Teología ascética y mística*, n. 1484, M. A. Tanquerey opone con gran precisión a los errores de Molinos la doctrina católica en los términos siguientes, que ligeramente retocamos:

(1) Cf. Dudon, S. J., *Michel de Molinos.* En esta obra, pp. 260-261, 267-268, sostiene el autor, lo mismo que nosotros, que "no existe contemplación digna de este nombre sino la contemplación pasiva ... y Dios, en su *providencia ordinaria*, favorece con ella a aquellos que, por su heroica generosidad en la virtud, se muestran dignos de ser tratados como amigos privilegiados".

DOCTRINA CATÓLICA

1) Hay un *estado pasivo* en el que Dios obra en nosotros con su gracia operante; mas *de ordinario* no se llega a él sino después de largo ejercitamiento en la virtud y en la meditación.

2) El acto de la contemplación no dura sino muy poco tiempo, aunque el estado de alma, que de él se sigue, pueda durar algunos días.

3) La contemplación encierra, de modo eminente, *los actos de todas las virtudes cristianas*, pero no nos dispensa de hacer, fuera del tiempo de la contemplación, actos explícitos de las dichas virtudes.

4) El objeto principal de la contemplación es Dios mismo, mas Jesús es el *objeto secundario*, y, fuera del acto contemplativo, no quedamos dispensados de pensar en Jesucristo, medianero necesario, ni de ir a Dios por él.

5) *El santo entregamiento* es una virtud muy perfecta; mas no se debe llegar hasta *la indiferencia* en lo que to-

ERRORES DE MOLINOS

1) No hay más que un camino: el interior, o vía de la *contemplación pasiva, que podemos adquirir por nosotros mismos* con la gracia común; es menester entrar cuanto antes en la vía pasiva, y así aniquilar todas las pasiones.

2) El acto de la contemplación puede durar años enteros, y aun toda la vida, y también durante el sueño, sin que haya de repetirse.

3) Siendo perpetua la contemplación, nos dispensa de todos los actos explícitos de las virtudes, que no son sino para los incipientes, como, por ejemplo, los actos de fe, de esperanza, de religión, de mortificación, y la confesión, etc.

4) Es imperfección el pensar en Jesucristo y en sus misterios; es menester, y con esto basta, abismarse en la esencia divina; quien se valiere de imágenes o de representaciones, no adora a Dios en espíritu y en verdad.

5) En el estado de contemplación se ha de estar indiferente a todo, aun a la propia santificación y salva-

ca a nuestra eterna salvación; por el contrario, hemos de desearla, esperarla y pedirla.

6) Puede acontecer que, en las pruebas interiores, se turbe profundamente la imaginación y la sensibilidad, mientras que el extremo sutil del alma goce de profunda paz; pero la voluntad está siempre obligada a resistir a las tentaciones.

ción, y perder la esperanza, para que sea desinteresado el amor.

6) No es menester tomarse el trabajo de resistir a las tentaciones; mas las obscenas imaginaciones, y los actos que de ellas se siguen, no son dignas de represión, porque son obra del demonio. Son pruebas pasivas que los santos mismos han experimentado, y que hemos de guardarnos mucho de confesar. Por este camino llega el alma a la pureza perfecta y a la unión íntima con Dios.

El quietismo de Molinos llegaba por ese camino a consecuencias manifiestamente inmorales. Fué reanudado con un tinte más atenuado y evitando aquellas consecuencias por Mme. Guyon, la cual, habiendo quedado viuda a muy temprana edad, se lanzó con ardor a una piedad imaginativa y de emociones que ella llamaba vía del puro amor o senda abreviada. Convenció y atrajo a sus ideas, primero al P. Lacombe, barnabita, y después, en cierto modo, a Fenelón.

Semiquietismo

El quietismo atenuado de Fenelón (1), condenado en 1699 (2), se relacionaba con los errores relativos al puro amor. El más fundamental consistía en enseñar que en el estado de contemplación perfecta llega el alma a una especie de completa aniquilación; que se encuentra delante de Dios totalmente resignada a su santa voluntad, e indiferente respecto a su salvación o condenación.

Echábase así en olvido la obligación de la esperanza cris-

(1) *Obras de Fenelón*, ed. Gosselin, t. IV, y *Maximes des saints*, nueva ed. por Chérel, 1911.
(2) Denzinger, n. 1327-1349.

tiana; olvidábase que los santos, en sus más duras pruebas, esperaron contra toda esperanza, según expresión de S. Pablo (Rom., IV, 18); olvidábase igualmente que renunciar al deseo de la salvación equivalía a sacrificar la misma caridad, que nos inclina a querer glorificar eternamente a Dios por el conocimiento y el amor de que gozan los bienaventurados en el cielo.

Los preceptos divinos relativos a la esperanza y a la caridad, lejos de estar en contradicción, se fortalecen mutuamente. Por la esperanza, deseamos poseer a Dios sin subordinarlo a nosotros mismos (1); por la caridad, que vivifica la esperanza, en lugar de destruirla, amamos a Dios por él mismo, y deseamos nuestra salvación y la de los demás para glorificarle eternamente. De esta manera el celo de la gloria de Dios y de la salvación de las almas es el fervor de un solo e idéntico amor, que primero se dirige a Dios, y después a nosotros y a nuestros prójimos.

Entre los errores del semiquietismo se han de notar los siguientes: "Hay un estado de contemplación tan sublime y perfecto que llega a ser habitual; de tal manera que cada vez que el alma ora, su oración es contemplativa y no discursiva. Por eso nunca tiene ya necesidad de retornar a la meditación y a los actos metódicos." "Los santos místicos excluyeron del estado de las almas trasformadas el ejercicio de las virtudes." (2).

Fenelón, que se sometió humildemente a la censura, había sido inducido al error principalmente por una edición falsificada de las *Pláticas espirituales de S. Francisco de Sales*, publicada en Lión, en 1628, por un tal Drobet.

Bossuet, en el curso de su controversia contra Fenelón, profundizó en las cuestiones relativas a la oración, y sabido es que considera "*la oración de fe y simple presencia de Dios*", que en su segunda fase equivale a la contemplación infusa inicial, como perteneciente a la vía normal de la santidad (3).

(1) Cf. CAJETANUM, in II II, q. 17, a. 5: Por la esperanza, escribe, deseamos a Dios *para nosotros*, mas a la vez *para Dios*, en el sentido de que Dios es fin del acto de esperanza y de todos los actos de virtud. En cambio, cuando deseamos una cosa inferior, la deseamos *por y para nosotros: nobis et propter nos.*

(2) DENZINGER, n. 1342, 1347.

(3) BOSSUET, *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu.*

Todos los errores contenidos en el libro *Máximas de los santos*, condenados en 1699, en veintinueve proposiciones (*Denzinger*, n. 1327 ss.), se reducen, según Bossuet, a las cuatro proposiciones siguientes ([1]): "1) Hay en esta vida un *estado habitual* de puro amor, en el cual *el deseo de la salvación deja de existir.* 2) En las últimas pruebas de la vida interior, puede un alma persuadirse, con persuasión *invencible y muy madura*, que está justamente reprobada por Dios, y, en esta persuasión, hacer el *sacrificio absoluto* de su eterna felicidad. 3) En el estado de puro amor, el alma está *indiferente respecto de su propia perfección y de las prácticas de virtud.* 4) Las almas contemplativas pierden, durante ciertos estados, *la visión distinta* y reflexiva *de Jesucristo.*"

Lo que en estas proposiciones está subrayado es aquello en que particularmente yerran. La verdad es ésta: 1º) Que, en los perfectos, el deseo de la bieanventuranza es muchas veces inspirado por la caridad, y que *hay momentos* en que no piensan explícitamente en su salvación; 2º) Si algunos santos han tenido en la parte inferior de su alma la impresión de estar reprobados, no provenía esa impresión de una persuasión *reflexiva* de la parte superior; y si hicieron el sacrificio de su salvación, eso fué de modo *condicionado y no absoluto;* 3º) Aun en los más elevados estados de perfección, los santos recomiendan diligencia en el *progreso* de las *virtudes fundamentales;* 4º) Aun en la unión trasformante, muchos santos, como santa Teresa, siguieron teniendo visiones de la *Humanidad de Jesucristo;* si bien es verdad que, en ciertos momentos transitorios, el alma perfecta, absorta como está en la contemplación de la Divinidad, no piensa explícitamente en él.

El problema del puro amor

En otro lugar tratamos detenidamente de esta cuestión (cf. *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I, pp. 61 - 136). Resumiremos brevemente lo que allá dijimos.

El problema del puro amor es éste: ¿estará siempre nuestro amor de Dios manchado por el amor propio? ¿Es posi-

([1]) *Obras de Bossuet, Relation sur le quiétisme.* Los artículos de Issy, resultado de las conferencias entre Bossuet, Noailles, Fenelón y Tronson, 1694-1695.

ble el amor puro? Y si lo es, ¿cómo se compone con el amor de sí mismo, que parece ser el fundamento de nuestras tendencias naturales?

Los errores que se han de evitar son opuestos entre sí, y la verdad se levanta como una cumbre, en medio y por encima de tales desviaciones. Los quietistas, con pretexto de puro amor, exigían hasta el sacrificio absoluto del deseo de la salvación y felicidad personal (1), y sostuvieron que los santos hacen este sacrificio en la purificación pasiva del espíritu. Puédese, por el lado opuesto, caer en un naturalismo práctico que rechace el espíritu de sacrificio y se ilusione pensando poder sin él llegar a amar a Dios perfectamente y más que a sí mismo. Es evidente que la verdad está por sobre estos dos errores.

Los santos describieron con frecuencia su ferviente ámor de Dios, insistiendo en su desinterés y sus santas locuras (2). Así S. Pablo escribe (Rom., IX, 3): "Desearía ser anatema, apartado de Cristo, por mis hermanos." S. Tomás lo explica (3) diciendo: "Quería ser privado *por un tiempo* del goce de Dios (lo cual corresponde al amor de sí mismo), para que Dios fuera glorificado por el prójimo (cosa que pertenece al amor de Dios por él mismo)."

El mismo S. Pablo dice que en las pruebas más rudas, es necesario, como lo hizo Abraham, "*esperar contra toda esperanza*" (Rom., IV, 18), y no renunciar jamás a la salvación; hacer lo contrario sería renunciar a la caridad y al deseo de glorificar a Dios eternamente.

La renuncia a nuestra felicidad no puede, pues, ser absoluta, sino, a lo más, condicional y por algún tiempo; además, entre los santos, nunca fué un estado permanente, sino un transporte de amor de algunos momentos (4).

(1) DENZINGER, *Errores de amore puro*, n. 1328, 1331, 1335, 1336.
(2) SAN BERNARDO, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, serm. LXXIX, LXXXIII, VIII. RICARDO DE S. VÍCTOR, *De quatuor gradibus violentae caritatis*, P. L., t. 196, col. 1213-1215. *Imitación de Cristo*, l. III, c. LIV y c. V: "De mirabili effectu divini amoris", y S. JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, l. II, c. IX y XX: "Los diez grados del amor divino según S. Bernardo".
(3) II II, q. 27, a. 8, ad 1.
(4) MASOUILIÉ, O. P. *Traité de l'amour de Dieu*, l. I, c. V; l. III, c. I, § 2; tratado que data del tiempo del quietismo. Item MEYNARD, O. P., *Traité de la vie intérieure*, 1899, t. I, n. 221-222, pp. 369-383.

Queda por resolver la siguiente dificultad: ¿Cómo se compone el ardentísimo amor tan desinteresado de los santos con nuestras inclinaciones naturales, particularmente con el amor de sí mismo?

Santo Tomás, I, q. 60, a. 5, responde, diciendo que *por tendencia natural estamos inclinados a amar a Dios más que a nosotros mismos, por ser él el autor y conservador de nuestra naturaleza;* de la misma manera que *en un organismo la parte ama naturalmente al todo más que a sí misma*, sacrificándose la mano por salvar el todo; de lo contrario la inclinación natural que procede de Dios no sería buena, y la gracia y la caridad no sólo no deberían perfeccionarla, sino que la deberían destruir (1).

Esta natural inclinación a amar *a Dios, autor de nuestra naturaleza*, quedó atenuada por el pecado original (2) y por nuestros pecados personales, cuyas consecuencias debemos destruir; mas es cierto que subsiste en el fondo de nuestra voluntad, y la caridad eleva esa tendencia haciendo que le amemos más que a nosotros mismos.

Síguese de ahí que, *si amamos rectamente la porción superior de nosotros mismos, todavía amamos más a nuestro Creador;* y dejar de querer la propia perfección sería apartarnos de Dios (3). Que es lo que nunca comprendieron los quietistas, cuando, al tiempo de las profundas purificaciones pasivas, pedían, no la "esperanza contra toda esperanza", sino el sacrificio total de nuestra bienaventuranza (4). Lo cual equivale a sacrificar al mismo tiempo la caridad o el deseo de glorificar a Dios eternamente.

No comprendieron que por la esperanza deseamos a Dios, no subordinándolo a nosotros, sino subordinándonos a él; "per spem desideramus Deum *nobis* quidem, *non tamen propter*

(1) S. Tomás trata de esta cuestión en diversos lugares de sus obras.

(2) I. II, q. 109, a. 3.

(3) S. Tomás, II II, q. 25, a. 7: "*Mali* non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos..., *boni* autem, vere cognoscentes seipsos, *vere seipsos diligunt.*"

(4) Denz., 1232: "Qui suum liberum arbitrium Deo donavit de nulla re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso; *nec debet desiderium habere propiae perfectionis, nec virtutum, nec propriae sanctitatis, nec propriae salutis,* cujus spem purgare debet." *Item,* n. 1344-1345.

nos" ([1]), porque el fin último del acto de esperanza es el mismo Dios; además por la caridad amamos a Dios con un amor superior, *formalmente por él mismo*, y deseamos poseerle para glorificarle eternamente.

De modo que la perfecta caridad, lejos de destruir la esperanza, la vivifica y realza su mérito. Así se evitan los dos errores del quietismo y del naturalismo; y durante las purificaciones pasivas, el amor de Dios y del prójimo se van purificando más y más de todo amor desordenado y de todo lo que sea buscarse a sí mismo. Finalmente, el amor ferviente, bajo la forma de celo por la gloria de Dios y por la salud de las almas, resulta vencedor de todo egoísmo, como se echa de ver en los grandes santos ([2]).

¿En qué consiste la práctica del puro amor?

La práctica del puro amor consiste sobre todo en abandonarse en la divina Providencia y en el beneplácito de la divina voluntad. Tal acto de abandono supone la fe, y la esperanza, y un amor de Dios cada día más puro y ardiente.

Los quietistas, pues, se equivocaron al excluir la esperanza del estado más perfecto; sólo a la caridad ha de estar subordinada esta virtud, y por ella ha de ser vivificada; y ha de convertirse finalmente en esperanza heroica, "contra toda humana esperanza", como sucedía en la vida de los santos.

También erraron los quietistas al excluir del estado de perfección la atención a la práctica de las virtudes y la positiva resistencia a las tentaciones. No consideraron bastante que *el abandono en la divina voluntad* debe ir acompañado de *la conformidad con esa misma voluntad tal cual se manifiesta en los preceptos, los consejos y los diversos acontecimientos*

([1]) *Cayetano* in II II, q. 17, a. 5, n. 6: "Aliud est concupiscere hoc *mihi*, et aliud concupiscere *propter me*."

([2]) La doctrina de S. Tomás se resume así, II II, q. 19, a. 6: "Utrum timor servilis remaneat cum caritate: "*Amor sui* uno modo *contrariatur caritati*, secundum quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio modo *in caritate includitur*, secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit. Tertio modo *a caritate quidem distinguitur*, sed caritati non contrariatur, puta cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituit finem."

de la vida [1]. Sólo la constante fidelidad a la divina voluntad permite abandonarse sin presunción, con confianza y amor al divino beneplácito del que depende el porvenir. La voluntad significada o conocida entra así dentro de los dominios de la obediencia, y la voluntad de beneplácito en los del abandono. Mantiénese así el equilibrio sobre la perezosa quietud de los quietistas y sobre la estéril agitación de quienes se apoyan en sí mismos y no en el auxilio divino.

Sería muy útil leer a este propósito a san Francisco de Sales [2], a Bossuet [3], al P. Piny [4], y al P. Caussade [5]. Habiendo tratado ampliamente de esta cuestión en otro lugar, nos hemos limitado aquí a los puntos más esenciales [6].

El acto de puro amor puede ser considerado bajo tres aspectos: 1º) como un acto excepcional y poco común; 2º) como un ejercicio continuo; 3º) como un acto ordinario al alcance de todos los cristianos.

1º El poco común y más bien excepcional acto de puro amor es una íntima y muy elevada unión con Dios, que no se encuentra sino en las almas ya purificadas, las cuales, por especial inspiración del Espíritu Santo y sin volver a fijarse en sí, ya no piensan actual y explícitamente en la propia bienaventuranza. En un acto o momento de esta naturaleza, *in excesu mentis*, deseó S. Pablo ser privado *por algún tiempo* de la posesión de Dios, con el fin de obtener, mediante este sacrificio, la conversión de sus hermanos (Cf. lo dicho anteriormente).

2º El ejercicio continuado de este puro amor fué propuesto por los quietistas como el estado de perfección. En realidad, tal continuidad no existe sino en el cielo.

3º El acto ordinario de puro amor accesible a todos los cristianos no es otro que el acto de caridad por el cual se ama a Dios *appreciative* sobre todas las cosas, por ser infini-

(1) *S. Tomás*, I. q. 19, a. 11 y 12.
(2) *Amor de Dios*, l. IX, c. IV.
(3) *Discours sur l'acte d'abandon.*
(4) *Le plus parfait. L'état de pur amour.*
(5) *L'Abandon à la Providence.*
(6) *Providence et confiance en Dieu*, IV p., pp. 230-310.

tamente bueno y superior a todos sus dones, aspirando a amarle *intensive* más que a todo lo demás; cosa que será realidad en el cielo (1). Este acto corresponde al precepto supremo del amor: precepto que obliga a todos a tender a la perfecta caridad (2).

(1) *El amor apreciativo de Dios* sobre todas las cosas es un amor *de estima eficaz,* es decir que dirige a él toda nuestra vida, aunque todavía no haya desaparecido el pecado venial. El amor intensivo es, más que todo, un intenso impulso de amor que se siente, un transporte de amor que hace barruntar la vida del cielo.

(2) *S. Tom.,* II II, q. 24, a. 8; q. 184, a. 3.

CAPÍTULO TRIGÉSIMO

LOS GRADOS DE ORACIÓN CONTEMPLATIVA EN LOS APROVECHADOS

El progreso de la oración y el de las virtudes. — La quietud consoladora después de la quietud árida. — La simple unión. — La oración contemplativa y la ferviente comunión.

Hemos visto ya en qué consiste la oración contemplativa y cuál es la diferencia entre la oración adquirida y la oración infusa inicial. Vamos a considerar los diversos grados de esta última en los aprovechados. Se los encuentra muy claramente expuestos en las obras de santa Teresa (1) y en las de S. Francisco de Sales (2). Entresacaremos lo más esencial y aplicaremos luego esta doctrina a la ferviente comunión.

EL PROGRESO DE LA ORACIÓN Y EL DE LAS VIRTUDES

Los grados de la oración contemplativa son sobre todo los que se refieren a la creciente *intensidad* de la fe viva, de la caridad y de los dones del Espíritu Santo correspondientes a ellas. Esta creciente intensidad de la unión con Dios se manifiesta de alguna manera por *la extensión* progresiva de tal estado a las diversas facultades del alma, que poco a poco llegan a ser cautivadas por Dios, de suerte que las distracciones de la imaginación agitada e indócil comienzan a desaparecer. Además, y esto tiene más importancia, *las virtudes aumentan generalmente con los progresos de la oración.*

Santa Teresa lo demuestra (3) comparando los grados de oración a cuatro maneras de regar un jardín. Primero, *sácase el agua del pozo a fuerza de brazos* (4), y es imagen de la

(1) *Castillo interior*, IV y V moradas.
(2) *Tratado del amor de Dios*, l. VI, c. VIII a XII.
(3) *Vida*, c. XV a XIX.
(4) *Ibid.*, c. XI.

meditación discursiva, que contribuye al aumento de las virtudes. La segunda manera de riego consiste en hacer subir el agua *por medio de la noria*, que es símbolo de la oración de quietud, preparada ya por un trabajo anterior. En este momento están a punto de aparecer las flores de las virtudes (1).

La tercera manera es aprovechar en el jardín *el agua corriente que viene del río;* las virtudes sacan de esta oración más fortaleza que de la precedente, y se abren sus flores (2).

La cuarta manera de riego es aprovechar el agua de *la lluvia*, que simboliza la oración de unión que Dios concede sin trabajo de nuestra parte; saca el alma frutos muy abundantes de esta oración y su humildad aumenta; aquí nacen las promesas y heroicas resoluciones, los deseos fervientes, el horror del mundo y la clara visión de su vanidad (3).

Por eso Pío X, en su carta del 7 de marzo de 1914 sobre la doctrina de santa Teresa, dice: "Los grados de oración por ella enumerados son otras tantas ascensiones elevadísimas hacia la cumbre de la perfección." (4).

S. Juan de la Cruz habla de modo parecido, y enseña en particular que en la noche de los sentidos o purificación pasiva de la sensibilidad, en medio de las sequedades, existe la contemplación infusa inicial, acompañada de muy vivo deseo de Dios (5); se trata de una *quietud árida*, de la que frecuentemente trató santa Juana de Chantal, y prepara la quietud consolada, descrita por santa Teresa en la IV Morada.

La oración de quietud

En la quietud de suavidad, que corresponde a la segunda manera de riego de la noria, "*sola la voluntad queda cautiva*" (6) por la luz de vida que denuncia la presencia de Dios en nosotros y su bondad; en este momento el don de piedad, que radica en la voluntad, dispone a esta facultad a una muy filial afección hacia Dios. Se ha comparado este estado al de un niño pequeñito que saborea la leche que se le ofrece. O

(1) *Ibid.*, c. XV.
(2) *Ibid.*, c. XVI y XVII.
(3) *Ibid.*, c. XVIII, XX.
(4) "Docet enim gradus orationis quot numerantur, veluti totidem superiores in christiana perfectione ascensus esse."
(5) *Noche oscura*, l. , c. IX.
(6) Santa Teresa, *Camino de la perfección*, c. XXXI.

mejor todavía, es como el manantial de aguas vivas de que hablaba Jesús a la Samaritana: "Viene el agua, dice santa Teresa, de su mismo nacimiento que es Dios...; y procede con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos, yo no sé hacia dónde ni cómo; ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón, que después todo lo hinche... Así parece que como comienza a producir aquella agua celestial de este manantial que digo de lo profundo de nosotros, parece que se va dilatando y ensanchando todo nuestro interior y produciendo unos bienes que no se pueden decir, ni aun el alma sabe entender qué es lo que se le da" (1).

No obstante, en este estado, la inteligencia, la memoria y la imaginación todavía no están cautivadas por la acción divina. A las veces son auxiliares de la voluntad y se mueven a su servicio; mas otras, sólo sirven para perturbarla. En tal caso, dice la santa, la voluntad no ha de ocuparse del entendimiento o de los movimientos de la imaginación, que sería como ocuparse de un loco (2).

Esta apacible quietud, llamada también oración de los gustos divinos o de silencio, se ve frecuentemente interrumpida por las sequedades y pruebas de la noche oscura de los sentidos (3), y por las tentaciones que obligan al alma a una saludable reacción. Los efectos de la oración de quietud son una virtud más fundada, sobre todo mayor amor de Dios y una paz inefable, al menos en la porción superior del alma (4).

La oración de quietud descrita en la IV morada de santa Teresa tiene tres fases distintas: 1º, *el recogimiento pasivo*, que es una suave y afectuosa absorción de la voluntad en Dios por una gracia especial; 2º, *la quietud propiamente dicha*, en que la voluntad queda cautiva de Dios, ya permanezca en silencio, ya ore en una especie de trasporte espiritual; 3º, *el sueño de las potencias;* y es cuando estando cautiva la voluntad, el entendimiento cesa de discurrir y se pone en las manos de Dios, si bien la imaginación y la memoria continúan moviéndose a sus anchas (5).

(1) IV Morada, c. II.
(2) *Camino de perfección*, c. XXXI; IV morada, c. I.
(3) *Camino*, c. XXXIV.
(4) *Vida*, c. XV.
(5) *Vida*, c. XVII.

El comportamiento que se ha de observar durante la oración de quietud es el de humilde abandono en las manos de Dios. No conviene hacer ningún esfuerzo por conseguir tal estado, que sólo puede venir por muy especial gracia del Espíritu Santo. Y nos inclina ya a un afectuoso silencio, o bien a amorosos afectos que brotan como de una fuente; aunque el entendimiento y la imaginación divaguen, no hay por qué inquietarse ni andar tras ellos; la voluntad debe permanecer tranquila gozando del favor divino, como la discreta abeja en el interior de su colmena ([1]).

La oración de simple unión

Si el alma es fiel no sólo en cumplir cuidadosamente todos sus deberes ordinarios, sino en escuchar con docilidad las inspiraciones del Espíritu Santo, que exige más a medida que da con más abundancia, ¿qué sucede ordinariamente? En tal caso el alma es elevada a un grado superior, que llaman de "simple unión". La acción de Dios es aquí bastante intensa como para *absorber totalmente las facultades interiores del alma;* todas las actividades se concretan en él y dejan de perderse al exterior. Y ya no es la voluntad sólo la que queda cautiva de Dios, sino también el pensamiento y la memoria, y se tiene como certeza de la divina presencia. Deja de agitarse la imaginación y permanece en calma. A veces queda como adormecida, dejando a las facultades superiores unirse a Dios. La gracia especial concedida por el Espíritu Santo es en este caso como el agua corriente que viene del río.

Y aun suele acaecer que todas las actividades del alma se refugian en la porción superior, hasta el punto de cesar todo ejercicio de los sentidos externos; es decir, que hay un *comienzo de éxtasis* o el éxtasis propiamente dicho. Si a veces el matemático, absorto en sus teoremas, llega a no sentir lo que pasa a su alrededor, se comprende que con tanta más razón puede acontecer esto a quien se halla fuertemente atraído por Dios.

Recibe entonces el alma las aguas saludables que refrigeran y purifican como *la lluvia* que cae del cielo. "Y para mostrar sus maravillas mejor, dice santa Teresa, no quiere que tengamos en ésta más parte que la voluntad que del todo

([1]) *San Francisco de Sales, Amor de Dios,* l. VI, c. X.

se le ha rendido" (1). "¡Oh grandeza de Dios, y cuál sale una alma de aquí, de haber estado un poquito metida en la grandeza de Dios y tan junta con él; que a mi parecer nunca llega a media hora!" (2).

Advierte la santa que esta oración de unión es con mucha frecuencia *incompleta, sin suspensión de la imaginación y de la memoria*, que hacen a veces gran guerra a la inteligencia y a la voluntad (3). De esta incompleta unión mística habla santa Teresa en las V *Moradas*, c. III, cuando dice: "Andan por estas moradas pasadas, mas no entran en la que está por decir postrera (pues para esto es menester lo que queda dicho de suspensión de potencias), que poderoso es el Señor de enriquecer las almas por muchos caminos y llegarlas a estas moradas y no *por el atajo* que queda dicho" (4).

Los efectos de la oración de unión son de los más a propósito para santificarnos; hay en ella como una trasformación del alma, semejante a la del gusano de seda en mariposa. Siente el alma *muy grande contrición de sus pecados y ardiente celo* por hacer conocer y amar a Dios y entregarse a su servicio, y sufre intensamente al ver que los pecadores se pierden. Y comienza a comprender lo que debieron ser los sufrimientos de nuestro Señor, y a base de tal inteligencia se inicia la práctica heroica de las virtudes, sobre todo la sumisión perfecta a la voluntad de Dios y un gran amor del prójimo (Moradas V, c. III).

Los mártires tuvieron a veces esta oración en medio de los tormentos (5).

(1) V *Morada*, c. I.

(2) *Idem*, c. II.

(3) *Vida*, c. XVII.

(4) *Este atajo* y las delicias que en él se encuentran no es la contemplación infusa, sino la *suspensión de la imaginación y de la memoria o un comienzo de éxtasis*, que a veces acompaña a la unión mística y la facilita grandemente. Cf. Arintero, O. P. *Evolución mística*, p. 667, y *Cuestiones místicas*, p. 330. Saudreau, *Degrés de la vie spirituelle*, t. II, pp. 101, n. 2. El citado atajo significa la ausencia de distracciones, de fatiga, y un claro gozo muy intenso.

(5) En *Cartas de Roma sobre el ateísmo moderno*, cítase una carta escrita por una joven, que fué apaleada a consecuencia de una calumnia que le levantaron los comunistas. Dice así: "Como el Señor da el esfuerzo necesario a los que oran, yo, que soy tan cobarde, viendo la muerte a dos pasos, permanecía en una paz inalterable. A pesar de la tensión nerviosa de dos horas de angustia, nunca perdí la serenidad, segura de volar al cielo luego de la muerte que nos esperaba.

Estas oraciones de quietud reposada, y de simple unión corresponden a aquellas que, según S. Juan de la Cruz, se hallan entre la purificación pasiva de los sentidos y la del espíritu (1). Santa Teresa habla bastante explícitamente de esta última en las VI moradas, c. I, como lo veremos en la IV parte de esta obra, c. XVII, al tratar de la unión árida y la unión extática que preceden a la unión transformante.

La oración contemplativa y la comunión ferviente

La oración contemplativa de que nos acabamos de ocupar permite entrever las profundidades del sacrificio de la misa y de la comunión, en la que el Verbo de Dios hecho carne se nos entrega como manjar del alma y nos incorpora íntimamente a sí, dándonos vida.

S. Tomás de Aquino debió poseer esta oración en grado muy elevado cuando escribió el Oficio y la misa de la fiesta de *Corpus Christi.* Vamos a subrayar aquí algunas de sus partes principales.

En las Vísperas, el responsorio recuerda la parábola de los invitados: muchos, ocupados en sus negocios y diversiones, rehusaron acudir; entonces el Señor invitó a los pobres, y de hecho, en la santa Mesa, se entrega a ellos para que lo coman. Y así resulta la más elevada interpretación de la parábola de los invitados (Mat., XXII, 1, 14).

La antifona del *Magnificat* dice: "¡Cuán suave es vuestro espíritu, oh Señor; para demostrar la ternura que tenéis por vuestros hijos, les dais el dulcísimo pan que vino del cielo; llenáis de todo bien a los hambrientos, mientras que a los ricos, que no sienten esta hambre, dejáislos con las manos vacías."

En la misa, al Introito, cítanse las palabras del salmo 80, v. 17: "Nutriólos con la flor del trigo", y este trigo es él mismo; porque el pan quedó convertido en la sustancia de su cuerpo, y cuando lo recibimos establécese entre él y nosotros un contacto espiritual que cada día debería ser más íntimo. Dijo el mismo Jesús: "quien come mi carne y bebe mi sangre, *en mí mora y yo en él*" (Joan., VI, 56).

La contemplación se va elevando con la Secuencia:

(1) *Noche oscura,* l. II, c. I. *Cántico espiritual,* 26. Preséntase generalmente un período de calma entre la noche oscura de los sentidos (IV morada) y la del espírtiu (VI morada).

Lauda, Sion, Salvatorem, *lauda ducem et pastorem,* *in hymnis et canticis.* *Quantum potes tantum* *[aude:* *quia major omni laude,* *nec laudare sufficis.*	Sion, canta al Salvador, canta a tu jefe y pastor con cánticos jubilosos. Canta con todo fervor; que más que toda alabanza es alto nuestro Señor.

El final de esta secuencia nos describe en la comunión un preludio de la vida del cielo:

Tu qui cuncta scis et vales, *qui nos pascis hic mortales:* *tuos ibi commensales,* *Coheredes et sodales* *fac sanctorum civium.* *Amen. Alleluia.*	Tú que lo puedes y lo sa- [bes todo, y te das en manjar a los mor- [tales: danos que con los santos en [el cielo nos sentemos a tu mesa rega- Amén. Alleluia. [lada.

En nuestro peregrinar hacia la eternidad, nuestro alimento es la Eucaristía, del mismo modo que el profeta Elías, cuando se dirigía al monte Horeb, fué fortalecido con aquel pan que le trajo el ángel (III Reg., XIX, 6).

El himno de los maitines de esta misma festividad se termina por la contemplación de la infinita riqueza que se abaja ante la pobreza extrema:

Panis angelicus fit panis *[hominum.* *Dat panis caelicus figuris ter-* *[minum.* *O res mirabilis! manducat* *[Dominum* *Pauper, servus et humilis.*	Este pan angelical se hace [manjar de hombres; y acaba con las figuras, y a [los símbolos da fin. ¡Prodigio admirable! ¡Comer [al Señor el pobre y el siervo y el gu- [sano vil!

Y la Hostia de salud atrae sobre nosotros la infinita Misericordia:

O salutaris hostia *Quae caeli pandis ostium:* *Bella premunt hostilia,* *Da robur, fer auxilium.*	Hostia santa de salud, que del cielo abres la puerta: mira que arrecia la lucha, sé tú nuestra fortaleza.

Esta protección y ayuda la recibimos particularmente durante las pruebas y persecuciones, contra los ataques del enemigo. Que es cuando tenemos mayor necesidad de vivir de fe viva y penetrante, y de la contemplación del misterio eucarístico, y de llegar, en la comunión ferviente, a esta persuasión: que *sólo Dios es grande*, que es *el único que existe por su propia virtud*, y que las más fuertes y temibles criaturas nada son en su comparación, y ningún mal pueden causarnos sin que él se lo permita. Porque ni un solo cabello cae de nuestra cabeza sin el divino beneplácito (Luc., XXI, 18). Hemos de persuadirnos firmemente de que cuando decimos que "Dios no permite el mal sino en vista de un bien superior", no se trata de una fórmula piadosa, sino de una verdad plena de vida y realidad. Hemos de creer firmemente que el bien superior que Dios comienza a realizar en nosotros, en medio de nuestros combates, es un *bien eterno* que nunca pasará. Hemos de creer que la sincera vida cristiana es la vida eterna comenzada. Nos hemos de nutrir de estas divinas verdades, o, mejor todavía, nos hemos de nutrir de Cristo mismo que es la divina Verdad subsistente. Muy grande es nuestra necesidad de ser por él vivificados, defendidos, y de recibir de su mano esta viva llama de amor de caridad que nos haga aspirar siempre más alto, hasta el término de nuestra peregrinación.

Tales son en todas las almas interiores, los frutos de la oración y de la ferviente comunión.

Todo lo que los grandes espiritualistas nos dicen de la oración contemplativa es algo que está al alcance de las almas interiores, si consienten éstas en seguir el camino de la humildad y de la abnegación, y comprenden cada día mejor el sentido del verso del *Magnificat: Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles.*

Ninguna de las excelencias que de la vida de oración nos dicen los maestros, está fuera de las posibilidades de las almas fieles que creen con fe viva haber recibido en el bautismo un *germen de vida eterna*, y sienten necesidad de irse compenetrando cada día un poco más del valor infinito de la misa. Porque entonces comprenden cuánto importa *recibir de Dios todo lo que en su infinita misericordia quiere darnos*, a fin atraernos a sí y hacernos participar eternamente de su vida íntima y de su eterna beatitud. Que es lo que nos re-

cuerda el prólogo de S. Juan que leemos cada día al fin de la misa: "A todos los que le recibieron, dióles potestad de llegar a ser hijos de Dios". Los *que nacieron de Dios*, y no solamente de la carne y de la voluntad del hombre, han de vivir ante todo de la voluntad divina que, iniciada ya en nosotros, no ha de terminar jamás. Razón por la cual nos dijo el Salvador: "Si alguien tuviere sed, venga a mí y beba y ríos de aguas vivas manarán de su corazón" (Joan., VII, 37); ríos inagotables y perennes, que brotan hasta la vida eterna (Joan., IV, 14).

CAPÍTULO TRIGÉSIMO PRIMERO

CUESTIONES REFERENTES A LA CONTEMPLACIÓN INFUSA

El problema principal. — Naturaleza íntima de la contemplación infusa. — Su progresiva intensidad. — Condiciones que no son necesarias. — Llamamiento de las almas a la contemplación. — Dirección de las almas en lo que a la contemplación se refiere.

Después de lo que en los capítulos XXII, XXVII, XXVIII y XXIX hemos dicho acerca de la docilidad al Espíritu Santo, de la mística de la *Imitación*, accesible a todos, de la oración contemplativa en sus comienzos, y de sus grados en los aprovechados, podemos pasar a examinar el principal problema que se plantea en nuestros días a propósito de la contemplación infusa, y ver los puntos en los que están de acuerdo multitud de teólogos que siguen a la vez los principios formulados por S. Tomás y la doctrina de S. Juan de la Cruz.

Problema fundamental

La principal cuestión que vamos a examinar se refiere a la naturaleza íntima de la contemplación infusa. Existe unanimidad en decir que la contemplación en general, tal como la puede tener un filósofo, y de la que hablaron Platón y Aristóteles, es la *simple visión intelectual de la verdad, simplex intuitus veritatis*, por sobre el razonamiento, como lo explica S. Tomás, II II, q. 180, a. 3 y 6.

Sería, por ejemplo, ver que por sobre todos los seres compuestos y mudables existe *el Ser*, absolutamente simple e inmutable, principio y fin de todos los demás, que es la Sabiduría misma, la Bondad y el Amor. Todas las pruebas de la existencia de Dios convergen hacia este punto culmi-

nante; y la razón es capaz, por sus solas fuerzas, de elevarse a esta contemplación filosófica.

Mas cuando se trata de la contemplación cristiana fundada en la divina Revelación recibida por la fe, ¿qué sentido dan los grandes autores de espiritualidad a esta palabra "contemplación", particularmente cuando la distinguen de la "meditación"? ¿Versa también la meditación cristiana sobre las verdades de fe y sobre las cosas que de estas verdades se derivan? ¿En qué difiere de ella la contemplación?

Los grandes tratadistas de espiritualidad, los que son autoridad en la materia, están acordes en decir con S. Juan de la Cruz: "*La contemplación es ciencia de amor, la cual es noticia infusa de Dios amorosa*" (1), conocimiento que no siempre es absorbente, y va muchas veces acompañado de distracciones y puede existir junto con las sequedades de la purificación pasiva o noche de la sensibilidad y del espíritu.

En otro lugar lo hemos demostrado (2). Santa Teresa (3), S. Francisco de Sales (4) y santa Juana de Chantal (5) están completamente de acuerdo en este punto con S. Juan de la Cruz, al ir notando las diferencias entre la meditación discursiva y afectiva y la contemplación propiamente dicha. De igual manera, cuando afirman, contra los quietistas, que no se ha de abandonar la meditación antes de haber recibido este conocimiento infuso y amoroso de Dios, porque eso más bien traería daño que provecho, como nota santa Teresa (IV morada, c. III).

Si tal es el sentido que a la palabra "contemplación" dan los grandes espiritualistas, ¿qué se habrá de entender por "*contemplación adquirida*", de la que han hablado muchos auto-

(1) *Noche oscura*, l. II, c. XVIII.

(2) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, pp. 273-290, t. II, pp. 719 sq.; 730 sq. (43).

(3) *Castillo interior*, IV morada, c. III: descripción de la oración de recogimiento pasivo, con el que comienza la contemplación infusa, y precede a la de quietud, en que la voluntad queda cautiva de Dios, no obstante las involuntarias distracciones.

(4) *Tratado del amor de Dios*, l. VI, c. III, IV, V, VI, VII,: diferencias entre la meditación y la contemplación, que es más simple, más amorosa y verdaderamente fruto del amor, y "el fin y término al cual tienden todos los ejercicios espirituales"; ibid., c. VI, fin.

(5) *Obras completas*, París, 1876, t. II, p. 268; opúsculo acerca de la *Oración de quietud*, y *Respuestas de S. Juana de Chantal*, París, 1665, p. 508.

res, sobre todo desde el siglo XVII? ¿Será ésta, junto con la unión con Dios que de ella resulta, el término del desenvolvimiento normal de la vida interior? ¿O se trataría nada más que de una *disposición* para recibir la gracia de la contemplación infusa de los misterios de la fe, que en tal caso se hallaría dentro del camino normal de la santidad, y se distinguiría netamente de las gracias extraordinarias, como revelaciones, visiones y estigmas, etc.? Tal es el principal problema que a este propósito se plantea, y para cuya solución debemos pasar revista a las definiciones generalmente admitidas.

Definiciones corrientemente admitidas

La contemplación en general —lo hemos dicho ya—, es la simple visión intelectual de la verdad, por encima del razonamiento y acompañada de admiración.

La contemplación adquirida es generalmente definida por aquellos que admiten su existencia como término de la meditación: *Un simple y afectuoso conocimiento de Dios y de sus obras, que es resultado de nuestra actividad personal ayudada por la gracia.* Generalmente se admite que esta contemplación llamada adquirida la posee el teólogo, como consecuencia de sus investigaciones, en la visión sintética a la cual ha llegado, y el predicador que ve su sermón entero en la idea madre; así como también los fieles que con atención han seguido ese sermón, admiran su unidad y se complacen en determinada verdad de la fe cuyas aplicaciones tienen delante de sus ojos.

Existe en tal caso cierta contemplación que procede de la fe unida a la caridad, y de la influencia más o menos latente de los dones de inteligencia, sabiduría y ciencia; mas tal conocimiento admirativo no existiría si la actividad humana del predicador, falto de superior inspiración, no hubiera ordenado las ideas de modo que haga resaltar su armonía; un sermón mal preparado, en efecto, produciría el efecto contrario.

Mas cuando un cristiano medita sobre una de las verdades fundamentales de la fe, el conocimiento que adquiere y que, desde el siglo XVII, se ha llamado con frecuencia "*contemplación adquirida*, ¿difiere *de la meditación afectiva simplificada?*

Fundados en el testimonio de los grandes espirituales citados al principio de este capítulo, sobre todo de S. Juan de la Cruz, santa Teresa y S. Francisco de Sales, no creemos que sea así. Parece cosa cierta que, según sus enseñanzas, *eso que con frecuencia se ha descrito con el nombre de contemplación adquirida no es sino una variedad de la oración afectiva*, en la que el alma no ha recibido todavía la gracia de la contemplación amorosa infusa, si bien le es dado detenerse algunos breves instantes en la visión simple y admirativa de la misericordiosa Bondad de Dios, en las obras de la Providencia y en el infinito valor de los méritos del Salvador. Después de esos momentos, retorna luego el alma a las consideraciones y a los afectos.

De modo que lo que se ha dado en llamar "contemplación adquirida" corresponde a *la oración adquirida de recogimiento*, descrita por santa Teresa en el *Camino de perfección* (c. XXVIII), oración completamente distinta del "recogimiento sobrenatural y pasivo" de que habla en la IV Morada (c. III), y con el que comienza la contemplación infusa.

Lo mismo dice S. Juan de la Cruz (*Subida*, 1. II, c. XIII), al tratar del paso de la meditación al "estado en que Dios se comunica al alma estando pasiva, como la luz a uno que tiene abiertos los ojos."

Por oposición a la oración adquirida, *la contemplación infusa* es generalmente definida como *un simple y afectuoso conocimiento de Dios y de sus obras, que es efecto no de la actividad humana ayudada de la gracia, sino de una especial inspiración del Espíritu Santo*. Por ejemplo, en un sermón mal ordenado y sin vida, que apenas produce sino fastidio en el auditorio, cítase alguna palabra de nuestro Señor, que emociona profundamente a un alma, la cautiva y deja absorta. Es que en esa alma se ha producido un acto bien claro de la contemplación llamada infusa, porque *no estaba en nuestra mano* el producirlo a voluntad como un acto de fe ordinario. Trátase de un acto especialísimo de fe, penetrante y sabroso, en el que un director experimentado echa pronto de ver la influencia de los dones de inteligencia y de sabiduría.

Mas si bien no está en nuestra mano realizar actos de esa

especie, podemos, en cambio, *disponernos* a ellos por la humildad, la oración y el recogimiento, y seguir dócilmente semejantes inspiraciones. Son éstas, dice S. Tomás, gracias operantes especiales que nos inclinan a obrar por encima de cualquier deliberación discursiva; mientras que *la gracia cooperante* nos inclina a obrar después de esta deliberación (1).

De esta manera *el acto de amor infuso* es libre y meritorio gracias a la docilidad al Espíritu Santo que en sí encierra, aunque propiamente hablando no sea deliberado por no ser consecuencia de una deliberación racional, sino de una inspiración superior.

Esta contemplación infusa y el amor infuso que la acompaña comienzan con lo que santa Teresa llama oración de recogimiento pasivo (IV morada, c. III) y S. Juan de la Cruz noche pasiva del sentido, es decir el principio de la vida mística propiamente dicha. Síguese de ahí que la contemplación propiamente mística es aquella que, a los ojos de un director experimentado, y en el sentido que acabamos de expresar, lleva *carácter manifiestamente pasivo*. Si tal contemplación dura y es frecuente, tenemos el estado místico.

A propósito de la contemplación adquirida, creemos poder concluir, como lo hemos hecho ya en una obra anterior (2): Si por contemplación adquirida se entiende una oración distinta de la oración afectiva simplificada, en la que la inteligencia queda totalmente absorbida por su objeto y en la que hay total supresión de la actividad racional, equivaldría esto a crear un grado de oración ignorado por Santa Teresa y por S. Juan de la Cruz, y aun a enseñar lo contrario de lo que ellos enseñaron. La santa, en efecto, protesta de que se quiera suprimir el discurso y las actividades del pensamiento mientras no se haya llegado a la contemplación infusa (3).

Por eso la mayor parte de los teólogos que, como los del Carmelo, queriendo permanecer fieles a la doctrina de S. Juan de la Cruz y de santa Teresa, han hablado de contemplación adquirida, han querido que con esta denominación

(1) Cf. I II, q. 111, a. 2, *de gratia operante et cooperante*. Véase t. I, pp.

(2) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 277.

(3) *Vida*, c. XIII; *Castillo*, IV Morada, c. III. S. Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, l. II, c. XIII.

se entienda lo que santa Teresa llama *"oración adquirida de recogimiento"* (*Camino de perfección*, c. XXVIII), en la que nuestra actividad queda simplificada, mas no suprimida. Llaman estos teólogos contemplación a esta oración, porque el acto de simple visión intelectual es frecuente en ella, y la meditación discursiva va en disminución. Por este camino, la dificultad principal desaparece, y sólo quedaría una cuestión de terminología (1).

Además, los teólogos del Carmen que han admitido la existencia de la contemplación adquirida han evitado con mucha razón ver en ella el *término normal* del progreso espiritual en esta vida; pues, a su juicio, no pasa de ser la *disposición próxima* para recibir normalmente la contemplación infusa por las almas generosas, dóciles al Espíritu Santo (2).

También ha habido divergencias acerca del momento en que comienza la contemplación infusa. Mas si se lee con atención la IV Morada, parece claro que comienza con la oración de "recogimiento sobrenatural", para cuya consecución no basta la propia actividad ayudada por la gracia. Para S. Juan de la Cruz empieza con la noche pasiva de los sentidos (Cf. *Noche oscura*, l. I, c. XIV y VIII).

De forma que la terminología puede precisarse por el sentido que los grandes espirituales han dado a la palabra "contemplación" a secas; cuando la oponen a la meditación, se refieren a la contemplación infusa que comienza con las sequedades de la noche de los sentidos (3). Por eso S. Juan de la Cruz, según dijimos al principio de este capítulo, definió la contemplación como "noticia de Dios amorosa" (*Noche oscura*, l. II, c. XVIII).

(1) P. Gabriel de Santa Magdalena: *Nota sobre la contemplación infusa según los teólogos del Carmen a partir del siglo XVII. La Vie Spirituelle*, setiembre 1923, suplem.; reproducido en nuestro libro *Perfection chrét. et cont.*, t. II, pp. 745-769.

(2) Tal es la doctrina de Tomé de Jesús, Felipe de la SSma. Trinidad, Antonio del Espíritu Santo, José del Espíritu Santo y de Vallgornera.

(3) Al final de su estudio acerca de Molinos: *Le quiétisme espagnol, Michel de Molinos*, 1921, el P. Dudon concluye así: "No existe contemplación que merezca este nombre, sino la contemplación pasiva", p. 260. Molinos, por el contrario, admitía una contemplación *adquirida* mediante la suspensión de toda actividad, que pronto se convertía en somnolencia.

Naturaleza íntima de la contemplación infusa

Según la doctrina de los maestros que acabamos de citar, la contemplación propiamente dicha o infusa es, pues, un amoroso conocimiento de Dios, que proviene de *la inspiración especial* del Espíritu Santo, a fin de que nuestro amor de Dios vaya en aumento. Y no sólo tiene su origen en las virtudes infusas, particularmente en la fe unida a la caridad, sino que es un *acto infuso de conocimiento* acompañado de *amor infuso*. En unas almas predomina el amor; en otras el conocimiento.

La especial inspiración es, pues, el principio de la contemplación infusa; la docilidad a esta inspiración la dan los dones del Espíritu Santo, que vienen a ser, de esa manera, como las velas que en la barca reciben el viento favorable.

S. Juan de la Cruz relaciona la contemplación infusa con los dones del Espíritu Santo, cuando escribe en la *Noche oscura* (1. II, c. XVII): "Primeramente llama secreta a esta contemplación tenebrosa, por cuanto, según habemos tocado arriba, ésta es la teología mística, que llaman los teólogos sabiduría secreta, la cual dice S. Tomás que *se comunica e infunde en el alma por amor*. Lo cual acaece secretamente a oscuras de la obra del entendimiento y de las demás potencias. De donde por cuanto las dichas potencias no lo alcanzan, sino que *el Espíritu Santo la infunde y ordena en el alma sin ella saberlo*, ni entender cómo sea, se llama secreta."

Síguese de aquí que entre la contemplación infusa y la meditación aun simplificada existe *diferencia* no sólo de grado, sino *de naturaleza*. La meditación, en efecto, *en nuestra mano está el tenerla* y procede de nuestra actividad personal apoyada por la gracia actual ordinaria; y bien que haya influencia latente de los dones del Espíritu Santo, no es esta influencia la que la constituye. Análogamente, el viento facilita el trabajo de los remeros, sin que éste se confunda con aquél.

Por el contrario, la contemplación infusa *no depende de nosotros*, sino que procede de la especial inspiración del Espíritu Santo más o menos manifiesta, pero indispensable en este caso. Hay, pues, entre ambas, diferencia de naturaleza, porque la inspiración especial no es solamente una gra-

cia actual más poderosa; ni es solamente motriz, sino *reguladora* y contiene una regla superior. Existe asimismo diferencia específica entre las virtudes infusas y los dones del divino Espíritu: las virtudes infusas son por sí mismas principios de actos que está en nuestra mano producir a voluntad, mientras que los dones nos disponen a recibir con docilidad los impulsos del Espíritu Santo mediante actos *cuyo modo sobrehumano* es específicamente superior a nuestras actividades auxiliadas por la gracia ordinaria (1).

En la vía ascética, antes de la purificación pasiva de los sentidos, con la que empieza la contemplación infusa, los dones del Espíritu Santo todavía no intervienen sino moderadamente, y con frecuencia están como impedidos por cierta inclinación al pecado venial (2), algo así como las velas que todavía no están desplegadas al viento. Más adelante, en la vía mística, los dones intelectuales de inteligencia y de sabiduría, que son especulativos y prácticos a la vez (3), manifiéstanse, en unos, en forma netamente contemplativa y, en otros, como en S. Vicente de Paul, más ordenados a la actividad.

Hase de observar, en fin, que *el acto de contemplación infusa procede* de la fe viva como *de su raíz primera*, y del don de sabiduría o del de inteligencia como *de su principio próximo*, actualizado por la divina inspiración. Trátase de un acto de fe penetrante y sabrosa; la superior inspiración recibida mediante los dones añade al acto de fe esas preciosas modalidades de penetración y gusto que van en aumento al producirse las mociones del Espíritu Santo, hasta convertirse propiamente en sabor de vida eterna. Aquí concurren,

(1) El P. Guibert, S. J., en su *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, 1937, p. 344, dice, a propósito de la distinción específica entre la contemplación infusa y la oración adquirida: "Quae speciei diversitas a non paucis prorsus negatur, ut v. g. a P. Garrigou-Lagrange." La verdad es que siempre hemos admitido con S. Tomás y sus discípulos la *diferencia específica* entre las virtudes infusas y los dones; y por consiguiente, entre *el acto de las virtudes*, que procede *ex industria propria* (aun con el concurso latente de los dones) y *el acto propio de los dones*, que procede de una inspiración especial del Espíritu Santo.

(2) Lallemant, S. J. *La doctrine spirituelle*, IV princ., c. III, art. 3, § 2.

(3) Cf. S. Tomás, II II, q. 8, a. 3; q. 45, a. 3.

subordinados unos a otros, el motivo formal de la fe infusa (autoridad de Dios que revela), el de la caridad (la divina bondad soberanamente amable en sí misma), y el de los citados dones (iluminación del Espíritu Santo, que es reguladora e inspiradora). Este simple acto de fe merece, pues, ser llamado *infuso* para distinguirlo del acto de fe que ordinariamente realizamos a voluntad, sin inspiración especial, por ejemplo, para rezar las oraciones de cada día.

¿Qué se entiende por *actos directos* de contemplación? Son actos que *en ningún concepto son discursivos*, sino que se realizan por simple mirada, por sobre el razonamiento. Y aun son tan sosegados a veces que apenas los percibe el alma; en tal caso son lo contrario de los actos *reflexivos o conscientes.* Según cuenta Casiano (Coll., IX, 31), a ellos se refería S. Antonio cuando decía: "No hay oración perfecta si el monje se da cuenta que ora." Que es la docta ignorancia de la que frecuentemente hablan los místicos. Los actos directos de verdadera contemplación no suponen una peligrosa ociosidad, antes bien denotan muy íntimo conocimiento de las verdades divinas. Y si, después de una oración hecha así, se encuentra el alma humilde, tranquila, desligada de las cosas y pronta para la virtud, señal cierta es de que no ha perdido el tiempo en la oración. Tales actos directos de contemplación son libres, bien que no sean producto de la deliberación discursiva.

Progreso de la contemplación infusa

Hemos dicho ya que, a fin de demostrar la creciente *intensidad* de la contemplación y de la unión con Dios, santa Teresa insiste en la *extensión progresiva* del estado místico *a las diversas facultades*, que poco a poco vienen a quedar suspensas o bien cautivas de Dios. Primero sólo la voluntad queda transportada, *fija* (en la oración de quietud), y luego la inteligencia (en la simple unión más o menos perfecta); entonces la imaginación *se adormece*, por decirlo así; en fin, en el éxtasis total o parcial, el ejercicio de los sentidos externos queda en suspenso al ser atraída hacia Dios toda la actividad del alma. Santa Teresa sabe muy bien, sin embargo, que *la inacción* de la imaginación y de los sentidos es sólo un *fenómeno concomitante y accidental* de la contem-

plación infusa ([1]), ya que, según dice ella misma, el éxtasis cesa generalmente en el estado místico más perfecto que es la unión transformante ([2]). El estado místico completo en *extensión* no es, pues, necesariamente el más *intenso* o elevado. La Santa lo sabía muy bien; mas esta extensión, primero progresiva y restringida después, es bastante fácil de comprobar y describir; y constituye una señal que puede ser útil, a condición de unirla a otra más profunda sobre la cual insiste S. Juan de la Cruz.

Esta más profunda señal se refiere directamente al progreso de la contemplación *en penetración* y a la intimidad de la divina unión; y se encuentra, en primer lugar, en *la purificación pasiva del sentido*, y después en la *del espíritu;* purificaciones ambas que denotan gran progreso en la intensidad del conocimiento y del amor de Dios y de las demás virtudes. Santa Teresa en modo alguno pasó por alto esta segunda señal; habló de ella a propósito de las arideces de los contemplativos, sobre todo de la gran sequedad que se encuentra al principio de la VI Morada, y corresponde a la noche del espíritu. También hace a ella referencia cuando trata de las diversas *maneras de riego* ([3]); el agua sacada a fuerza de brazos es imagen de la meditación; la noria es símbolo de la oración de quietud; el canal que fertiliza el jardín representa el sueño de las potencias; en fin, la lluvia del cielo simboliza la oración de unión; así progresivamente ábrense las flores de las virtudes y cuajan sus frutos; y finalmente brotan promesas y heroicas resoluciones, deseos ardientes, el horror del mundo y la vista clara de su vanidad ([4]).

La contemplación infusa comienza, pues, como lo nota S. Juan de la Cruz *(Noche oscura*, 1. I, c. XIV), con la purificación pasiva de los sentidos, que es una segunda conversión en medio de una árida quietud; luego comienza a ir adelante acompañada de los consuelos de la vía iluminativa.

([1]) Cf. *Castillo interior*, V Morada, c. I, en el que habla de ciertas particularidades que se encuentran en esta morada, de las que participan sólo algunas de las almas que han entrado en ella. Repite lo mismo en el capítulo III, a propósito del *atajo*. Véase en el capítulo anterior las notas relativas a la simple unión.

([2]) *Castillo interior*, VII Morada, c. III.

([3]) *Vida*, c. XI, XIV, XV, XVI, XVIII.

([4]) *Vida*, c. XIX.

Hácese mucho más penetrante en la noche del espíritu, en medio de una gran aridez espiritual y de horribles tentaciones contra las virtudes teologales. Durante este período, estas virtudes, lo mismo que la humildad, se purifican de toda escoria y llegan a ser verdaderamente heroicas (*Noche oscura*, l. II, c. XII-XXI); y queda así dispuesta el alma a la unión transformante de que habla S. Juan de la Cruz en *Llama de amor viva*, y santa Teresa en la *VII Morada*. Tal unión transformante es en la tierra lo más elevado de la contemplación infusa y, en las almas que llegan a la total perfección de la vida cristiana, el preludio normal de la vida eterna.

Qué cosas no son absolutamente indispensables para la contemplación infusa

De lo que vamos diciendo se deducen algunas consecuencias importantes.

1º Echase de ver, por los grados de la contemplación descritos por santa Teresa y S. Juan de la Cruz, que ésta no siempre lleva consigo el gozar, sino que *de ordinario comienza con la sequedad de la sensibilidad y puede subsistir en medio de una profunda aridez de espíritu.* Vese también que no va necesariamente acompañada de la absoluta imposibilidad de discurrir o razonar; sin duda que es superior al discurso, mas precisamente por esta razón *puede sacar su inspiración de lo alto*, como acontecería al predicador cuyo sermón naciera de la plenitud de la contemplación infusa de los misterios de Cristo; tal las palabras de S. Pedro el día de Pentecostés.

2º Síguese asimismo de lo dicho que el estado místico infunde *ya el sentimiento de la presencia de Dios* (conocimiento experimental que procede del don de sabiduría), *o bien un gran anhelo de Dios*, con profunda tristeza de no poder gozarle aún y gran pena del *alejamiento moral* y espiritual en que de él nos encontramos (cosa que acaece sobre todo durante la noche oscura del espíritu, en la que se deja sentir la penetración del don de inteligencia mucho más que el sabor del de sabiduría).

Hay además en este último estado un conocimiento y amor infusos, de los que proviene muy *vivo dolor* de que

Dios no sea amado como debería serlo. Este dolor y esta gran sed y anhelo no serían posibles sin la profunda influencia de la gracia en nosotros. Existe, pues, en tal caso, una dolorosa presencia de Dios.

3º Compréndese también por lo que acabamos de decir que la contemplación infusa *no exige ni requiere ideas infusas* como las de los ángeles (1), sino solamente cierta luz infusa: la especial iluminación de los dones de inteligencia y de sabiduría, que se distinguen netamente de las gracias *gratis datae*, como la profecía y el don de discreción de espíritus o el de lenguas, concedidos principalmente en provecho del prójimo (Cf. *Juan de Santo Tomás*, III, q. 111, a. 5).

4º En fin la descripción de los grados de la contemplación infusa que hace S. Juan de la Cruz demuestra que no es ésta una *percepción inmediata de Dios*, lo cual es propio de la visión beatífica (2). En el caso de existir una marcada influencia del don de sabiduría, Dios es conocido como presente en nosotros en *sus efectos (medium in quo)*, sobre todo *en el filial afecto que hacia sí nos inspira*, y en la dulcedumbre del amor que a veces hace sentir al alma íntimamente unida a él. Que es lo que dice S. Tomás en su comentario sobre la Epístola a los Romanos, VIII, 16, a propósito de las palabras: "El Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios". (Véase igualmente II II q. 97, a. ad 2.) No es, pues, posible admitir aquí una intuición inmediata de la misma gracia santificante (3).

(1) En otro lugar lo hemos demostrado detenidamente: *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, apéndice pp. 1-44.

(2) *Ibidem*, t. I, pp. 328-337. Santa Teresa, *Vida*, c. XXVII.

(3) En su *Theologia spiritualis*, p. 33, el P. DE GUIBERT sostiene que la contemplación infusa lleva esencialmente consigo *intuición directa e inmediata* de los dones sobrenaturales que nos unen a Dios. Nosotros no lo creemos así; porque o esta intuición es inmediata, o bien es mediata por los efectos de la gracia en nosotros.

Si fuera *intuición inmediata*, se trataría de un *favor extraordinario*, como cuando la B. Angela de Foligno vió su alma, o como en el caso en que ciertos contemplativos se encuentran en estado semejante al *del alma separada*, que inmediatamente se conoce a sí misma; mas entonces este extraordinario favor, que parece exigir una idea infusa, no es necesario a la contemplación infusa propiamente dicha, porque ésta dura durante la noche pasiva del espíritu, en la que el alma en modo alguno posee esa inmediata intuición de la gracia, ya que se siente alejada de Dios y sufre grandemente.

Si sólo existe *intuición mediata* por los efectos de la gracia en nos-

5º *Por consiguiente, la vida mística se caracteriza por el predominio del modo sobrehumano de los dones del Espíritu Santo*, principalmente del de sabiduría; predominio que es a la vez *frecuente y manifiesto* para un director experimentado. No obstante, en la noche pasiva de los sentidos predomina el don de ciencia que hace ver la vanidad de las cosas terrenas; mientras que en la noche del espíritu el principal es el don de inteligencia; y falta la sabrósa experiencia del don de sabiduría. Este se manifiesta en su total desarrollo y ejerce su máxima influencia en la unión transformante. Es preciso, no confundir el estado místico en general con sus fases consoladoras, ni con su completo desenvolvimiento; pues existe a veces en forma de árida quietud que durante tanto tiempo experimentó santa Juana de Chantal (1).

Llamamiento a la contemplación

Este llamamiento puede entenderse de diferentes maneras. Cuando nos preguntamos si todas las almas interiores están llamadas a la contemplación infusa, tal pregunta se refiere a un *llamamiento general y remoto*, que es muy distinto *del individual y próximo*. Este último puede ser solamente *suficiente* e ir seguido de negligencia y escasa docilidad, o bien *eficaz;* y esta eficacia puede ser tal que conduzca las almas sólo *hasta los grados inferiores*, o también *hasta la más ele-*

otros, entonces no está sobre el acto del don de sabiduría tal como lo han entendido siempre los tomistas, según acabamos de decirlo.

En fin, S. Juan de la Cruz, al definir la contemplación "noticia infusa de Dios amorosa" *(Noche oscura*, l. II, c. VIII), no habla de inmediata intuición de los dones sobrenaturales de la gloria y de las virtudes infusas; *intuición que por lo demás nos daría certeza absoluta del estado de gracia* aun antes de llegar a la unión transformante.

(1) Compréndese sin embargo que algunos autores, al definir el estado místico, se hayan fijado sobre todo en la etapa que constituye su máximo desarrollo, con el *conocimiento experimental*, y sabroso a veces, *de la presencia de Dios en nosotros.*

Y sería caer en el extremo opuesto si se hablase de una vía mística activa en la que los dones de la acción no fueran dirigidos por los intelectuales de sabiduría, inteligencia, ciencia y consejo. El justo término sería decir que en algunos místicos, los dones intelectuales se desenvuelven *en forma práctica*, mientras que en otros se manifiestan *en forma* netamente *contemplativa*, como en S. Juan de la Cruz.

vada contemplación (1). Aquí entra de lleno el misterio de la eficacia de la gracia, explicado de diversa manera por los tomistas y augustinianos de un lado, y por los molinistas de otro.

A la pregunta de si todas las almas interiores son llamadas a la contemplación de un modo general y remoto, creemos que se ha de responder afirmativamente según *los principios* formulados por S. Tomás *acerca de los dones del Espíritu Santo*, que poseen todos los juntos, y por S. Juan de la Cruz *acerca de la purificación pasiva* necesaria para llegar a la perfección cristiana, a la que todos debemos aspirar.

Tal respuesta se funda en tres razones principales, relativas al principio fundamental de la vida interior, a sus progresos y a su fin.

Primera razón: El principio fundamental de la vida mística (caracterizada por la contemplación infusa) es el mismo que el de la vida interior ordinaria: "la gracia de las virtudes y de los dones". Ahora bien *la docilidad* al Espíritu Santo *según el modo sobrehumano* de los dones *normalmente debe prevalecer* con el progreso espiritual, a fin de poner remedio al siempre imperfecto modo humano de las virtudes y de nuestra actividad personal auxiliada por la gracia común. La vida mística, que se caracteriza por esta *docilidad* y *modo sobrehumano* de conocimiento y de amor, aparece, pues, normalmente primero en la vía iluminativa, mas sobre todo en la unitiva. Así escribe S. Juan de la Cruz: "...salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu, que es el de los aprovechados, que por otro nombre llaman *vía iluminativa o de contemplación infusa*, con que Dios de suyo anda apacentando el alma, sin discurso ni ayuda activa de la misma alma." (*Noche oscura*, l. I, c. XIV). Este texto, como lo dijimos antes, es uno de los más importantes y fundamentales.

Segunda razón: En el progreso de la vida interior —según S. Juan de la Cruz, eco fiel de la tradición—, *la purificación*

(1) En otro lugar hemos tratado esta cuestión: *Perfection chrétienne et cont.*, t. II, pp. 419-476; vamos a dar un resumen de estas cincuenta páginas.

del alma no llega a ser completa sino por la purificación pasiva. Y ésta es *de orden místico*, en el sentido de que *la contemplación infusa* comienza por la purificación pasiva del sentido, en la que predomina la iluminación del don de ciencia, y se eleva con la noche del espíritu, en la que el principal papel corresponde al don de inteligencia. El Espíritu Santo purifica así de cualquier escoria la humildad y las virtudes teologales, y pone intensamente de relieve su motivo formal, esencialmente sobrenatural e increado: la Verdad primera reveladora, la Misericordia y Omnipotencia auxiliadora y la Bondad divina soberanamente amable en sí misma (1). De esa manera las purificaciones *pasivas* de orden místico se encuentran *dentro del camino normal de la santidad*, y libran del purgatorio a aquellos que las sobrellevan con generosidad; son antes de la muerte como un purgatorio en el que es posible hacer méritos y progresar, mientras que en el otro no hay posibilidad de mérito alguno.

Tercera razón: El fin de la vida interior es idéntico al de la vida mística: la vida eterna o la visión beatífica con el amor inamisible que a ella se sigue. Mas la vida mística dispone *más inmediatamente* a este último fin, y en los perfectos es su *preludio*, como lo demuestran las bienaventuranzas evangélicas, actos eminentès de las virtudes y de los dones. La vida mística, que se caracteriza por la contemplación y amor infusos, está, pues, dentro de la vía normal de la santidad.

(1) La doctrina aquí expuesta nos impide admitir lo que dice el P. Guibert en su reciente *Theologia spiritualis*, p. 381: "*Possunt animae ad quemlibet sanctitatis gradum ascendere, quin hac via* (contemplationis infusae) *habituali modo incedant.*" Estamos en la persuasión de que tal proposición es contraria a la doctrina de los grandes tratadistas de espiritualidad, particularmente de S. Juan de la Cruz, acerca de la *purificación pasiva* propiamente dicha, *necesaria* para llegar a una elevada perfección. Tal purificación pasiva es, en efecto, un estado místico caracterizado, sobre todo la del espíritu, que corresponde al comienzo de la VI Morada de santa Teresa. Sin tales purificaciones pasivas y sin la contemplación infusa que llevan consigo, no sería posible llegar a la perfección de la unión transformante. Tal es indudablemente la doctrina de S. Juan de la Cruz. Dudar de esto equivaldría a haber olvidado las más categóricas afirmaciones que de continuo se repiten en sus obras.

Todas las razones están a favor de esta afirmación: el principio radical de la vida interior, su progreso por la purificación pasiva indispensable, y el último fin al cual se ordena. En una palabra, la contemplación infusa y la unión con Dios que a ella sigue son, en los perfectos, el *preludio normal de la vida del cielo.*

Los principios formulados por S. Tomás acerca de los dones del Espíritu Santo, que residen en todas las almas justas, y la doctrina de S. Juan de la Cruz sobre la purificación pasiva conducen así a admitir un *llamamiento general y remoto* de todas las almas interiores a la contemplación infusa (1).

(1) En otro lugar *(Perfect. chrét., et contemp.,* t. II, pp. 458-462) citamos varios textos de S. Juan de la Cruz relativos a esta doctrina: *Noche oscura,* l. I, c. I y XIV; l. II, c. I; *Subida del Monte Carmelo,* l. II, c. XIII; l. III, c. I; *Llama de amor viva,* canc. III, v. 3, § 5: Santa Teresa, *Camino de perfección,* c. XIX, XX, XXI, XXIII, XXV, XXIX, XXXIII; *Castillo interior,* V Morada, c. I.

Baste recordar aquí lo que S. Juan de la Cruz dice en la *Subida del Monte Carmelo,* l. II, c. XIII: "Luego que el alma consigue verse libre de formas e imágenes sensibles, comienza a bañarse en esta pura y simple luz, que será para ella estado de perfección. Porque esta luz siempre está presta a penetrar en el alma, y la única cosa que lo impide son las formas y los velos de las criaturas."

Pero más lejos añade *(Noche oscura,* l. I, c. I): Y dice que este salir de sí y de todas las cosas fué una noche oscura, que aquí entiende por la contemplación purgativa... "En esta noche oscura comienzan a entrar las almas cuando Dios las va sacando del estado de principiantes y las comienza a poner en el de los aprovechados... para que pasando por aquí lleguen al estado de los perfectos." Finalmente la perfección plena y total sólo se encuentra en la unión transformante, "porque en este estado ni demonio, ni carne, ni apetitos molestan. Porque aquí se cumple lo que también se dice en los Cantares: Ya pasó el invierno y se fué la lluvia, y parecieron las flores en nuestra tierra" *(Cántico espiritual,* III p., canción XXII fin.).

En idéntico sentido habla santa Teresa a sus hijas al principio de la V Morada, c. I: "Así digo ahora, que aunque *todas* las que traemos este hábito sagrado del Carmen *somos llamadas a la oración y contemplación* (porque este fué nuestro principio...), pocas nos disponemos para que nos descubra el Señor esta preciosa margarita, este tesoro de que hablamos... Por eso, hermanas mías, alto a pedir al Señor... que nos dé su favor para que no quede por culpa nuestra..." En el *Camino de perfección,* c. XIX, al hablar de la contemplación infusa y de las aguas vivas de la oración, la santa enuncia este principio, que luego desarrolla en los capítulos XX, XXI, XXIII, XXV, XXIX, XXXIII: "*Mirad que convida el Señor a todos;* pues

En cuanto al llamamiento individual y próximo, tanto santa Teresa como S. Juan de la Cruz, Tauler y otros Maestros, hacen ciertas reservas en diversos pasajes de sus obras (1). Es indudable que no todas las almas están llamadas en particular a la contemplación infusa.

La prueba está en que *las tres principales señales* de este próximo llamamiento no se hallan en todos los justos, ni siquiera en todas las almas interiores. Son estas señales las que indica S. Juan de la Cruz en la *Noche oscura*, l. I, c. IX: 1º, La primera es, si así como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco la halla en algunas de las cosas

es la misma verdad no hay que dudar. Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor a todos... Mas como dijo, sin esta condición, *a todos*, tengo por cierto que todos los que no se quedaren en el camino, no les faltará esta agua viva."

(1) Santa Teresa dice en *Camino de perfección*, c. XX: "Parece que me contradigo en este capítulo pasado de lo que había dicho, porque cuando consolaba a las que no llegaban aquí dije que tenía el Señor diferentes caminos por donde iban a él, así como había muchas moradas. Así lo torno a decir ahora." Y repite lo del principio del llamamiento general, que vuelve a explicar: "Fué tan grande la misericordia de su Majestad, que a nadie quitó procurase venir a esta fuente de vida a beber... Públicamente nos llama a voces (*Jesús, puesto de pie, dijo en alta voz: Si alguien tuviere sed, venga a mí y beba*, Joan., 37)... Y puesto que esto es así, tomad mi consejo y no os quedéis en el camino, sino pelead como fuertes hasta morir en la demanda."

Las restricciones hechas más arriba (c. XVII) por santa Teresa no concernían, pues, al llamamiento general, sino al próximo e individual, que generalmente no se entiende sino hecho a las almas muy generosas.

Santa Catalina de Sena dice exactamente lo mismo en su *Diálogo*, c. LIII, a propósito del texto de S. Juan: "quien tuviere sed, venga a mí y beba". Lo mismo el B. Enrique Susón en su *Libro de la eterna sabiduría*, c. XXII.

En el mismo sentido hay que interpretar las reservas hechas a veces por S. Juan de la Cruz, por ejemplo cuando en la *Noche oscura*, l. I, c. IX, dice: "Porque *no a todos* los que se ejercitan de propósito en el camino del espíritu *lleva* Dios a contemplación, *ni aun a la mitad*; el porqué, él lo sabe". Ocúpase el santo más detenidamente sobre este asunto en *Llama de amor viva*, canción II, v. 5 y dice: "*Acontece que muchas almas rehuyen sufrir aunque sea muy poca sequedad y mortificación*, en lugar de sobrellevarlas con paciencia. En tal caso retírase Dios y deja de purificarlas a fondo". En otros términos: "Muchos son los llamados, mas pocos los elegidos". De modo que las restricciones se refieren no al llamamiento general y remoto, sino al particular y próximo, que muchos no están dispuestos a escuchar.

criadas. 2º, La segunda señal es que trae la memoria en Dios con cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás. 3º, La tercera señal que hay para que se conozca ser esta purgación del sentido, es el no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación como solía, aunque más haga de su parte; porque aquí comienza Dios a comunicársele, no ya por el sentido, sino con acto de sencilla contemplación..."

En fin, el llamamiento individual y próximo puede muy bien ser *suficiente*, mas permanecer estéril a causa de nuestra negligencia; o ser, por el contrario, *eficaz*, y esto de diferentes maneras: o para conducirnos efectivamente a los grados inferiores de la contemplación, o bien para levantarnos hasta los más altos. Santa Teresa aplica a este asunto las palabras de N. Señor: "*Muchos son los llamados, mas pocos los escogidos*" (1).

Síguese de lo que vamos diciendo *la legitimidad*, en todas las almas interiores, *del deseo de la contemplación infusa*, a condición de permanecer en la humildad y dejar a Dios el tiempo en que le parezca bien conceder tal gracia. Así es lícito al labrador desear y pedir la lluvia que dé fecundidad a la tierra sembrada, mas debe conformarse con lo que disponga la Providencia. Si toda petición ha de ser humilde, confiada y perseverante, lo mismo se ha de decir de aquella por la que pedimos esa fe penetrante y sabrosa de que acabamos de hablar. Las sagradas Escrituras repiten muchas veces esta oración, por ejemplo en el libro de la Sabiduría, VII, 7: "Por esto yo deseé la inteligencia y me fué concedida; invoqué el espíritu de sabiduría, y se me dió. Y la preferí a los reinos y tronos, y en su comparación tuve por nada las riquezas... Todo el oro, respecto de ella, no es más que menuda arena, y a su vista la plata será tenida por lodo. La amé más que la salud y la hermosura; y propuse tenerla por luz y norte, porque su resplandor es inextinguible. Todos los bienes se vinieron con ella; e ignoraba yo que ella fuese madre de todos estos bienes... Es un tesoro

(1) *V Morada*, c. I. *Item*, S. Juan de la Cruz, *Noche oscura*, l. I, c. IX.

infinito para todos los hombres; y a cuantos se han valido de él, los ha hecho partícipes de la amistad de Dios." Tal es el anhelo de la lumbre del don de sabiduría. Por ahí se comprende que los teólogos carmelitanos, Felipe de la SSma. Trinidad (1), y Antonio del Espíritu Santo, así como el dominico Vallgornera, al hablar del deseo de contemplación infusa se expresen así: "*Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare*"; José del Espíritu Santo dice igualmente: "Todos debemos aspirar a ella, desearla ardientemente y pedirla a Dios con humildad" (2).

Dirección de las almas en lo que se refiere a la contemplación

Aun antes de que aparezca ninguna señal del inmediato llamamiento a la contemplación, es muy conveniente enseñar a las almas la grandeza del *espíritu de fe*, que nos hace considerar todas las cosas refiriéndolas a Dios: los misterios de la religión, el culto cristiano, las personas, sean o no de nuestro agrado, los acontecimientos felices, así como los desagradables. Mas esta sobrenatural consideración de las cosas desde ese tan elevado punto de vista no sería perfecto ni duradero si faltara la gracia de la contemplación. Podemos, pues, hablar discretamente de ella, aun antes de haberla nombrado.

Es indudable que se puede hacer nacer en todas las almas el deseo de una fe viva y sabrosa de los grandes misterios, y aun es conveniente que la pidan a Dios. Del mismo modo, aun antes de aparecer en un alma señales de predestinación, exhórtasele a desear la vida eterna. Es, pues, muy conveniente que sienta asimismo anhelos por todas aquellas cosas que se encuentran en el camino normal de la vida eterna.

Mas es muy importante distinguir bien la intención, de la

(1) *Summa Theol. myst.*, 1874, t. II, p. 299; t. III, p. 43. Antonio del Espíritu Santo y Vallgornera se expresan en los mismos términos. Hase copiado mucho a Felipe de la Ssma. Trinidad, que a su vez encontró estas enseñanzas en el carmelita Juan de Jesús María, cuyas obras utilizó ampliamente, y en Alvarez de Paz, S. J. (*De inquisitione pacis*, l. I, p. III, c. XXVII) a quien muchos copiaron sin citarlo.

(2) *Cursus theol. myst. schol.*, t. II, II praed., disp., XI, a. II, n. 18 y 23.

realización. En la intención, el fin entrevisto y deseado es lo primero; después vienen los medios. En la realización sucede lo contrario: hay que ir ascendiendo de los medios más humildes a otros superiores; hase de evitar aquí la precipitación. Pues sería poner todo en peligro, si se tuviera la pretensión de construir la torre antes de echar los cimientos, o de querer volar antes de que hayan crecido las alas.

Es preciso igualmente recordar a las almas, con frecuencia, las condiciones ordinarias de la verdadera unión con Dios: recogimiento habitual, renuncia completa de sí, pureza de corazón, humildad sincera, perseverancia en la oración a pesar de las prolongadas sequedades, y una gran caridad fraterna. Si a todas estas cosas se junta el amor por la liturgia y la sagrada doctrina, el alma se va disponiendo magníficamente al llamamiento próximo a la divina intimidad.

En el momento en que este llamamiento se hace manifiesto, conviene que las almas, a fin de no quedar extraviadas por las penas y las sequedades de la noche del sentido, lean las tres señales de este llamamiento en S. Juan de la Cruz (*Noche oscura*, l. I, c. IX) o en otra obra semejante.

Cuando las gracias de contemplación comiencen a ser frecuentes, es muy provechoso continuar la lectura de esas mismas obras, sobre todo de las que hacen desconfiar del deseo de gracias propiamente extraordinarias: visiones, revelaciones, estigmas.

También se ha de hablar a estas almas, si comienzan a desfallecer, de los defectos de los aprovechados, del amor de la cruz, de la necesidad de una purificación más profunda del espíritu, condición indispensable para la íntima unión con Dios, y de la plena y total perfección de la vida cristiana.

Buen número de teólogos contemporáneos, benedictinos, carmelitas, dominicos, jesuítas, etc., admiten en sustancia esta doctrina, según lo demuestra una encuesta aparecida en *La Vie Spirituelle* (particularmente en mayo de 1931, suplemento, pp. 67-75: fin de la encuesta). Así se comprende que se pueda decir con el P. Maréchal, S. J.: "La actividad

contemplativa debe, aun en sus grados superiores..., señalar una expansión *relativamente rara pero normal* de la vida ordinaria de la gracia... Esta doctrina es eco de la más auténtica tradición, y apenas encuentra ya contradictores" (1).

Y se explica que Alvarez de Paz, S. J., haya escrito: "Culpa nuestra es, si nunca llegamos a gustar las inefables dulzuras de la contemplación" *(De inquisitione pacis*, 1. I, III p., c. XXVII, 1617). Y es sabido que S. Francisco de Sales concluye en su *Tratado del amor de Dios*, 1. VI, c. VI: "La santa contemplación es el término y fin al cual tienden todos los ejercicios espirituales."

A fin de evitar las imprudencias y la precipitación de quienes, fundados en esta doctrina, pretendieran llegar de una vez, preciso es recordar con frecuencia, como acabamos de decirlo, las condiciones ordinariamente requeridas para recibir la gracia de la contemplación de los misterios de la fe: pureza y humildad de corazón, simplicidad de espíritu, habitual recogimiento y total renuncia de sí.

Esta doctrina tradicional se resume en las ya citadas palabras de la *Imitación* (1. III, c. XXXI): "Hállanse pocos contemplativos porque son muy pocos los que saben alejarse totalmente de las criaturas y de las cosas perecederas." La contemplación es el maná escondido que da Dios a las almas generosas, como anticipación y preludio normal de la visión beatífica (2).

(1) *Nouvelle Revue théol.* feb. 1929, p. 182; cita de Mons. Saudreau en el artículo: "Pour fixer la terminologie mystique et pour obtenir une entente"; *La Vie Spirituelle,* junio 1929, sup., p. (146).

(2) Se ha llamado a veces *contemplación adquirida* a *la contemplación infusa inicial,* por haber considerado en ella sobre todo el esfuerzo del espíritu (simbolizado por la noria), que dispone a recibir la especial inspiración del Espíritu Santo. Mas al denominar un acto o un estado, hase de considerar no lo que exige de antemano como disposición para realizarlo, sino lo que encierra de *formal y nuevo.* Así se expresa la naturaleza misma del acto que se quiere definir. Por eso es preferible hablar aquí de contemplación infusa inicial, que comienza por la noche pasiva del sentido. De ahí que S Juan de la Cruz, después de haber descrito esta purificación diga *(Noche oscura,* l. I, c. XIV): Los aprovechados se hallan en la vía iluminativa o de contemplación infusa, en la que Dios apacienta el alma sin discurso ni ayuda activa de su parte, durante la oración.

CAPÍTULO TRIGÉSIMO SEGUNDO

LOS NUEVOS CARACTERES QUE SE ENCUENTRAN EN LA ORACIÓN INFUSA

Consideran algunos insuficiente la explicación que con frecuencia se ha dado de la oración infusa por *la especial inspiración* del Espíritu Santo. Tal explicación, según algunos autores, no daría suficiente luz acerca de los *nuevos* caracteres propios de la oración infusa, y sólo señalaría diferencias de grado con la oración adquirida, en la que los dones del Espíritu Santo intervienen ya de manera oculta [1].

Se nos ha suplicado hagamos algunas aclaraciones acerca de esta materia.

(1) Léese en la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, abril 1936, p. 175, a propósito de la contemplación mística: "Existe aquí la experiencia de una nueva presencia de Dios... Este conocimiento es tan claramente nuevo que todos los contemplativos quedan al principio maravillados de su belleza, grandeza y suavidad. Si muy pronto nace la inquietud en el alma temerosa de una ilusión, esto no acaece nunca en el momento de ese contacto con Dios, que tanta seguridad y paz trae consigo. No se trata de diferencias más o menos grandes de lo que se ha experimentado hasta ahora; se trata de algo totalmente "distinto". *Lithard*, C. S. Sp.

El autor añade: "La teoría de Mgr. Saudreau y del P. Garrigou-Lagrange parece insuficiente; esta gracia no sólo es eminente, sino que, aun sin llegar a extraordinaria, es de otra naturaleza".

La inspiración e iluminación especial, dócilmente recibidas por los dones de inteligencia y de sabiduría, ¿no serán entonces aquí suficientes, en contradicción con lo que acerca de ellos y de la oración infusa han enseñado tan grandes maestros?

Esto es lo que parece decir el autor de ese artículo; no cree sin embargo necesaria la especie angélica, desechada, dice, explícitamente, por S. Tomás *(De Veritate*, q. 18, a. 1); pero recurre a la luz de la gracia de la que habla S. Tomás a propósito del conocimiento místico de Adán en el estado de inocencia: "Per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum divinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat" *(De Veritate*, q. 18, a. 1); per quem modum Deum cognoscebat (Adam innocens) non ex visibilibus crea-

Dos cosas vamos a examinar a este propósito. Primero, el hecho: ¿aparece siempre claramente ese carácter de novedad? Luego, el valor de la explicación de este hecho por la inspiración e iluminación especial de los dones del Espíritu Santo.

¿Aparece siempre claramente ese carácter de novedad?

Destácase indudablemente muy claro y neto en el caso de que un alma pase súbitamente de la meditación discursiva más o menos simplificada (llamada a veces, en su última fase, contemplación adquirida) a la *quietud*, no árida, sino *consolada*, de que habla santa Teresa en la IV Morada, c. II. En esta oración infusa, "la voluntad queda cautiva" por la iluminación interior que le manifiesta la bondad de Dios presente en ella como una fuente de aguas vivas: "Así como comienza a producir aquella agua celestial de este manantial que digo de lo profundo de nosotros, parece que se va dilatando y ensanchando todo nuestro interior y produciendo unos bienes que no se pueden decir, no aun el alma sabe entender qué es lo que se le da allí" (1).

Acontece sin embargo, se dice en el mismo lugar, que, en este estado, el entendimiento y la imaginación no dejan de agitarse y turbar la voluntad (2). El carácter de novedad

turis, sed *ex quadam spirituali similitudine suae menti impressa*" (ibid., a. 2). S. Tomás dice en el mismo lugar, un poco antes: "Ex perfectione gratiae hoc habebat homo in statu innocentiae ut Deum cognosceret *per inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae*".

Queda entonces por saber en qué difiere esta inspiración interior de la especial inspiración que los dones de inteligencia y de sabiduría nos disponen a recibir. *Esta inspiración especial de los dones de inteligencia y de sabiduría* no se nos da mediante las cosas sensibles (como la predicación), sino que es puramente espiritual y por encima del discurso y el razonamiento. Ha de ser, pues, muy difícil demostrar que entre ella y *la luz de la gracia* de Adán inocente haya diferencia no sólo de grado, sino de naturaleza. Por lo demás, en esta misma cuestión 18ª del tratado *De Veritate*, a. 1, ad 4, Santo Tomás escribe a propósito de Adán en estado de inocencia: "*In contemplatione Deus videtur per medium, quod est lumen sapientiae mentem elevans ad cernenda divina*" (que es la luz del don de sabiduría), y añade: "*Et sic per gratiam videtur Deus a contemplante post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiae*". Este texto tiene mucha importancia.

(1) *Castillo interior*, V Morada, c. I y II.
(2) *Ibid.*, c. I, y *Camino de perfección*, c. XXXI.

de la oración infusa sería pues más sensible aún si el mismo entendimiento quedase cautivado y si la imaginación y la memoria cesaran de agitarse, como acaece en la oración de unión (1), que se compara a la lluvia que cae del cielo, y no a la noria que saca el agua del pozo (2).

Pero es más frecuente que la transición de la última oración adquirida a la oración infusa inicial no sea tan patente. Esto lo demuestra S. Juan de la Cruz en la *Noche oscura*, l. I, c. IX, al describir la noche del sentido, que se echa de ver en las tres señales citadas: 1º "*Si no halla gusto en las cosas de Dios* (propuestas de manera sensible, mediante los sentidos y la imaginación, como en la meditación). 2º *Si ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso*, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás. 3º *La tercera señal es el no poder ya meditar ni discurrir*... aunque más haga de su parte; porque como aquí comienza Dios a comunicársele, no ya por el sentido, como antes hacía por medio del discurso que componía y dividía las noticias, sino por el *espíritu puro*, en que no cae discurso sucesivamente, *comunicándosele con acto de sencilla contemplación*."

Esta es la contemplación infusa inicial, que va acompañada de una persistente sequedad sensible, tanto que con frecuencia se ha llamado a este estado *quietud árida;* de ella nos habla santa Juana de Chantal (3) y difiere notablemente de la quietud consolada descrita por santa Teresa en la IV Morada, c. II.

En esta descripción de S. Juan de la Cruz, el carácter de novedad de la contemplación infusa inicial no es tan notable; igual que en el tan conocido opúsculo de Bossuet: "*Manière facile et courte de faire l'oraison en foi.*"

La primera fase de esta oración es *adquirida*, la segunda visiblemente *infusa* (4). Por eso se explica que se haya ha-

(1) *Castillo interior*, V Morada, c. I y II.

(2) *Vida*, c. XIV y XVIII.

(3) *Réponses*, París, 1665, pp. 508 y ss.

(4) Bossuet dice al fin de este admirable opúsculo: "Después de la purificación del alma por el purgatorio de los sufrimientos, *por los que es preciso pasar*, vendrá la iluminación, el descanso y el goce, por la íntima unión con Dios, que hará que este mundo, que es un destierro, se le convierta en un paraíso".

Quien hubiere meditado este excelente opúsculo de Bossuet, notará

blado de una *oración mixta*, en la que la influencia del Espíritu Santo, latente al principio, comienza a dejarse sentir [1].

Los grandes espirituales han dicho también muchas veces que ciertas almas interiores muy generosas gozan con frecuencia de la contemplación infusa *sin darse cuenta*, ya que ésta puede existir en medio de las grandes oscuridades de la noche del sentido así como en la del espíritu.

El paso de la oración adquirida a la infusa no se caracteriza, pues, siempre, por ese notable aspecto de novedad; y aun cuando este último es bastante evidente, no es el mismo en la quietud árida que en la quietud consolada.

¿Cómo explicar esta transición?

Cuando esta transición de lo adquirido a lo infuso es lenta, progresiva, tal como la describe S. Juan de la Cruz en la *Noche del sentido, la especial inspiración recibida pasivamente por los dones del Espíritu Santo* basta para explicar satisfactoriamente ese nuevo carácter que aquí se presenta.

Mas para comprenderlo así, es preciso ver bien la diferencia específica entre el *modo humano* de las virtudes, aun infusas, y el *sobrehumano* de los dones del Espíritu Santo, cuyos actos tienen precisamente por regla inmediata

que difiere notablemente de lo que había dicho en las *Instrucciones sobre los estados de oración* (n. 22), donde llama "extraordinaria" a la oración de simple presencia de Dios, de reposo y de quietud, así como de lo que había escrito en su obra *Mystici in tuto*, n. 41: "S. Francisco de Sales llegó a lo más alto de la perfección antes de haber pasado de la meditación discursiva". Santa Juana del Chantal afirma lo contrario en sus *Respuestas*, p. 508 y ss.

En el opúsculo de que vamos hablando, dice Bossuet de la oración de simplicidad que "el alma, por su fidelidad en mortificarse y guardar recogimiento, *la recibe ordinariamente*". Ahora bien, la segunda fase de esta oración es infusa: "El alma, al abandonar el razonamiento, se sirve de una dulce contemplación, que la mantiene tranquila, atenta y *dispuesta a ciertas operaciones e impresiones divinas que el Espíritu Santo le comunica. Obra poco y recibe mucho*... Cuanto menos trabaja la criatura, tanto más poderosamente opera Dios... La divina influencia enriquece el alma con toda suerte de virtudes".

(1) Cf. *Nota acerca de la contemplación adquirida según los teólogos del Carmen*, por el P. Gabriel de Santa Magdalena, C. D., reproducida en nuestra obra *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. 745-768.

la *iluminación y especial inspiración* del Maestro interior. Esta inspiración es una elevada forma de la gracia actual *operante* que nos mueve a obrar libremente por *sobre toda deliberación discursiva;* es asimismo notablemente superior a la gracia actual ordinaria, llamada *cooperante,* que nos mueve mediante la deliberación discursiva a realizar tal o cual acto de fe, de confianza, de caridad, de prudencia, de justicia o de cualquiera otra virtud. S. Tomás subrayó esta diferencia en dos artículos: ¿Difieren los dones específicamente de las virtudes infusas por su objeto y su motivo formal? ([1]). ¿En qué se distingue la gracia operante de la cooperante? ([2]).

La diferencia es manifiesta: yo veo, por ejemplo, que ha llegado la hora de rezar el oficio y voy espontáneamente (ayudado de la gracia actual ordinaria que es en este caso cooperante) a realizar los actos de fe y de religión propios de ese rezo.

Por el contrario, en la mitad de un estudio difícil y absorbente, recibo súbitamente, y cuando menos lo esperaba, una inspiración especial de ponerme a rezar, ya para comprender mejor lo que estoy estudiando, o bien en favor de un amigo que tiene necesidad de esa oración. En el primer caso, la prudencia cristiana es la que me inclina a cumplir con mi obligación; en el segundo, es la inspiración especial del Es-

([1]) I II, q. 68, a. 1: "Oportet inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod *divinitus moveatur*". La *inspiratio specialis* no es solamente *motio quoad exercitium,* sino también *regulatio* superior a la de la razón esclarecida por la fe.

([2]) I II, q. 111, a. 2: "In illo effectu, in quo mens nostra est mota et non movens, *solus autem Deus movens,* operatio attribuitur Deo, et secundum hoc dicitur *gratia operans.* In illo autem effectu in quo mens nostra movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo sed etiam animae, et secundum hoc dicitur gratia *cooperans*". Véase en *Perfección cristiana y contemplación* (pp. 339-345), la distinción específica entre los dones y las virtudes, distinción fundada en su motivo formal. Es éste la inspiración especial del Espíritu Santo, que es la regla inmediata del acto de los dones; es una dirección sobrehumana que tiene como consecuencia un modo de obrar sobrehumano. Esto es evidente cuando se trata del don de consejo, superior al acto de prudencia infusa. Lo mismo acontece en la inspiración de los dones de inteligencia y sabiduría, que llevan a un acto de fe penetrante y sabrosa *(acto infuso),* muy diferente del acto de fe al cual vamos por nosotros mismos mediante deliberación discursiva, con el auxilio de la gracia cooperante.

píritu Santo la que, por encima de una deliberación prudencial, me lleva a orar.

Hay ciertamente ahí algo nuevo, bien que la transición de un modo al otro sea a veces lento y gradual, o rápido y aun instantáneo otras.

Cuando la transición es rápida, por ejemplo si un alma pasa sin intermedios de la meditación discursiva simplificada a la quietud consolada descrita por santa Teresa, ¿por qué no bastaría para explicar ese tránsito la inspiración y especial iluminación recibida por los dones del Espíritu Santo?

Importa considerar aquí los dones, no sólo en general y de una manera esquemática y teórica, sino también en particular, de manera concreta y vivida, como los han descrito los grandes espirituales, como S. Tomás, S. Buenaventura, Ruysbroeck, Tauler y el P. Lallemant.

El don de ciencia explica el conocimiento experimental del vacío de las cosas creadas por oposición a las divinas; particularmente el conocimiento de la gravedad del pecado mortal, como ofensa hecha a Dios, de tal forma que se sienta verdadero horror al pecado. Esto se echa de ver en ciertos convertidos, en el momento de la conversión; jamás la simple lectura de los libros de piedad, unida al examen de conciencia, hubiera podido infundirles esa viva contrición que revela una inspiración especial del Espíritu Santo. Esto es ciertamente algo de nuevo.

Del mismo modo, el don de piedad, que reside en la voluntad, explica que esta facultad quede *cautivada*, en la oración de quietud, por la suave presencia de Dios, experimentalmente conocido. Así los discípulos de Emaús exclamaron (Luc., XXIV, 32): "¿No es cierto que nuestro corazón ardía dentro de nosotros, mientras nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?". También se explica, según S. Tomás, por el don de piedad, aquello que se dice en la Epístola a los Romanos, VIII, 26: "El mismo Espíritu ora por nosotros con gemidos inenarrables."

En fin, el don de sabiduría es, según S. Tomás [1], el

[1] II II, q. 45, a. 1 y 2.

principio de un *conocimiento quasi experimental de la presencia de Dios en nosotros*; conocimiento que se funda a la vez en la inspiración del Espíritu Santo y en la simpatía con las cosas divinas que procede de la caridad. La inspiración divina se sirve de esta simpatía para hacernos comprender cómo los misterios de la fe llenan nuestras aspiraciones más elevadas y suscitan otras nuevas. Hay en esto un acto de amor y de conocimiento infusos, de viva y sabrosa fe; llámanse *infusos*, no solamente por proceder de las virtudes infusas, sin porque no tendrían lugar sin esa especial inspiración, a la que nos hacen dóciles los dones. Con sola la gracia actual ordinaria o *cooperante* no hubiéramos realizado tales actos; nos fué necesaria una *gracia operante especial* (1).

Respuesta a una dificultad

Alguien ha objetado que esta explicación tradicional, aunque sea la de los más ilustres maestros, sólo prueba una diferencia de grado, más no de naturaleza; por consiguiente, el carácter verdaderamente nuevo de la oración infusa no ha recibido explicación satisfactoria.

A esto respondemos que hay ciertamente diferencia *específica*, y no sólo de grado, entre los dones del Espíritu Santo y las virtudes infusas. La regularidad de nuestros actos no es la misma según estén o no dirigidos por la *especial inspiración del Espíritu Santo* (2). Lo que es claro, por ejemplo, en lo referente a la inspiración del don de consejo, es que suple las deficiencias de la prudencia, cuando ésta permanece sin resolverse ante una pregunta indiscreta. ¿Cómo evitar la mentira y guardar el secreto que se nos ha confiado? A veces sólo la inspiración del Espíritu Santo hará encontrar, y sin hacerse esperar, la respuesta adecuada.

Esta diferencia específica se manifiesta muy claramente cuando a un acto deliberado de prudencia sucede, por sobre la deliberación discursiva, un acto del don de consejo que procede de la inspiración del Maestro interior, de tal forma que la prudencia, que quedó dudando, deja de ejercitarse en ese momento. Mas a las veces tal inspiración sólo se nos

(1) Cf. S. Tomás, I II, q. 68, a. 1, 2, 3.
(2) *Vida*, c. XV-XIX.

da para facilitar la deliberación prudencial, trayéndonos a la memoria tal o cual palabra del Evangelio; en este caso la diferencia es menos manifiesta.

En otro lugar hemos tratado largamente [1] de que para explicar la contemplación mística no es necesario, según S. Tomás y S. Juan de la Cruz, recurrir a *especies o ideas infusas* semejantes a las de los ángeles; y que basta con la luz infusa llamada iluminación especial e inspiración del Espíritu Santo, la cual va siempre en aumento en las almas generosas que juntan el amor de la cruz a la docilidad al Maestro interior. La fe va siendo así cada vez más viva y sabrosa.

Tampoco es preciso recurrir a *la luz profética*, ya que la de los dones es suficiente. Que es lo que claramente dice S. Tomás al hablar de la contemplación infusa en Adán inocente y en nosotros después. En *De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 4, dice así: "En la contemplación vemos a Dios mediante *la luz de la sabiduría*, que eleva el espíritu haciéndolo apto para percibir las cosas divinas, aunque la esencia divina no la veamos inmediatamente; *así* por la gracia *el contemplativo ve a Dios después del pecado original, aunque con menos perfección que en el estado de inocencia*" [2]. El *Lumen sapientiae* de que se trata aquí es el don de sabiduría del que S. Tomás habla *ex professo*, II II, q. 45. No hay motivo para ver en él una *ilustración específicamente distinta* de la que ese don nos dispone a recibir. De modo que lo *nuevo* que encontramos en la oración infusa queda suficientemente explicado por la doctrina tradicional que se fija en la especial inspiración del Espíritu Santo recibida con los dones. Esto lo confirma la doctrina de S. Tomás de que *la gracia de las virtudes y de los dones*, que nos une a Dios, *es muy superior a las gracias gratis datae*, que solamen-

(1) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, apéndice I, pp. (1)-(44) y (87). ¿La contemplación mística requiere ideas infusas? Los textos de S. Tomás y de S. Juan de la Cruz permiten responder que no.

(2) *De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 4: "In contemplatione Deus videtur per medium, quod est *lumen sapientiae*, mentem elevans ad cernenda divina; non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur; et *sic* per gratiam *videtur a contemplante post statum peccati, quamvis perfectius in statu innocentiae*." Item II II, q. 5, a. 1, ad 1; q. 94, a. 1 ad 3.

te nos dan a conocer las señales de la divina intervención (1).

La íntima unión con Dios presente en nosotros está sobre esas señales que le están subordinadas. La realidad divina, el Dios escondido está muy por encima de todos los símbolos; y el prestar excesiva atención a tales signos nos alejaría, dice S. Juan de la Cruz, de la contemplación infusa, que llega a Dios mismo en la oscuridad de la fe.

La iluminación especial del Espíritu Santo

A propósito de esta cuestión, trascribimos aquí la siguiente carta, dirigida en enero de 1937 por el P. Lithard, C. S. Sp., al director de "La Vie Spirituelle", a fin de precisar su manera de ver.

Rev. Padre:

La Vie Spirituelle de 1 de noviembre ha publicado un articulito con ocasión de una nota mía aparecida en la *Revue d'ascétique et de Mystique*. Quisiera añadir algunas aclaraciones, y espero las aceptará V., como lo ha hecho el P. Garrigou-Lagrange cuando le he hablado de la cuestión en la que hice referencia a él. Procuraré no ser largo.

Sin dificultad estoy de acuerdo con el P. Garrigou-Lagrange respecto a la distinción entre los auxilios que sostienen nuestras iniciativas personales y los que ponen de manifiesto la iniciativa divina. En los primeros, el modo es puramente humano, y ninguna experiencia tenemos de él; en cambio los segundos llevan el sello de los dones mediante los cuales los recibimos: son "instintivos" y sin dificultad nos damos cuenta de ellos; tenemos experiencia de pasividad.

Mas yo hacía notar que los auxilios recibidos mediante los dones no parecen ser todos de la misma naturaleza, cosa que el Rev. Padre no parece dispuesto a conceder. ¿Por qué, dice, "la iluminación especial no bastaría" en el segundo caso, como basta en el primero?. Debo responder que la expe-

(1) I II, q. 111, a. 5: "Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia *gratis data.*" Si, pues, la contemplación dependiera de la luz profética, como ésta es inferior a la gracia de las virtudes y dones, podría darse el caso de que hubiera un *gran contemplativo no místico* y un *ínfimo contemplativo muy místico*, porque el primero poseería los dones en muy alto grado, pero sin luz profética, y el segundo gozaría de esta luz sin muy elevado grado de los dones.

riencia de los místicos parece exigir diverso modo de iluminación en la contemplación infusa. Pues mientras que anteriormente, bajo la acción netamente instintiva de las gracias, ya de oración, o bien de acción, no tienen conciencia sino de sus actos —actos que por lo demás están al alcance de su mano, prescindiendo del gusto instintivo, sólo con los auxilios concedidos a su iniciativa personal—, en la contemplación infusa tienen además conciencia de hallarse en contacto con Dios, de tal manera que con gran seguridad y aplomo hablan de *ver, sentir y tocar* a Dios. Y, al hacerlo así, no se refieren solamente a la pasividad de este acto específico que está fuera de cualquier humano poder. Por eso sostenemos que tales actos son doblemente infusos y sobrenaturales. Y aquí es cuando los dichosos privilegiados hablan de una experiencia claramente nueva, distinta de las demás, que los introduce como en un mundo nuevo: lo que por la fe sabían ya, comienzan a gustarlo en la fe. Trátase evidentemente de los dones que sirven para recibir estas gracias, ya que son por naturaleza, como el R. Padre lo concede de buen grado, "habitus receptivi", y no "operativi", como son las virtudes.

¿No es necesario, por lo demás, y fuera de la contemplación infusa indistinta, admitir ciertos auxilios de diversa naturaleza para la contemplación infusa distinta, que exige especies infusas que la convierten en extraordinaria? Dios es rico y lo manifiesta en liberalidades de diversas especies.

De muy buen grado admito con el R. Padre que las transiciones son divinamente suaves, insinuaciones apenas perceptibles al principio, y cuya naturaleza queda como en una lejanía llena de misterio, no haciéndose palpables sino muy poco a poco. ¿No acaece lo mismo en todas las obras de Dios? Si en la naturaleza no es cosa fácil decir dónde termina un color y comienza el siguiente, ¿habremos de extrañarnos de nuestra ignorancia cuando se trata de las operaciones de la gracia?

La iluminación especial del don de sabiduría basta para la contemplación infusa

A la cuestión planteada aquí por el P. Lithard habíamos respondido ya en las páginas precedentes. Añadiremos las siguientes observaciones:

1º Para explicar eso que se presenta como nuevo en la contemplación infusa, recordemos *la diferencia específica entre los dones del Espíritu Santo y las virtudes cristianas,* haciendo hincapié en esto: que los dones nos disponen a *recibir* la inspiración especial del Espíritu Santo que, por *sobre toda deliberación discursiva,* nos mueve a actos infusos *a los que por solas las virtudes no hubiéramos podido ir por propia iniciativa,* aun con el auxilio de la gracia actual cooperante. De modo que, como ya dijimos antes, hay notable diferencia, —que es mayor que la diferencia de grado—, entre que la barca avance a fuerza de remos, o lo haga por el impulso de un viento favorable; aunque, a veces, la brisa favorezca al trabajo de los remos sin hacerlo del todo inútil. Del mismo modo los dones se ejercitan de manera latente en la vida ascética, y aun a veces de modo manifiesto, pero esto pocas veces; cuando esa influencia es *a la vez frecuente y manifiesta* a los ojos de un director experimentado, es que ha comenzado la vida mística. Esta es fácil de discernir *mediante las tres señales* que da S. Juan de la Cruz de la *purificación pasiva del sentido,* por la que comienza, según él, *la contemplación infusa (Noche oscura,* l. I, c. VIII, IX, XIV).

Hemos notado asimismo que *el nuevo carácter* de la contemplación infusa se hace más patente cuando se pasa de la meditación discursiva a la *quietud consolada;* mientras que ese carácter es menos notado cuando se pasa, como acontece de ordinario, de la meditación discursiva a la *quietud árida* de la noche pasiva del sentido.

2º Admitimos *que es grande la variedad de los dones,* pues cada uno tiene su especificación diversa. Por ejemplo, entre los dones intelectuales, el don de consejo suple las imperfecciones de la prudencia aun infusa; el don de ciencia, que frecuentemente se ejerce en la sequedad de la noche del sentido, nos enseña, ya la nada de las criaturas y la gravedad del pecado, o bien el simbolismo de las cosas sensibles en relación con las divinas. El don de inteligencia nos da *especial penetración* de las verdades de la fe, sobre todo en la noche del espíritu, no obstante la gran aridez espiritual que la acompaña. El don de sabiduría, en fin, nos comunica un

conocimiento cuasi experimental de la presencia de Dios en nosotros, mediante el afecto filial y el amor infuso que Dios nos inspira por él.

3º Con frecuencia hemos hecho observar que en ciertas almas místicas los dones intelectuales, aun el de sabiduría, intervienen, no de una manera brillante, como en los grandes contemplativos, sino más bien a modo de una *luz difusa*, que es, no obstante, muy estimable, porque ilumina desde lo alto todas las cosas, particularmente nuestra conducta y el bien que debemos hacer a los demás; cosa que se echa de ver a lo largo de la vida apostólica de S. Vicente de Paul.

4º Lo que en forma alguna admitimos es que *un mismo hábito*, tal como el de sabiduría, esté ordenado a actos de *diferente naturaleza*, de manera que el *modo ordinario* de unos nunca estará ordenado al *modo extraordinario* de los otros. De lo contrario quedaría destruída la unidad del *hábitus*. Ya hemos hablado largamente sobre esta materia *(La Vie Spirituelle*, 1 de oct. de 1933, y en esta obra, t. I, pp. 90-93) y no es cosa de repetirlo. Baste decir aquí que S. Tomás admite sin duda que el mismo don, por ejemplo el de sabiduría, posee actos muy diversos, lo mismo en esta vida que en el cielo; mas el modo terreno, dentro de las oscuridades de la fe, está esencialmente ordenado al modo celestial, que tendrá lugar en la claridad de la visión; así queda a salvo la unidad del hábitus, lo que no sería posible de otro modo.

Los dones nos disponen a *recibir* una inspiración especial en vista de una *operación determinada*, que tiene su objeto formal, el cual especifica a un don más bien que a otro; por ellos, según S. Tomás, somos más bien pasivos que activos; mas cada uno es un *hábitus receptivus*, ordenado a una acción especial y no a acciones de diversa naturaleza (1). Por

(1) Los siete dones no pueden *especificarse*, como pretende el P. Lithard, por la simple *receptividad*, independientemente del objeto formal de sus actos. De ser eso verdad, bastaría con *dos dones*, uno en la inteligencia y el otro en la voluntad, para que estas facultades recibieran el impulso divino. Pero lo cierto es que son *siete los dones específicamente distintos*.

eso la contemplación, a la que se ordena el don de *sabiduría*, merece por su propia naturaleza el nombre de infusa, porque *no somos capaces de obtenerla por nuestra propia industria* y requiere absolutamente una iluminación del Espíritu Santo, que sólo podemos recibir, como la tierra recibe la lluvia deseada.

No hablamos aquí de los fenómenos más o menos extraordinarios que accidentalmente acompañan a la contemplación infusa, ni de la influencia, simultánea a veces, de ciertas gracias *gratis datae*. Sino que hablamos de lo que *esencialmente se requiere* para la contemplación infusa, que tiene muchos grados: desde la noche pasiva del sentido hasta la unión transformante.

A fin de evitar confusiones, todas las cuestiones deben ser distinguidas unas de otras; y supuesto esto, sostenemos que, según S. Tomás y S. Juan de la Cruz, *la plena actualización normal del don de sabiduría merece el nombre de contemplación infusa propiamente dicha*, y que sin tal contemplación la plena actualización normal de este don no existe todavía. No creemos que ningún tomista pueda negar esta proposición.

5º También hemos demostrado extensamente (*Perfection chrétienne et Contemplation*, 7 ed., t. II, p. [1]—[52] que, según S. Tomás y S. Juan de la Cruz, la contemplación infusa no requiere *especies o ideas infusas*, sino solamente *la luz infusa* de los dones de inteligencia y de sabiduría, o *la especial iluminación* que nos disponen a recibir. Respondiendo al P. Lithard (*La Vie Spirituelle*, nov. 1936, p. 203 y ss.), hicimos ver que los textos de S. Tomás sobre el conocimiento místico de Adán inocente nada más permiten afirmar. El *Lumen sapientiae* del que nos habla en *De Veritate*, q. 18, a. 1, ad 4, es ciertamente la luz infusa del don de sabiduría del cual trata *ex professo*, II, II, q. 45.

Por lo demás, el mismo P. Lithard dice en su carta, al caracterizar esa totalmente nueva experiencia de los místicos, "que los introduce en un mundo nuevo": "Lo que por la fe sabían ya, comienzan a *gustarlo en la fe*." Ahora bien, en eso consiste precisamente el conocimiento cuasi experimental

que, según S. Tomás, procede del don de sabiduría, y hace sabrosa la fe. Existen, por lo demás, en esos gustos espirituales, tan variados en los consuelos sensibles, diversidad de grados: desde la contemplación infusa inicial de la noche pasiva del sentido hasta la de la unión transformante.

Si la contemplación propiamente *mística exigiera otra luz especial* distinta de aquella a la que el don de sabiduría nos dispone normalmente, podría darse el caso de *un gran contemplativo no místico*, que poseería en alto grado el don de sabiduría, careciendo de esta especial particularidad; y podría darse, a la inversa, un místico carente del ejercicio eminente de los dones del Espíritu Santo, y solamente dotado de una luz de carismas, que haría pensar más bien en las gracias *gratis datae*.

6º Desde hace una veintena de años que nos dedicamos a escribir acerca de estas cuestiones, vamos notando que, generalmente, los que se adhieren a la doctrina que consideramos como tradicional son, sobre todo, aquellos que tienen experiencia de la contemplación infusa; y que muchos de los que la rechazan confiesan no poseer tal experiencia. Mas pretenden figurársela a través de las lecturas y se preguntan el significado de los términos empleados por los místicos: *ver a Dios, sentirlo, tocarlo*. No se trata ciertamente ahí de visión inmediata de Dios *sicuti est*, sino, como lo dice S. Tomás, *de un conocimiento cuasi experimental de Dios en el amor infuso que nos inspira de él mismo* (1).

El P. Lithard, en su carta, allá donde dice como incidentalmente "*prescindiendo del gusto instintivo*", viene a reconocer que tal gusto no está en nuestra mano el tenerlo, sino que se trata de algo infuso. ¿Es ése un asunto que se puede pasar como sobre brasas? ¿No es él precisamente el que le

(1) In Epist. ad Rom., VIII, 16: "Spiritus Sanctus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei, per effectum amoris filialis, quem in nobis facit". Los textos de S. Tomás relativos al conocimiento cuasi experimental de Dios por el don de sabiduría han sido recopilados en diversas ocasiones; nosotros lo hemos hecho en *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, al tratar *ex professo* de esta cuestión, t. I, pp. 163-206.

da pie para escribir lo que luego dice en la misma carta: "los dichosos privilegiados hablan de una experiencia claramente nueva, distinta de las demás, que los introduce como en un mundo nuevo: lo que por la fe sabían ya, comienzan a *gustarlo* en la fe"? Que es lo que S. Tomás consideró siempre ser el efecto propio del don de sabiduría, al citar el conocido texto: "Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus" (Salm., XXXIII, 9).

7º. El P. Lithard considera que los maestros de la vida espiritual han sentado los principios generales, dejándonos la tarea de irlos precisando: cuestión de progreso en esta rama de la teología, como en dogmática y en moral.

Nosotros creemos que los maestros, como S. Tomás, S. Juan de la Cruz y S. Francisco de Sales, nos han legado bastante más que principios generales, y que estamos aún lejos de haber aprovechado los materiales que en sus obras se encierran a propósito de tan difíciles cuestiones. Antes de ponernos a la tarea de completarlas, hemos de procurar entenderlas bien. Particularmente el autor de la *Noche oscura* y de *Llama de amor viva* ha precisado con gran diligencia todo lo que concierne a la contemplación infusa, a sus diversos grados, y lo que aquélla es, ya en la purificación pasiva, ya fuera de ella. Para precisar y completar a S. Juan de la Cruz en tan altas cuestiones, sería preciso tener gran experiencia de estas cosas, junto con un conocimiento muy profundo de la teología. El progreso real, en este terreno, es cosa muy elevada, y lo realizan generalmente, no los que se proponen hacerlo así, sino aquellos a quienes se concede que lo realicen, tal como le fué dado a S. Juan de la Cruz. Todavía nos falta mucho para penetrar y comprender lo que escribió el santo, evitando cualquier interpretación demasiado material, que sería rebajar no poco su pensamiento.

Hay que volver sin cesar a la definición de la contemplación infusa dada por S. Juan de la Cruz en la *Noche oscura*, l. II, c. XVIII: "La contemplación es ciencia de amor, la cual, como habemos dicho, es noticia infusa de Dios amorosa." Pues bien, en esta definición no se menciona la intuición directa e inmediata de los dones sobrenaturales de la

gracia y de las virtudes infusas; intuición que por lo demás nos daría la certeza de estar en gracia de Dios aun antes de llegar a la unión transformante. Por todas estas razones, mantenemos aquí, acerca de la naturaleza íntima de la contemplación infusa, lo que hemos dicho en esta III parte de la presente obra (c. XXXI, 4); y más extensamente en *Perfección cristiana y contemplación*, c. IV, a. 3, 4, 5, 6.

CAPÍTULO TRIGÉSIMO TERCERO

ARMONÍAS Y DIFERENCIAS ENTRE SANTA TERESA Y S. JUAN DE LA CRUZ

Ya desde la primera lectura de las obras de santa Teresa y de S. Juan de la Cruz es fácil echar de ver ciertas divergencias que han sido comentadas con frecuencia. Importa ante todo indicar su origen.

CAUSA DE TALES DIFERENCIAS

Son debidas a los diversos puntos de vista en que ambos se colocan. Santa Teresa habla ordinariamente echando mano de sus experiencias personales, y describe "las siete moradas" del castillo interior refiriendo gracias extraordinarias que ella misma había recibido (suspensión de los sentidos, éxtasis y visiones), sin preocuparse mayormente de distinguir estos fenómenos, en cierto modo exteriores y accidentales, de lo que constituye el fondo y esencia de la vida mística, de lo que hay de esencial en cada una de estas siete moradas. Por ahí llega la santa a dar más importancia que otros autores a los fenómenos de orden sensible que a veces acompañan a la contemplación infusa y a la unión mística; también hace hincapié en la consideración de la Humanidad del Salvador. En una palabra, se cuida menos que otros de señalar lo que, en las siete moradas, cae dentro del camino normal de la santidad, particularmente la purificación pasiva que esta santa da por supuesta.

Sin duda que también S. Juan de la Cruz habla según sus experiencias personales y las de las almas que dirigió, pero nunca las menciona, porque lo que principalmente le interesa es aquello que es *esencial* en la marcha del alma hacia la íntima unión con Dios. Hace de estas cosas un estudio teológico, que santa Teresa pasa por alto, y que tiene su impor-

tancia para distinguir lo normal de lo accesorio y accidental. Profundiza el santo, con relación a la vida interior, las enseñanzas de la teología acerca de las virtudes teologales y los dones que las acompañan. Esfuérzase, en consecuencia, por explicar los estados de oración de las almas contemplativas por las *causas* que los producen, refiriéndolos a la fe infusa, vivificada por la caridad e iluminada por los dones de sabiduría e inteligencia; y discierne así mejor lo que ordinariamente debe ser el progreso del amor de Dios en un alma contemplativa verdaderamente generosa. Estudia particularmente todo aquello que pertenece al camino ordinario de la santidad e investiga, con mayor profundidad que ninguno antes que él, las purificaciones pasivas del sentido y del espíritu, necesarias a la perfecta pureza del amor de Dios. De ahí que insista menos en las gracias extraordinarias que a las veces acompañan a la contemplación infusa, y se dejan ver en él más bien como fenómenos concomitantes, externos y accidentales en cierto modo. También se ocupa menos de la Humanidad del Salvador, a fin de concentrar más la atención sobre el objeto primario de la contemplación infusa, que procede de la fe bajo la especial inspiración de los dones de inteligencia y de sabiduría; este objeto es el mismo Dios, presente en nosotros, y percibido en la oscuridad de la fe mediante un conocimiento cuasi experimental, que en nosotros suscita el mismo Dios.

Por ahí se echa de ver que el autor de *Noche oscura* completa en gran manera lo que leemos en santa Teresa, y facilita su inteligencia al teólogo que pretende explicar, por sus principios o causas próximas, los estados descritos por los místicos.

NO OBSTANTE TALES DIVERGENCIAS, ¿EXISTE ENTRE ELLOS UN FONDO COMÚN?

Esto es lo que en estos últimos tiempos han demostrado muchos teólogos, como el P. Arintero, O. P., el P. Gárate, S. J., Mons. Saudreau y otros. Tal es también nuestra opinión, que hemos expuesto en *Perfection chrétienne et Contemplación*, t. I, p. 298, 310-324; t. II, 458 sp., 472 29., 550, 586 sq. Santa Teresa, en efecto, a pesar de hablar según su experiencia personal, conoce bastante la de sus hijas para poder exponer, en la descripción de las siete moradas, lo que

ordinariamente acontece a las almas que pasan por ellas. Y, echando mano de las indicaciones que va dando en diversos pasajes de sus obras, podemos llegar a distinguir lo que es esencial en la vida mística, y aun en cada una de las siete moradas, de lo que es fenómeno concomitante, como el éxtasis o su principio.

Muchas veces lo hemos notado ya (1), santa Teresa dice claramente que al principio, en la quietud, sólo la voluntad queda cautiva de Dios, y más tarde la inteligencia y la imaginación; y que, en fin, en el éxtasis, el ejercicio de los sentidos externos queda en suspenso. No ignora, sin embargo, que esa suspensión de la imaginación y de los sentidos no es sino un fenómeno concomitante y accesorio de la contemplación infusa. Así dice a sus hijas (Morada V, c. I): "Bien pocas hay que no entren en esta morada que ahora diré. Hay más y menos, y a esta causa digo que son las más las que entran por ellas. En algunas cosas de las que aquí diré que hay en este aposento, bien creo que son pocas; mas aunque no sea sino llegar a la puerta, es harta misericordia la que las hace Dios; porque, puesto que son muchos los llamados, pocos son los escogidos."

Santa Teresa sabe muy bien que el éxtasis no es una señal cierta de mayor conocimiento o amor de Dios, puesto que afirma que deja de existir generalmente en el estado místico más perfecto, que es la unión transformante. (VII morada, c. III).

El P. Lallemant ha insistido justamente sobre este punto (2).

Santa Teresa escribe también que, en la *oración de quietud*, "en que sólo la voluntad queda cautiva", a veces las demás facultades son auxiliares de la voluntad, mas otras no hacen sino turbarla.

"Así que la voluntad, dice, cuando se ve en esta quietud no haga caso del entendimiento más que de un loco." (3).

Dice también que la consolación que procede de la quietud se ve con frecuencia interrumpida por las sequedades y tentaciones contra la paciencia y la castidad, es decir por las pruebas de que habla S. Juan de la Cruz en la noche pasiva

(1) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 307.
(2) *La doctrine spirituelle*, VII pr., c. VI, a. 7.
(3) *Camino de perfección*, c. XXXI. *Castillo*, IV Morada. c. I.

del sentido ([1]). Así se explica que exista, aun para santa Teresa, al lado de la quietud consolada, la *quietud árida*, tantas veces descrita por santa Juana de Chantal ([2]), y que se encuentra ya en lo que el autor de la *Noche oscura* llama purificación pasiva del sentido.

Igualmente observa santa Teresa que la oración de unión descrita en la V morada es muchas veces *incompleta*, sin suspensión de la imaginación ni de la memoria, que hacen a veces gran guerra a la inteligencia y a la voluntad ([3]). En tal caso, como se dijo al hablar de la oración de quietud, no se ha de hacer de la imaginación más caso que de una loca ([4]). De esta unión mística incompleta habla santa Teresa en el *Castillo interior*, V morada, c. III: "Andan por estas moradas pasadas, mas no entran en la que está por decir postrera (pues para esto es menester lo que queda dicho de suspensión de potencias), que poderoso es el Señor para enriquecer las almas por muchos caminos y *llegarlas a estas moradas* y no por el *atajo* que queda dicho."

Este atajo y las delicias que en él se encuentran ha sido a veces interpretado por la contemplación infusa o mística; mas no es otra cosa que la suspensión de la imaginación y de la memoria, o un *principio de éxtasis*, que acompaña a veces a la unión mística y la facilita no poco. Esto lo han demostrado el P. Arintero, O. P. ([5]), el P. Gárate, S. J. ([6]) y Mons. Saudreau ([7]).

Si santa Teresa hubiera dicho ser posible llegar a la V morada por una vía no mística o sin contemplación infusa, esa afirmación estaría en contradicción con lo que escribió en el *Camino de perfección*, c. XVIII, XIX, XX, XXI, y en el *Castillo interior*, IV morada; en efecto, si en esta IV morada las oraciones de recogimiento sobrenatural o pasivo y de quietud son infusas (y esto es lo esencial en tal período de la

(1) *Camino*, c. XXXIV y XXXVIII. *Castillo*, IV Morada, c. I.
(2) *Respuestas de santa Juana de Chantal*, París, p. 508, y en sus *Obras diversas*, 1876, t. II, p. 268, el opúsculo sobre *La oración de quietud*.
(3) *Vida*, c. XVII.
(4) *Ibidem*, c. XVII.
(5) *Evolución mística*, p. 667 y ss. y *Cuestiones místicas*, p. 330 ss.
(6) *Razón y Fe*, julio 1908, p. 325 y ss.
(7) *Degrés de la vie spirituelle*, t. II, p. 101. *L'Etat mystique*, n. 40 y 116.

vida interior), con mayor razón lo serían las de la V morada Cf. *Vida*, c. XVII, y el *Libro de las fundaciones*, c. IV.

La oración de unión pasiva no es pues extraordinaria en su misma esencia, aunque algunos de sus fenómenos concomitantes y accidentales puedan serlo. Esto está claro en S. Juan de la Cruz, y aun en el *Castillo interior* es bastante manifiesto.

Hay que notar, en fin, que santa Teresa, al principio de la VI morada, c. I, describe un *período de prueba* muy doloroso que indudablemente corresponde a lo que S. Juan de la Cruz llama noche pasiva del espíritu antes de la unión perfecta. Habla ahí la santa de la interior angustia del alma a la vista de la propia miseria... Imagínase que por sus pecados permite Dios que se haya engañado. Esta pena se hace intolerable, sobre todo en las sequedades, en que se le figura no haber tenido ni haber de tener jamás el menor pensamiento de Dios.

Estas acotaciones nos permiten ver, a pesar de las diferencias entre santa Teresa y S. Juan de la Cruz, un fondo común de doctrina. ¿Y cómo podría ser de otra manera, si ambos describen el camino de la perfecta unión y las diversas etapas de esta ascensión?

Una reciente objeción

Ultimamente, sin embargo, en la *Nueva traducción de las obras de S. Juan de la Cruz*, por la Madre María del SSmo. Sacramento, del Carmelo de Mangalore, t. III, apéndice V, la traductora, a la cual debemos una traducción esmerada y generalmente exacta de las obras de santa Teresa, insiste casi exclusivamente sobre las divergencias entre estos dos grandes santos del Carmen. Este apéndice recuerda la *Introducción general* de la misma obra, que daba la impresión de un desacuerdo entre los dos santos, sobre todo a propósito de la Humanidad del Salvador. En *Études carmélitaines* de abril de 1934, el P. Eliseo de la Natividad se apresuró a rectificar ciertas conclusiones, que declaraba contrarias al texto de las *Moradas* y al conjunto de la doctrina de S. Juan de la Cruz (p. 192). Y en la página 187 se expresaba así: "Es inútil que la Reverenda Madre se empeñe en repetir que no se trata de "contradicción", pues nos ha dejado asombrados al revelarnos que S. Juan de la Cruz fuera tan maltratado por la Fundadora."

En el apéndice V, que va en el tercer volumen de la nueva traducción, insiste la traductora sobre *once divergencias* en la manera cómo los dos santos concibieron la contemplación, sus principios, su carácter infuso y la cooperación que el alma puede prestar, disponiéndose o no a ella; diferencias que también se refieren a las purificaciones pasivas, al papel de la fe en la contemplación, a las gracias extraordinarias, a las ilusiones, a la Humanidad de Jesús, a la muerte y al mundo. Supuestas esas once diferencias, esperábamos se nos dijera en qué habrían podido estar de acuerdo los dos autores en cuanto a la contemplación infusa y a la unión con Dios que de ahí resulta. Pero la Rev. Madre guarda el más absoluto silencio.

Hasta parece dar a entender la traductora que, para encontrar tal acuerdo, no sirve gran cosa el profundo conocimiento que la teología puede dar acerca de las virtudes teologales y los dones.

Generalmente los teólogos tomistas, tanto los del Carmen como los dominicos, especialmente Cayetano, O. P. (1), José del Espíritu Santo, C. D. (2), algunos más recientes (3), el P. Gardeil, O. P. (4), como asimismo el P. de la Taille, S. J. y otros muchos, sostienen que la contemplación infusa procede de la fe esclarecida por los dones *(a fide infusa donis illustrata)*, o que es "un acto de la virtud de fe actuada por el Espíritu Santo, cuya moción hace vibrar los dones".

La citada traductora nos dice a este propósito (p. 485): "*Sea lo que fuere de estas sutiles deducciones, que de ningún modo aceptamos*, lo cierto es que S. Juan de la Cruz da a la fe, en sus enseñanzas místicas, un lugar extremadamente preponderante. Mas santa Teresa, ¿hace *reposar* la contemplación en el ejercicio de la virtud de fe? *De ninguna manera.*"

Si esto fuera verdad, el desacuerdo sería ciertamente grave. Pero la misma Rev. Madre dice *(ibidem)* tres líneas más adelante, "que la virtud de fe existe evidentemente en su contemplación (la de santa Teresa) como un *substratum*". En-

(1) II II, q. 45, a. 1.

(2) *Cursus theol. myst.*, t. II, dist. 13, antigua edic., p. 395.

(3) Véase *Perfection chrétienne et contemplation*, 7 ed., t. I, p. 410 ss.

(4) *La structure de l'âme et expérience mystique*, 1927, t. II, p. 171, acerca de la expresión: "Fides illustrata donis".

tonces, ¿cómo defender que santa Teresa "no hace *reposar en modo alguno* la contemplación en el ejercicio de la virtud infusa de fe"?

¿Ni cómo comprender siquiera rudimentariamente *"el lugar extremamente preponderante"*, que S. Juan de la Cruz da a la fe en sus enseñanzas místicas, sin penetrar más en lo que la teología de S. Tomás y la de sus mejores discípulos puede decirnos a este propósito, si uno se ahorra el trabajo de examinarla, diciendo: "Sea lo que fuere de estas sutiles deducciones, que de ningún modo aceptamos?" Santa Teresa, que tan a menudo consultaba a los teólogos, no hubiera hablado de esta manera.

•

En el mismo apéndice, y a propósito de lo que habíamos escrito en *Perfection chrétienne et Contemplation* (t. II, Apén., p. 42), acerca del paso de la *meditación, que se ha hecho impracticable*, a la *contemplación infusa inicial* (en el sentido de S. Juan de la Cruz), se nos dice que "aconsejar la oración de quietud a un alma a la que Dios no se la concede, sería trabajo enteramente perdido" (p. 497). Lo cierto es que en ningún momento habíamos echado en olvido, en ese pasaje, que la oración de quietud es *infusa* y no adquirida, aun en lo que tiene de esencial, prescindiendo de tal o cual fenómeno concomitante y consolante que la facilita. No nos hemos cansado de repetir, a lo largo de dicha obra, que ninguno es por sí mismo capaz de adquirirla, aunque en nuestra mano está el disponernos a recibir la inspiración del Espíritu Santo, que es su principio próximo. En este mismo sentido habló santa Teresa de la noria que simboliza este trabajo, que dispone a recibir la divina inspiración *(Vida,* c. XIV).

Afírmase en el mismo lugar, a propósito del mencionado pasaje, que, entre "la meditación que se ha hecho impracticable" y "la oración de quietud", no hemos mencionado *la contemplación oscura inicial* de que trata S. Juan de la Cruz en la noche oscura del sentido (aquella que más tarde se ha llamado contemplación adquirida o mixta, que dispone a la infusa), ni la que enseña santa Juana de Chantal.

Tanto más nos sorprende esta afirmación, cuanto que, en las líneas que preceden a dicho pasaje y en las que le siguen, hablamos precisamente de la contemplación infusa inicial de

S. Juan de la Cruz, y de la "de simple entrega a Dios" de santa Juana de Chantal (Cf. *Perfection chrétienne et contemplation,* t. II, p. (41) a (43).

Concluímos repitiendo que, si entre los dos grandes místicos del Carmen existen ciertas divergencias, éstas se explican perfectamente si se tiene en cuenta que san Juan de la Cruz es un teólogo y santa Teresa no lo es; por lo demás hay entre ambos un innegable fondo común, y una concepción fundamental de la contemplación infusa, de la unión con Dios que es consecuencia de ella, y de las purificaciones pasivas necesarias para llegar a la perfecta unión.

Y si está bien señalar las diferencias, importa mucho más hacer resaltar su fundamental armonía; y para echar de ver en qué consiste ésta, no es posible hacer caso omiso de la ayuda que el estudio profundo de la teología nos presta en tan difíciles cuestiones; importa mucho distinguir en la vida mística, y aun en cada una de las moradas, lo que es esencial de lo que sólo es fenómeno accesorio y concomitante (1).

(1) A propósito de lo que cae dentro de la vía normal de la santidad según el pensamiento de S. Juan de la Cruz, tenemos la satisfacción de llamar la atención sobre cuatro conferencias dadas en Roma, en marzo de 1936, por el P. Gabriel de Santa Magdalena, C. D., con el título: *San Giovanni della Croce, Dottore dell'Amore divino,* Florencia, 1936.

CUARTA PARTE

LA VÍA UNITIVA DE LOS PERFECTOS

SECCIÓN PRIMERA

LA ENTRADA EN LA VÍA UNITIVA POR LA NOCHE DEL ESPÍRITU

Ateniéndonos a lo que dijimos anteriormente, t. I, pp. 25-26, a propósito de la división de esta obra, a fin de seguir la doctrina de S. Juan de la Cruz, eco fiel de la tradición de los grandes espirituales, trataremos de la noche del espíritu al principio de la vía unitiva, ya que, según el gran Doctor, ella señala el ingreso en esta vía, entendida en su más elevado sentido. Iremos viendo en qué consiste la purificación pasiva del espíritu, cómo nos debemos comportar en ella, y cuáles son sus efectos y cuáles los caracteres de la edad espiritual de los perfectos o de las almas purificadas ya.

División de esta sección

En esta cuarta parte, vamos a tratar primero de *la entrada* en la vía unitiva, que se realiza, según San Juan de la Cruz, por la purgación pasiva del espíritu, que expone en su *Noche oscura*, libro II. Parécenos que el místico Doctor conserva sí y profundiza la doctrina tradicional, y esto se debe a que onsidera la vía iluminativa de los aprovechados y la unitiva le los perfectos, no bajo un aspecto rebajado y pobre, sino n su plenitud normal. Considerada desde ese plano superior, a vía iluminativa exige la *purificación pasiva del sentido* que, omo lo hemos visto ya, señala el ingreso en ella, y es a modo e una *segunda conversión*, análoga a la de los apóstoles, de edro sobre todo, en la noche oscura de la Pasión. Por el miso motivo, la vía unitiva de los perfectos exige la *purificaón pasiva del espíritu* que es como una tercera conversión, más bien una *transformación* del alma, semejante a la de s apóstoles cuando, privados en la Ascensión de la presena de nuestro Señor, recibieron el Espíritu Santo el día de

Pentecostés. Esta nueva purificación fortificólos grandemente y les preparó para el apostolado, que no sería, desde aquel día, sino una derivación de la plenitud de la contemplación del misterio de Cristo. Y tal fué la gran realidad, como se echa de ver por los sermones de Pedro el mismo día de Pentecostés y los siguientes (*Act. Apost.*, II y III) (1).

Vamos, pues, a hablar en primer lugar de la necesidad de la purgación pasiva del espíritu en razón de los defectos que todavía subsisten en los aprovechados o avanzados. Veremos en qué consiste tal purificación y cómo se explica teológicamente; expondremos las reglas de dirección más convenientes en este momento, e indicaremos los efectos de esta purificación y las pruebas que la acompañan.

Sentados estos antecedentes, nos resultará más fácil la tarea de caracterizar *la edad espiritual de los perfectos*, ver en qué consiste *la inhabitación de la SSma. Trinidad en el alma purificada*, y describir *la fe contemplativa de los perfectos, su confianza en Dios, su abandono, caridad y celo*. Así seremos conducidos como por la mano a tratar de *la unión transformante*, siguiendo principalmente a S. Juan de la Cruz, y de las irradiaciones de esa íntima unión con Dios en la vida de reparación y en las tareas apostólicas. De esta forma podremos precisar mejor en qué consiste *la plena perfección de la vida cristiana*, preludio normal de la vida del cielo y disposición inmediata para entrar en la visión beatífica sin pasar por el purgatorio.

Para hacer ver mejor en qué consiste esta normal plenitud de la vida cristiana, no nos ocuparemos en esta sección de las gracias propiamente extraordinarias que a veces acompañan y aun preceden a la unión transformante; de ellas trataremos en la sección siguiente. Así resaltará mejor, como distinto de cualquier gracia propiamente extraordinaria, aquello que normalmente constituye aquí abajo lo más excelso de la vida de la gracia, o sea el pleno desarrollo de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo. Trátase, a no dudarlo, de un estado *eminente* y relativamente raro, como la elevada perfección; más no se sigue de ahí que sea un favor *extraordinario* en sí, como el don de profecía y otros carismas o gracias *gratis*

(1) Hemos tratado detenidamente de la segunda y tercera conversión en un librito aparecido en 1932 con el título: *Las tres conversiones y las tres vías.*

datae, que por lo demás están por debajo de la gracia santificante. Como muy acertadamente lo enseña S. Tomás (1), la profecía y otros carismas parecidos son solamente *signos* en cierto modo externos, mientras que la gracia santificante, de la que proceden la caridad, las demás virtudes infusas y los dones, *únenos a Dios* y, al ir en aumento, tiende a asimilarnos a él más y más, hasta que merezca el nombre de gracia consumada, que es la misma vida eterna.

(1) I II, q. 111, a. 5: "El fin es siempre superior a los medios. Ahora bien, la gracia santificante dispónenos inmediatamente a la unión con Dios, nuestro último fin; mientras que los carismas o gracias gratis datae, como la profecía o el don de milagros, solamente nos inclinan, como medios en cierto modo externos, a recibir la gracia que une a Dios. La gracia santificante es, pues, muy superior a ellos: *et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data*".

CAPÍTULO PRIMERO

LA NECESIDAD DE LA PURIFICACIÓN PASIVA DEL ESPÍRITU Y EL PRELUDIO DE LA VÍA UNITIVA

Dice nuestro Señor (Joan., XV, 1): "Yo soy la verdadera vid, y mi Padre es el viñador; todo sarmiento que en mí no lleva fruto, le cortará; y *a todo aquel que diere fruto, le podará para que dé más abundante*... Quien está unido conmigo y yo con él, ése da mucho fruto, porque sin mí nada podéis hacer... Si permanecéis en mí, y mis palabras permanecen en vosotros, pediréis lo que quisiereis, y se os otorgará." Mas antes de llegar a ese estado, preciso es que el sarmiento sea *escamondado*. Como dice S. Tomás, en su Comentario sobre S. Juan: "En la vid natural, el sarmiento que tiene muchos brotes, fructifica menos, porque la savia pierde su eficacia al repartirse demasiado en esos brotes inútiles; de ahí que el viñador los corte. Algo análogo acontece en el hombre, cuando se halla bien dispuesto y unido a Dios, pero permite que sus afectos y su vida se derramen exageradamente al exterior; pues en tal caso, el vigor de la vida interior se debilita y es menos fuerte para obrar el bien. Por eso el Señor, que en esto se asemeja al viñador, mortifica a sus buenos servidores y corta en ellos todo aquello que es inútil, a fin de que produzcan frutos más abundantes; purifícalos un día y otro, enviándoles tribulaciones y permitiendo las tentaciones que les obligan a una santa resistencia muy meritoria y los hace fuertes en el bien. El Señor endurece y purifica así a los que ya son puros, porque nadie lo es bastante aquí en la tierra, según las palabras de S. Juan (I Joan., I, 8): "Si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañamos, y no hay verdad en nosotros."

Estas palabras de S. Tomás se refieren propiamente a las

purificaciones pasivas, que el justo no se impone a sí mismo, sino que las recibe de Dios. Así fué purificado el santo Job, que decía (VII, 1): "*Militia est vita hominis super terram.* La vida del hombre en la tierra es dura guerra", y vida de sufrimientos. Tal aconteció a los apóstoles cuando el Señor los dejó solos el día de la Ascensión, y se reunieron en el Cenáculo para orar y disponerse a la lucha que Jesús les había anunciado y habría de ser coronada con el martirio.

Los Padres y los autores de espiritualidad se refirieron con frecuencia a este íntimo sentido de la Cruz que cada día debemos llevar sobre nuestros hombros, cruz de la sensibilidad y cruz del espíritu, que paso a paso van purificando tanto la parte inferior como la superior de nuestra alma, sujetando los sentidos al espíritu y el espíritu a Dios.

Repetidas veces comentaron los Padres estas palabras de la Escritura: "Como zarandeando la criba queda el polvo, así del pensar nace la ansiedad del hombre. En el horno se prueban las vasijas de tierra; y en la tentación de las tribulaciones los hombres justos" (Eccli., XXVII, 5). "Como en el fuego se prueba el oro y la plata, así los hombres aceptos a Dios se prueban en la fragua de la tribulación" (Ibid., II, 5). "Desde lo alto envió el Señor sobre mis huesos un fuego que los devora", dice Jeremías, en sus *Lamentaciones*, I, 13. Asimismo dijo Jesús a Pedro antes de la Pasión: "Simón, Simón, Satanás os reclama para zarandearos como trigo." (Luc., XXII, 31). Todas estas cosas son realidad en la purificación pasiva del espíritu, que dispone el alma a la vida de íntima unión con Dios. Como lo han enseñado S. Agustín [1], S. Gregorio Magno [2], S. Máximo [3], Hugo de S. Víctor [4], Ruysbroeck [5], Tauler [6], y más profundamente S. Juan de la Cruz [7], esta purificación es necesaria a causa de los defectos que todavía quedan en los adelantados.

(1) *De quantitate animae*, c. XXXIII.

(2) *Moralia*, l. XXIV, c. VI, n. 11; l. X, c. X, n. 17.

(3) *Patr. gr.*, t. XC, col. 1215, n. 88.

(4) *Hom. I in Eccli.*, 1.

(5) *Liber de altissima veritate*, c. VII; *Los siete grados*, c. XI, XIII XIV.

(6) *Sermón del lunes antes de Ramos y I sermón de Pentecostés*, tr. Hugueny, t. I, op. 257-269; t. II, pp. 28, 209, 211, 245.

(7) *Noche osc.*, l. II, c. VII, VIII. Santa Teresa, *VI morada*, c. I. ANGELA DE FOLIGNO, *Libro de las visiones*, VI, VII, IX, XXVI.

Defectos de los aprovechados

Es de suma importancia para las almas interiores detenerse a meditar esta materia, sobre todo por tres motivos: Para comprender mejor el valor de las cruces que cada día debe cada uno soportar; para mejor discernir la mortificación irracional que muchas veces nos imponemos indiscretamente, de aquella otra que tiene en sí efecto purificador; y en fin, para formarnos justa idea del purgatorio que hemos de pasar si no sabemos aprovechar convenientemente las cruces que el Señor nos envía en esta vida.

Aun en las almas que van muy adelante, cuya sensibilidad está ya en gran manera purificada, y que han comenzado a vivir la vida del espíritu, por la contemplación infusa inicial de los misterios de la fe, los defectos son todavía harto numerosos.

Las artimañas del hombre viejo subsisten aún en el espíritu, como una herrumbre que no desaparecerá sino por la acción del fuego purificador.

Como observa S. Juan de la Cruz [1], estas almas aprovechadas todavía están sujetas a las *distracciones* indirectamente voluntarias en la oración, al *embotamiento*, al *derramamiento* en las cosas exteriores, a *simpatías demasiado humanas* por ciertas personas, que fácilmente hacen faltar a la justicia y a la caridad. Hay en esas almas momentos de natural *brusquedad*, que nace de *la impaciencia*. Algunas se ven envueltas en ilusiones al aficionarse demasiado a ciertas comunicaciones espirituales, dando entrada al demonio que las engaña mediante falsas profecías. Otras, sujetas a las mismas influencias, caen en un celo amargo, que las inclina a sermonear al prójimo, haciéndole observaciones inoportunas e injustas. Por ese camino, llénanse tales almas de *soberbia y presunción*, alejándose así de la simplicidad, de la humildad y pureza necesarias para la unión con Dios. "Tantas falsedades y engaños suelen multiplicarse en algunos de éstos, y tanto se envejecen en ellos, que es muy dudosa su vuelta al camino puro de la virtud y verdadero espíritu" *(Nobre oscura,* II, II). Por aquí se ve que hay aún mayores peligros que a los principios.

(1) Noche oscura, l. II, c. II.

Tales defectos forman una lista interminable; y cuenta que no considera sino los que se refieren a la vida interior, a las relaciones con Dios.

¿Qué sería si considerase los que se relacionan con los superiores, iguales e inferiores, y todas aquellas cosas que en este período de la vida espiritual se oponen a la caridad y a la justicia; todo lo que, en quienes enseñan, gobiernan o dirigen a otros, mancilla su enseñanza, gobierno, dirección o apostolado?

La soberbia espiritual o intelectual nos inspira el excesivo *apego a nuestro propio juicio* y a nuestra manera de ver, sentir, simpatizar y querer; de ahí nacen la envidia y una secreta ambición, o también *el autoritarismo*, o la *excesiva indulgencia* y debilidad para con aquellos que oprimen a los demás. También es aquí frecuente la falta de presteza y generosidad en la obediencia, o por el contrario el servilismo que nace del amor propio. Abundan asimismo las faltas de caridad, envidias, maledicencia, discordia y discusiones vanas.

También pueden reaparecer multitud de desviaciones, que conturban profundamente la vida del alma. Las facultades superiores, en sus más íntimos repliegues, están todavía afeadas por la soberbia, el juicio propio y la propia voluntad. La divina lumbre y la voluntad de Dios no reinan aún como soberanas. Estos defectos de las facultades superiores datan de mucho tiempo atrás, y pueden llegar a persistir y envejecer en ellas alterando profundamente el carácter, alejándolo de la verdadera intimidad con Dios. De ellos nacen muchas difamaciones y profundas divisiones entre aquellos que deberían aunar sus actividades en bien de las almas.

Todo lo cual hace ver, dice S. Juan de la Cruz, *la necesidad de "la fuerte lejía de la purgación de esta noche (del espíritu), sin la cual no podrá éste venir a pureza de unión divina"* (1). "Por tanto, porque estos aprovechados todavía el trato y operaciones que tienen con Dios son *muy bajas y muy naturales*, a causa de no haber pasado por el crisol el oro del espíritu, por lo cual todavía entienden de Dios como pequeñuelos, y hablan de Dios como pequeñuelos, según dice S. Pablo, por no haber llegado a la perfección, que es la unión del alma con Dios, por la cual unión ya como gran-

(1) *Noche oscura*, l. II, c. II.

des obran grandezas en su espíritu, siendo ya sus obras y potencias más divinas que humanas" (1).

Quiere esto dar a entender que la plena perfección de la vida cristiana está normalmente en el orden místico, ya que supone la purificación pasiva del sentido y del espíritu, que son estados pasivos o místicos netamente caracterizados y fáciles de distinguir de la melancolía y de otras estériles tristezas del mismo género, como lo hemos de ver más adelante. Trátase aquí de un fecundo sufrimiento espiritual, y de un invierno que prepara la germinación de una nueva primavera.

Por eso escribió S. Agustín estas palabras, con frecuencia repetidas por S. Luis Beltrán: "Domine, hic ure, hic seca, ut in aeternum parcas: quema y corta aquí, Señor, y perdona para la eternidad." Mucho importa quedar aquí purificados por nuestros méritos, que no después de la muerte sin mérito alguno de parte nuestra. Nada que esté mancillado entra en el cielo; y tarde o temprano se impone una purificación a fondo, que nos permita entrar allí.

EL FONDO DE LA VOLUNTAD QUE TIENE NECESIDAD DE SER PURIFICADO

Antes de San Juan de la Cruz, Tauler insistió mucho acerca del fondo de nuestra voluntad, que debe quedar purgado del viejo egoísmo que en ella reside y nos inclina a inquietas y estériles complacencias con nosotros mismos y nos aleja de la pacífica y vivificadora conversación con Dios.

Tauler (2) habla con frecuencia de este egoísmo inconsciente que nos lleva a buscarnos en todas las cosas y a veces a juzgar al prójimo con gran severidad, guardando la indulgencia para cuando se trata de nosotros mismos. Tal egoísmo, que hace que nos constituyamos en centro de todas las cosas, se echa de ver principalmente cuando la prueba se abate sobre nosotros; entonces todo es desconcierto y buscar en el exterior ayuda, consejo y consolación: y no es ahí donde se encuentra a Dios. Es que no habíamos afianzado la casa sobre la piedra que es Cristo, y por eso carece de solidez y

(1) *Ibidem*, cap. III.
(2) *Sermón para el sábado antes del de la Vigilia de Ramos.* tr. Hugueny, t. I, p. 249.

firmeza. La habíamos levantado sobre nosotros mismos, sobre nuestra propia voluntad, que es edificarla sobre arena.

"Sólo hay, dice Tauler (1) un camino para triunfar de estos obstáculos; *sería preciso que Dios se enseñorease totalmente del interior del alma,* cosa que sólo realiza con sus íntimos amigos. Enviónos su Hijo Unigénito, a fin de que la santa vida de este Hombre-Dios, sus altísimas y perfectas virtudes, sus ejemplos y enseñanzas y sus grandes sufrimientos nos elevasen sobre nosotros mismos *y nos hicieran abandonar ese fondo de egoísmo, y para que nos desprendiéramos de nuestra pequeñas luces y las hiciéramos fundirse en la luz verdadera y esencial*" (2).

"Esta luz (del Verbo hecho carne) brilla en las tinieblas, mas las tinieblas no le recibieron (Juan, I, 5). Esta luz sólo la reciben los *pobres de espíritu,* y los que están totalmente *despojados de sí mismos,* del amor propio y de la voluntad individual. Muchos hay que son pobres voluntarios hace más de cuarenta años, y nunca han recibido el más pequeño rayo interior. Saben muy bien por los sentidos y la razón cuanto se dice de esta luz, mas, en el fondo, no la han gustado todavía; ignóranla y está muy lejos de ellos.

"Por eso, mientras las gentes sencillas del pueblo seguían a nuestro Señor, los fariseos, los príncipes de los sacerdotes y los escribas, todo lo que tenía apariencia de santidad, hiciéronle la más violenta oposición y acabaron por darle muerte." Dios es la grandeza de los humildes y sus altísimos caminos están ocultos a nuestra soberbia.

Esto demuestra a qué extremos puede conducirnos ese fondo de egoísmo y orgullo que nos ciega y no nos deja ver nuestros pecados. Importa, pues, muchísimo que *la luz de vida* de la fe viva y de los dones del Espíritu Santo *penetren hasta lo más profundo de nuestra inteligencia y hasta las raíces de nuestra voluntad.*

No basta para esto conocer la letra del Evangelio y aceptarla; es preciso que el espíritu se empape en ella. De lo contrario, bajo las apariencias y las formas de un lenguaje cristiano, en lo más íntimo de nosotros mismos conservaríamos algo que no lo es y que *opone resistencia a la luz de vida;*

(1) *Ibid.,* p. 249.
(2) *Ibid.,* p. 250.

quedaría en el fondo de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad como una fortaleza que sirve de refugio al amor propio, que lucha sin querer rendirse ni permitir que el reino de Dios se establezca profundamente en nosotros para siempre.

Por eso ciertas almas que se tienen en opinión de adelantadas y no echan de ver sus defectos, están en mayor peligro que el común de los mortales, que se confiensan pecadores y guardan el temor de Dios.

De modo que hemos de meditar profundamente esta conclusión de Tauler *(Ibidem):* "Muy amados hijos míos, emplead todas vuestras energías de cuerpo y de espíritu, *por conseguir que esta luz verdadera brille en vosotros y lleguéis a gustarla.* Así os será posible retornar a vuestro origen, donde brilla la verdadera luz. Anhelad, pedid —tengáis o no tengáis conciencia de su necesidad— que el Señor os conceda esta gracia. Suplicadla con todas vuestras energías, y pedid a los amigos de Dios que os ayuden a conseguirla; juntaos con los que viven junto a Dios, a fin de que os arrastren a Dios consigo. ¡Que a todos nos sea dado obtener esta gracia, y que el Señor nos ayude en la demanda! Así sea."

Tauler distingue aquí el conocimiento ordinario de la fe, común a todos los fieles, del conocimiento místico y de la experiencia amorosa de Dios sentida en el fondo del alma, reservada a los amigos de Dios. E invita a todos sus oyentes y lectores a anhelar por esta noticia íntima, que transforma el fondo del alma iluminándolo, y lo libra de esta mazmorra del egoísmo y amor propio en la que estaba sumida. Sólo así queda en disposición de ser deificada, divinizada, haciéndose partícipe, por la gracia, de la vida íntima de Dios.

Todos estos defectos que subsisten en la inteligencia y la voluntad, aun de los avanzados, exigen, pues, una purificación que sólo Dios es capaz de realizar. "*Solus Deus potest deificare, sicut solus potest ignire*", dice en sustancia santo Tomás: sólo Dios puede deificar, como sólo el fuego puede poner un cuerpo en ignición". (I II, q. 112, a. I).

Esta purificación pasiva no irá seguramente sin sufrimientos, y hasta será, como enseña S. Juan de la Cruz, *la muerte mística*, la muerte verdadera de sí mismo, la desintegración del amor propio. *La soberbia recibe aquí el golpe mortal*, para dar paso a la humildad sincera.

Es preciso que los últimos repliegues del alma, en que se

refugia el amor propio y un egoísmo a veces muy sutil, sean esclarecidos por la divina luz y los ocupe Dios. El día de la Purificación o Candelaria, en la procesión, los fieles llevan cada uno su cirio encendido, símbolo de la luz de vida que debemos llevar en nuestras almas. Esta luz de vida fué entregada al hombre el primer día de la creación; se extinguió por el pecado, pero volvió a encenderse por la gracia de la conversión y la esperanza en la venida del prometido Redentor. Fué aumentando en intensidad en el alma de los patriarcas y de los profetas hasta la venida de Jesús, "gloria de Israel y luz de todas las gentes", como dijo el anciano Simeón en su hermoso cántico del *Nunc dimittis*.

Esta misma luz de vida que fué creciendo en la humanidad hasta la llegada del Mesías, debe ir también en aumento en nuestras almas desde el día del bautismo hasta nuestra entrada en el cielo. Y es preciso que ilumine y vivifique hasta lo más profundo de nuestra inteligencia y de nuestro corazón a fin de que no sean un centro oscuro de egoísmo, de juicio propio y de resistencia a la gracia, sino un fondo de luz y de bondad, en el que reine más y más el Espíritu Santo, fuente de aguas vivas que brotan hasta la vida eterna.

Por todo lo que acabamos de decir échase de ver que la purificación pasiva del espíritu es *la lucha decisiva entre dos espíritus*: el de *soberbia*, que puede llegar hasta la blasfemia, el odio de Dios y la desesperación, y el de *humildad y caridad*, que es en nosotros la vida eterna comenzada.

Estos dos espíritus en pugna pueden ser simbolizados de la siguiente manera, según doctrina de S. Gregorio y S. Tomás: de un lado por las raíces y consecuencias de los siete pecados capitales, y de la otra por la humildad, la caridad y su conexión con las demás virtudes y los siete dones.

Anteriormente hemos demostrado (t. I), siguiendo a estos dos doctores, que del egoísmo o amor desordenado de sí mismo nace, junto con la concupiscencia de la carne y de los ojos, la soberbia, de la que proceden sobre todo cuatro pecados capitales: la vanidad, la acidia, la envidia y la ira. También vimos que de los pecados capitales nacen otros defectos y pecados más graves todavía, entre los que se cuentan sobre todo la ceguera de espíritu, la discordia, el rencor,

el endurecimiento del corazón, la blasfemia, el odio a Dios y la desesperación. Todo lo cual está simbolizado por el árbol del mal con sus flores malditas y frutos venenosos.

Por el contrario, el árbol de las virtudes y de los dones tiene por raíz la humildad, raíz que sin cesar va adentrándose más profundamente en tierra para chupar allí el jugo nutridor; tiene por ramas inferiores las virtudes cardinales con las virtudes anexas y los dones correspondientes; sus ramas superiores son la fe, la esperanza y la caridad; esta última es la más alta y la más fecunda. A la fe se une el don de inteligencia y el de ciencia, que perfecciona grandemente la esperanza, dándonos a conocer la vanidad de las cosas creadas, la ineficacia de los humanos esfuerzos para las cosas divinas, e inclinándonos en consecuencia a desear la vida eterna y a poner nuestra confianza en Dios. A la caridad corresponde el don de sabiduría. De él principalmente procede la contemplación, de la cual nace la unión actual con Dios y el perfecto abandono.

Para que este árbol de las virtudes alcance su total desarrollo es imprescindible la victoria definitiva sobre las reliquias de soberbia intelectual y espiritual que subsisten aún entre los aprovechados. De ahí la necesidad de la purificación pasiva del espíritu, en el que se realizan, con la ayuda del Espíritu Santo, actos heroicos de las virtudes teologales para hacer frente a las tentaciones contrarias a estas virtudes.

CAPÍTULO SEGUNDO

DESCRIPCIÓN DE LA PURIFICACIÓN PASIVA DEL ESPÍRITU

Hemos hablado de los defectos de los aprovechados; de los residuos de soberbia espiritual que en ellos subsisten y del amor propio y egoísmo que necesariamente deben ser desarraigados. Sólo el Señor es capaz de realizar tan profunda purificación.

Vamos a tratar ahora de esta purificación, a fin de que no se la confunda con ciertas penalidades que radican únicamente en la melancolía o en la neurastenia, o bien con las sequedades sensibles de los principiantes. Tal confusión sería un error lamentable (1).

La oscuridad en que el alma tiene la impresión de encontrarse

Así como la purificación pasiva de la sensibilidad se manifestó por la privación de la consolación sensible a la que tan apegada estaba, la purificación sensible del espíritu parece consistir, en primer lugar, en la ausencia de las luces anteriormente recibidas acerca de los misterios de la fe. Estaba el alma familiarizada con ellas; y la facilidad con que en ellas pensaba durante la oración le hacía echar en olvido su infinita elevación, conceptuándolas como cosa demasiado humana. Le acontecía detenerse en demasía con la Humanidad del

(1) El adelanto en el conocimiento y el amor de Dios, que caracteriza a esta purgación, es precisamente lo que la distingue de los sufrimientos, que en cierto modo le son semejantes, de la neurastenia por ejemplo. Pueden estos no tener nada de purificadores, mas se los puede soportar por amor de Dios y espíritu de abandono. Asimismo los sufrimientos que son consecuencia de nuestra falta de virtud y de una *sensibilidad indisciplinada* y quizá exasperada, por sí mismos no son purificadores, pero puédeselos aceptar como una humillación saludable y como reparación de nuestras faltas.

Salvador, sin vivir bastante de la fe en su divinidad; apenas pasaba de la corteza de los grandes misterios de la Providencia, de la Encarnación, de la Redención, de la misa y de la vida de la Iglesia. Estas altísimas realidades espirituales sólo las conocía aún muy superficialmente.

¿Y qué es lo que acaece en tal caso? Para elevarnos sobre este conocimiento demasiado superficial y vulgar de las cosas divinas, el Señor nos aleja de tal manera de concebirlas y parece despojarnos de nuestras propias luces.

Como decía S. Juan de la Cruz [1]: "Desnúdales las potencias y sentidos y aficiones, así espirituales como sensibles, así exteriores como interiores, dejando a oscuras el entendimiento, y la voluntad a secas, y vacía la memoria, y las aficiones del alma en suma aflicción, amargura y aprieto, privándola del sentido y gusto que antes sentía de los bienes espirituales...".

La tristeza que le invade ahora es muy diferente de la causada por la neurastenia, las desilusiones y las contrariedades de la vida; más sobre todo por ir acompañada de un vivísimo deseo de Dios y de la perfección, de un ir y venir, que no cesa, en busca de Aquel que solo puede llenar el alma y vivificarla.

Y no se trata solamente de sequedad sensible, sino que es una desolación de orden espiritual, originada no en la privación de los consuelos sensibles, sino en la absoluta carencia de las ilustraciones a que estaba acostumbrada.

Debe entonces el alma caminar "a oscuras en pura fe, la cual es noche oscura para las dichas potencias naturales" [2]. Aquí ya no le es fácil quedarse en la consideración de la humanidad del Salvador, sino que se ve privada de ella, como aconteció a los apóstoles el día de la Ascensión de Jesús al cielo. Hasta este momento, su intimidad con él iba siempre en aumento; era casi su vida; pero ese día alejóse de ellos de modo que no deberían verlo ya en la tierra, y les dejó privados de su presencia y de sus palabras que les daban vida. Y debieron sin duda sentirse muy solos y aislados, pensando en las dificultades sin cuento de la misión que les tenía encomendada: la evangelización de un mundo impío, sumergido en todos los errores del paganismo. Podremos formarnos una débil idea de lo que debió ser aquella desolación, cuan-

(1) *Noche oscura*, l. II, c. III.
(2) *S. Juan de la Cruz*, ibid., c. IV.

do, después de haber vivido unos días en el alto recogimiento de un fervoroso retiro espiritual, bajo la dirección de un alma sacerdotal llena de Dios, nos vemos en la necesidad de retornar a la vida vulgar de todos los días, que nos da la impresión de robarnos tan gran bien y plenitud. Lo mismo ha debido acontecer, si bien en grado mucho más intenso, a la muerte de un fundador de una Orden religiosa, a aquellos que deja para continuar su obra en la tierra. Por eso los apóstoles, después de la ascensión de Jesús, quedaron largo tiempo con los ojos levantados al cielo; al verse privados de la vista del Maestro tan amado, se sintieron solos ante los sufrimientos que les aguardaban.

Debieron entonces recordar las palabras de Jesús: "*Conviene que yo me vaya, porque si no me voy, el divino Consolador no descenderá sobre vosotros; mas si me voy, yo os lo enviaré*" (Joan., XVI, 7). "Conviene que yo me vaya", es decir que os prive de mi presencia sensible. Como dice S. Tomás en su Comentario sobre S. Juan, loc. cit.: "Los apóstoles estaban tan aficionados a la humanidad de Cristo, que no se elevaban como debían al amor espiritual de su divinidad, y no estaban aún en disposición de recibir al Espíritu Santo... que les iba a ser enviado para consolarlos y fortalecerlos en las tribulaciones."

Esta privación de la presencia sensible de la humanidad de Jesús, que precedió a la transformación que en ellos se operó el día de Pentecostés, hácenos comprender mejor el estado de oscuridad y desolación a que nos vamos refiriendo. Al alma que se encuentra en tal estado parécele entrar en una verdadera noche espiritual, al verse privada de las luces que hasta aquí la iluminaban; queda envuelta en una oscuridad semejante a la de la tierra cuando se oculta el sol.

Cómo en esta oscuridad se revela la grandeza de Dios

¿Queda el alma totalmente a oscuras, en esta oscura noche? Cuando en el orden natural, se oculta el sol y desaparece completamente detrás del horizonte, seguimos, al menos, viendo algunas estrellas que nos hacen presentir la profundidad del firmamento. Por eso, de noche, nuestra vista se extiende mucho más lejos que de día; dejamos de ver las colinas y montañas que pueden distar cien o doscientos ki-

lómetros, mas, en cambio, nos es dado contemplar las estrellas y constelaciones que distan millones y millones de leguas de la tierra. La estrella más cercana necesita cuatro años y medio para hacernos llegar su luz. El sol parece más grande que las estrellas, pero lo cierto es que muchísimas de ellas son inmensamente más grandes que el sol.

He ahí un símbolo sensible de una verdad muy elevada. En el momento que el alma penetra en la oscuridad espiritual de que vamos hablando, deja de ver las cosas cercanas, pero al mismo tiempo comienza a presentir, sin verlas aún, la infinita grandeza y pureza divinas, que están muy por encima de cualquier idea que de él podamos formarnos; y por contraste, echa de ver mucho más claramente la propia miseria e indigencia.

Así los apóstoles, después de la Ascensión, privados de la vista de la humanidad de Jesús, comenzaron a entrever la excelsitud del Hijo de Dios. Pedro predica el día de Pentecostés, a los judíos, con la fe más decidida: "Habéis dado la muerte al *Autor de la Vida*, a quien Dios ha resucitado de entre los muertos (1). "Este Jesús es la piedra que vosotros desechasteis al edificar, la cual ha venido a ser la principal piedra angular. Fuera de él no hay que buscar la salvación en ningún otro" (2).

Esa es la elevada contemplación que nace en la oscuridad de que vamos hablando. Cuando el sol se ha puesto en el ocaso, comiénzanse a ver las estrellas en la inmensidad del firmamento. Mas antes de poder gozar de la contemplación del cielo estrellado, preciso es habituarse a caminar sin temor a través de la noche y a saber triunfar de *fuertes tentaciones contra la fe y la esperanza*, de la misma manera que, durante la noche de los sentidos, fué necesario vencer numerosas tentaciones contra la castidad y la paciencia, que tienen su asiento en la sensibilidad.

Traigamos a la memoria lo que acontecía al santo Cura de Ars; su principal sufrimiento provenía de sentirse muy alejado del ideal del sacerdocio cuya grandeza veía más clara cada día dentro de las oscuridades de la fe, a la vez que iba entendiendo también mejor las necesidades de las innumerables almas que a él acudían. Y cuanto más echaba de ver el

(1) *Act. Apost.*, III, 15.
(2) *Ibid.*, IV, 11.

bien que quedaba por hacer, menos se fijaba en lo hecho, de manera que no le era posible complacerse en él. Su gran sufrimiento, análogo al de Jesús, sacerdote y víctima, y al de María al pie de la Cruz, proveníale de la vista del pecado y de la pérdida de las almas. Y suponía una visión penetrante que no es otra cosa que la contemplación de la infinita bondad de Dios, desconocido y ultrajado, y del valor de la vida eterna.

Santa Catalina de Sena nota en su *Diálogo* que la contemplación de nuestra indigencia, de nuestra miseria y de la bondad de Dios son como el punto más bajo y a la vez el más elevado de un círculo que siempre se va ensanchando. Hay en esto un contraste y oposición entre dos cosas que se aclaran mutuamente.

En la vida de B. Angela de Foligno encontramos un ejemplo notable del mismo género. En el *Libro de las visiones e instrucciones* (c. XIX) nos cuenta: "Véome destituída de todo bien, de toda virtud, y llena de una multitud de vicios; ...en mi alma no contemplo sino defectos..., falsa humildad, hipocresía, soberbia... Quisiera contar a todos mis iniquidades... Dios permanece escondido de mi vista... ¿Cómo esperar en él? Aunque todos los buenos del mundo y todos los santos del paraíso me colmasen de sus consuelos, ningún remedio me traerían si Dios no me cambia en lo más hondo del alma. Este interior tormento es más duro que el martirio." Acuérdase luego de que el mismo Dios sufrió graves congojas en Getsemaní, y de que, durante la Pasión, fué menospreciado, torturado, abofeteado; y entonces quisiera ella que sus sufrimientos fueran mayores aún, por entender que eran sufrimientos purificadores, que le hacían comprender la inmensidad de la Pasión. Un día, camino de Asís, escuchó estas interiores palabras: "Oh hija mía, yo te amo más que ninguno de los mortales... Tú has rogado a mi servidor Francisco, esperando obtener algo de mí con él y por él. Francisco me amó mucho, y yo obré grandes cosas en él; mas si alguien me amara más que Francisco, aun haría en él mayores maravillas... Yo amo con amor inmenso al alma que me ama con sinceridad... Y nadie tiene excusa, pues todos pueden amarme; Dios no pide al alma sino amor, ya que él ama sin mentira, y él es el amor del alma" (1). Jesús

(1) *Ibidem*, c. XX.

crucificado, habiéndole dado a entrever su Pasión, añadió: "Fíjate bien: ¿encuentras en mí algo que no sea amor?" (1).

Otro ejemplo no menos instructivo de la noche espiritual lo hallamos en S. Pablo de la Cruz, fundador de los Pasionistas. Leemos en sus *Cartas*, t. I, p. 153: "Las pequeñas tribulaciones corporales o espirituales son las primeras gradas de esta alta y santa escalera que suben las almas grandes y generosas. Van subiendo, paso a paso, hasta llegar al último escalón.

"Allá, en lo más alto, encuentran el más puro sufrimiento, sin la más mínima mezcla de consuelo que venga del cielo ni de la tierra (se refiere al dolor de las ofensas que se hacen a Dios). Mas si estas almas son fieles, de modo que no busquen consolación, pasarán de este sufrimiento al puro amor de Dios en el que ninguna otra cosa se mezcle. Pero son muy pocas las almas que llegan a tal altura...

"Paréceme que quedan abandonadas por Dios, que éste ya no las ama y está irritado con ellas... Es como la pena de daño, si me es lícito hablar así; pena cuya amargura a ninguna otra es comparable. Mas si un alma permanece fiel, ¡qué ricos tesoros acumula! La tormenta pasa y se aleja, mientras que ella va acercándose a la verdadera, dulcísima y muy íntima unión con Jesús crucificado, que la transforma en sí y reproduce en ella su propia fisonomía" (2).

Repárese que no fué sólo S. Juan de la Cruz en hablar con tan profundo conocimiento de la noche del espíritu, por haberla experimentado. Ya antes que él Hugo de S. Víctor había comparado la purificación pasiva del alma, por la gracia y el amor de Dios, con la transformación que sufre la madera verde al ser atacada por el fuego: "La humedad desaparece, el humo disminuye, la llama victoriosa se deja ver...; final-

(1) *Ibidem.*

(2) Véase igualmente *Oración y ascensión mística de S. Pablo de la Cruz*, por el P. Cayetano del Santo Nombre de María, Lovaina, 1930, c. III, pp. 115,176. "Los cuarenta y cinco años de desolación: aparente desaparición de la fe, la esperanza y la caridad. El santo se cree abandonado de Dios. Paciencia y resignación en la voluntad divina. El santo es atraído por las llagas de Jesús. Jesús en la cruz le dice: "Te llevo en mi corazón". La Pasión le queda impresa en el corazón, y permanece tres horas en el costado de Cristo.

Este santo no solamente atravesaba un túnel, sino que lo abría para hacer pasar por él más tarde a los religiosos de su Orden.

mente comunica a la madera su propia naturaleza, y el tronco queda hecho pura brasa. Análogamente el amor de Dios crece en el alma, las pasiones del corazón resisten al principio, de donde se siguen muchas penas y trabajos; es preciso que la humareda se vaya disipando. Más tarde el amor de Dios se hace más ardiente y más viva su llama..., la cual finalmente penetra el alma entera: la divina verdad es de nuevo hallada y asimilada por la contemplación; el alma, desasida de sí, no busca sino a Dios, que viene a ser para ella todo en todas las cosas; repósase en su amor y en él encuentra su gozo y paz" (In Eccli., Hom. I).

Tauler se expresa en el mismo sentido, y escribe que el Espíritu Santo hace en nosotros el vacío en las profundidades del alma donde todavía anidan el egoísmo y la soberbia; hace el vacío para sanearla, y luego lo llena, haciendo que vaya en aumento nuestra capacidad receptiva (1).

Santa Teresa trata de la purgación pasiva en la VI Morada, c. I.

Léese en la vida S. Vicente de Paul, que, durante cuatro años, pasó por una prueba de la misma especie, caracterizada por una persistente tentación contra la fe; tan violenta era que llevaba escrito el *Credo* en una hoja que apretaba contra su

(1) TAULER, II *sermón de Pentescostés*. Véase igualmente el *sermón del V domingo después de la Trinidad*, donde dice: "Preséntase entonces un camino muy desolado, sombrío y solitario. En él vuelve Dios a llevarse lo que antes había dado. De modo que se encuentra el hombre tan completamente abandonado a sus destinos, que nada sabe ya de Dios. Cae en tal angustia, que ignora hasta si alguna vez estuvo en el buen camino..., y prodúcele esto tanta pena que toda la anchura del mundo le parece cosa angostísima. No experimenta sentimiento alguno de su Dios, nada sabe de él y todo le resulta desapacible. Acontécele como si se encontrara entre dos muros, teniendo una espada a sus espaldas y una lanza muy puntiaguda delante de su pecho. No tiene más remedio que sentarse y exclamar: "Yo te saludo, Dios mío, amargura amarga, llena de todas las gracias". Amar hasta el exceso y estar privado del bien que se ama le parece una prueba más dolorosa que el infierno, si el infierno fuera posible en la tierra. Todo lo que se puede decir a un hombre en tal estado no le da más consuelo que una piedra. Menos que de cualquier otra cosa quiere que se le hable de las criaturas... ¡Animo! ¡Valor! Que el Señor está a tu lado. Apóyate en el robusto tronco de la fe viva, y todo te irá bien". Trátase aquí indudablemente de la noche y el profundo vacío que disponen a la verdadera deificación del alma. Por lo demás, Tauler compara este estado al de un navío que, en la tormenta, ha perdido velas y jarcias.

corazón para estar cierto de no haber consentido en ella (1).

Hase de observar que S. Juan de la Cruz, después de Tauler, describió este estado tal como acaece en los santos en toda su amplitud e intensidad, y como él mismo lo hubo de sufrir. Mas esta purificación tiene lugar también en menor grado y en forma no tan puramente contemplativa, unida, por ejemplo, a las grandes pruebas que se encuentran en el apostolado.

Si esta purificación pasiva del espíritu nos parece cosa extraordinaria y fuera del camino normal de la santidad, es que no nos fijamos bastante cuán profunda purificación del alma es necesaria para recibir inmediatamente la vida eterna y la visión beatífica de la divina esencia, sin pasar por el purgatorio.

Y es que, además, cuando leemos la exposición de esta doctrina en los grandes maestros, lo hacemos llevados por cierta curiosidad de las cosas divinas y sin sentir sincero anhelo de la propia santificación. Si tal anhelo anidase en nuestro corazón, hallaríamos en esas páginas aquello que es para nosotros más precioso que ninguna otra cosa; habríamos dado con lo único necesario.

Y es preciso, de un modo o de otro, pasar por este crisol, para tener de la Pasión del Señor, de la humildad y amor de Jesús por nosotros, no sólo un concepto confuso o teórico, sino un concepto vivido, faltando el cual no existe amor de la Cruz ni santidad verdadera.

Hemos de estar persuadidos de que el mundo está lleno de cruces desgraciadamente infructuosas como lo fué la del mal ladrón; quiera el Señor que nuestros sufrimientos no sean estériles, y que nuestras cruces sean semejantes a la del buen ladrón, que lo salvó, y que se parezcan más a la Cruz de Jesús y nos hagan semejantes a él. *La gracia santificante* nos hace, al ir en aumento, más y más semejantes al Señor; y en tanto que es *gracia cristiana* nos asemeja a Cristo crucificado; semejanza que debe ir afinándose hasta nuestra entrada en el cielo.

Tampoco hemos de echar en olvido las diferencias que hay entre alma y alma, ni los medios con que cuentan y están a su alcance; nunca es lícito exigirles más de lo que pueden dar: a unas un ininterrumpido heroísmo; a otras, pasitos como de niños, que las vayan aproximando sin cesar al fin que deben alcanzar. Mas, para asemejarse a Cristo, todas se tienen que sacrificar, en la medida de sus fuerzas.

(1) Cf. *Vida de S. Vicente de Paúl*, por Abelly, l. III, c. XI, secc. L, pp. 164-168. Cf. *Revue d'ascétique et de mystique*, 1932, p. 398 ss.

CAPÍTULO TERCERO

¿CUÁL ES LA CAUSA DE LA PURIFICACIÓN PASIVA DEL ESPÍRITU?

Descrita ya la purificación pasiva del espíritu tal como se echa de ver sobre todo en la vida interior de los más grandes siervos de Dios, queremos explicarla teológicamente, determinando la causa de este estado espiritual. Hemos podido ver que consiste en un profundo conocimiento experimental de nuestra indigencia y miseria, y, por otro lado, de la infinita grandeza de Dios; conocimiento que va acompañado de una gran aridez espiritual y de vivísimos deseos de la perfección. ¿Cuál puede ser la causa de tan oscura y dolorosa contemplación?

S. Juan de la Cruz (1) responde, como lo debe hacer un teólogo, echando mano de la sagrada Escritura, que nos habla en muchos pasajes de una lumbre purificadora y de un fuego que limpia el alma de su herrumbe y de toda escoria.

La luz infusa que purifica y el fuego espiritual

En el libro de la Sabiduría, III, 6, se dice, hablando de los justos: "Dios los prueba y purifica como al oro en el crisol, y se complace en ellos como en un perfecto holocausto." Como el oro en el crisol, así el alma del justo es purificada en la tribulación.

La Escritura insiste con frecuencia en este pensamiento, diciendo que Dios es el fuego que va consumiendo todo lo que se opone a su reinado sobre las almas (Deut., IV, 24).

Jeremías escribe en sus *Lamentaciones*, I, 3: "Desde el cielo envió el Señor a mis huesos un fuego que me consume... Púsome en gran tribulación y languidezco todo el día."

(1) *Noche oscura,* l. II, c. V.

Alumbrado por este fuego espiritual que está en él, ve el profeta con gran claridad los pecados de Israel. la justicia del Altísimo y su bondad, y le dirige súplicas ardientísimas en favor de los pecadores.

El Salmista canta a su vez: "*Delicta quis intelligit? Ab occultis meis munda me:* ¿Quién es el que conoce sus crímenes? Límpiame, Señor, de los que se ocultan a mi vista" (Salm. XVIII, 13). "*Et substantia mea quasi nihilum ante te:* Soy como la nada en tu presencia" (Salm. XXXVIII, 6). "*Deus meus, illumina tenebras meas:* Mis cosas ocultas, muéstramelas, Señor" (Salm. XVII, 29). "*Cor mundum crea in me, Deus:* Crea en mí, Señor, un corazón puro" (Salm. L., 12). Como la luz de un relámpago, el Espíritu Santo ilumina el alma que quiere purificar. Tal vez nos dice al corazón: ¿Quieres quedar purificado y limpio? Y si nuestra respuesta es lo que debe ser, luego comienza en nosotros un trabajo a fondo, y se nos comunica la divina verdad, a fin de que quedemos libres del amor propio que tantas veces nos alucina. "*Si permanecéis fieles a mi palabra,* dijo nuestro Señor, *conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres*" (Joan., VIII, 31). Si vivimos con seriedad de la palabra de Cristo, la Verdad primera va poco a poco penetrando en nuestro interior y nos libra del error más pernicioso, que es el que nos mantiene en el pequeño círculo de nuestras ilusiones.

Nunca anhelaremos bastante por esta luz purificadora de que nos habla la Escritura; mas, por desgracia, muchas veces huímos de ella, por temor de que nos diga la verdad, que tanto nos complace decir a los demás.

S. Juan de la Cruz no hace otra cosa que describir esa luz purificadora de que nos habla la Escritura, cuando dice (*Noche oscura,* l. II, c. V): "Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos *contemplación infusa* o mística teología, en que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo es esta contemplación infusa." Tal el Cura de Ars, quien comprendiendo más y más la elevación del ideal del sacerdocio, y juzgándose tan alejado de él, estaba muy lejos de

pensar que era un contemplativo, siendo así que Dios le iluminaba e instruía por ese camino.

Una de las comparaciones que mejor nos dan a entender el estado espiritual a que nos referimos, es la que nos da Hugo de S. Víctor (*In Eccli.*, *Hom.* I); San Juan de la Cruz la traduce así (*Noche oscura*, l. II, c. X): "*Esta purgativa y amorosa noticia o luz divina* que aquí decimos, de la misma manera *se ha en el alma purgándola y disponiéndola para unirla consigo* perfectamente que se ha el fuego en el madero para transformarlo en sí; porque el fuego material, en aplicándose al madero, lo primero que hace es comenzarlo a secar, echándole la humedad fuera, y haciéndole llorar el agua que en sí tiene. Luego le va poniendo negro, oscuro y feo, y aun de mal olor, y yéndole secando poco a poco, le va sacando a luz y echando afuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios al fuego. Y, finalmente, comenzándole a inflamar por de fuera y calentarle, viene a transformarle en sí y ponerle tan hermoso como el mismo fuego... A este mismo modo, pues, habemos de filosofar acerca de este *divino fuego de amor de contemplación*, que antes que una y transforme el alma en sí, primero la purga de todos sus accidentes contrarios. Hácele salir afuera sus fealdades y pónela negra y oscura, y así parece peor que antes y más fea y abominable que solía. Porque como esta divina purga anda removiendo todos los malos y viciosos humores, que por estar ellos muy arraigados y asentados en el alma no los echaba ella de ver, *y así no entendía que tenía en sí tanto mal*... Y parécele claro que está tal, que no sólo no está para que Dios la vea, mas que está para que la aborrezca, y que ya la tiene aborrecida."

Esta saludable crisis es un verdadero purgatorio antes de la muerte, en el que el alma es purificada no por la acción del fuego sensible, sino por el espiritual de la contemplación y del amor. "Y así, escribe S. Juan de la Cruz (Ibid., c. VI fin), el alma que por aquí pasa, o no entra en aquel lugar, o se detiene allí muy poco, porque aprovecha aquí más una hora que muchas allí." Se comprende que esto deba ser así porque en la tierra queda uno purificado por los méritos propios, mientras que después de la muerte ya no se puede merecer. Y como el purgatorio es una pena, y la pena supone una falta, *el camino normal de la santidad*

es el pasar por las purificaciones pasivas de que vamos hablando, antes de la muerte y no después. De hecho, sin embargo, pocos son los que van inmediatamente de la tierra al cielo sin entrar en el purgatorio. Y es que el verdadero orden de la vida cristiana sólo en los santos encuentra su realización plena y total.

La luz purificadora, de que acabamos de hablar, ¿es solamente la de la fe viva, o es igualmente acaso la de uno de los dones del Espíritu Santo, presentes en las almas de todos los justos? Si consideramos las propiedades del don de inteligencia, echaremos de ver que es él el que sobre todo interviene en este estado.

Influencia del don de inteligencia en esta purificación

Como escribe S. Juan de la Cruz, "ya que el alma ha de venir a tener un sentido y noticia divina muy generosa acerca de todas las cosas divinas y humanas que no caen en el común sentir y saber natural del alma (porque las mira con ojos tan diferentes que antes, como difiere el ojo del sentido y lo divino de lo humano), conviénele al espíritu adelgazarse y curtirse acerca del común y natural sentir... Porque en esto va sacando esta noche al espíritu de su ordinario y común sentir de las cosas, para traerle al sentido divino, el cual es extraño y ajeno de toda humana manera. Aquí le parece al alma que anda fuera de sí en penas" (*Noche oscura*, l. II, c. IX).

Esta doctrina de S. Juan de la Cruz se ilumina a la luz de lo que dice S. Tomás acerca del don de inteligencia y de *la nueva penetración y purificación*, de la que ese don es el principio. "Cuanto más intensa, dice, es esa luz, más penetra en el interior del objeto conocido para comprender su naturaleza y propiedades. Mas siendo finita la luz natural de nuestra inteligencia, no está capacitada para penetrar más allá de ciertos límites. Por eso tiene el hombre necesidad de la luz sobrenatural para penetrar más hondo (en Dios o en las profundidades del alma), y esta luz sobrenatural que se comunica al hombre se llama el don de inteligencia" (II II, q. 8 a. 1). Dícesele don de inteligencia, y no de razón, por ser superior al razonamiento, y principio

de un conocimiento intuitivo, simple y penetrante como un rayo de luz *(Ibid)*.

Este don supone la fe unida a la caridad, y la perfecciona a su vez. La fe viva hace que nos adhiramos firmemente a los divinos misterios por haberlos revelado Dios, mas sólo por sí misma no es suficiente para hacernos penetrar en el profundo sentido de los misterios, de la grandeza de Dios, de la Encarnación y de las humillaciones de Nuestro Señor al morir por nosotros en una cruz. La penetración de que vamos hablando tampoco se alcanza por el estudio y las investigaciones teológicas; procede únicamente de la especial iluminación del Espíritu Santo, la cual, no de una manera abstracta y teórica, sino vital, concreta y práctica, va más allá que el estudio más elevado y profundo. Y esa iluminación la recibimos dócilmente por el don de inteligencia, que nos impide confundir *el verdadero sentido de la palabra divina* con las erróneas interpretaciones que a veces se da de ella; hácenos ver en un instante *la vacuidad de las objeciones* planteadas por un mal espíritu, alejado totalmente del espíritu de Dios; de tal modo que el error nos hace la misma impresión que una falsa nota que desentona en el conjunto de una sinfonía; tal vez no se lo sabe refutar teológicamente, mas se echa de ver que es un error. De la misma manera, el don de inteligencia subraya la inmensa distancia que separa las realidades espirituales de sus símbolos sensibles, y la que en nosotros existe entre el espíritu y la carne (1). Y danos a entender la diferencia entre la consolación sensible y los deleites espirituales, mucho más elevados y seguros, como enseña santa Teresa en la IV Morada (c. II).

El don de inteligencia no solamente desvanece los errores, sino que positivamente hace que de un modo vital penetremos las verdades de la religión que están al alcance de la razón, tales como la existencia de Dios y de la Providencia (2); mas principalmente nos da llegar hasta el fondo del sentido de los misterios sobrenaturales inaccesibles a la razón, que S. Pablo llama *las profundidades de Dios* (3). Induda-

(1) S. Tomás, II II, q. 8, a. 2: "Sic cognoscitur quod ea quae exterius apparent, veritati fidei non contrariantur".

(2) II II, q. 8, a. 2.

(3) I Cor., II, 10: "Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei".

blemente, no es posible que en esta vida nos dé la evidencia de tales misterios, mas, en medio de las oscuridades de la fe, nos revela su profundo sentido, difícilmente explicable por la palabra humana. Por este camino nos hace ver la grandeza de Dios, de su sabiduría, de su justicia, de su poder, y de su paternidad para con el Verbo y para con nosotros.

De modo que el don de inteligencia es especulativo y práctico a la vez, como enseña S. Tomás (1). Tráenos a las mientes la soberana trascendencia del precepto del amor; y en ciertos momentos de terribles tentaciones, como en las de desaliento y de desesperación, hácenos ver, como a la luz de un rejámpago, el valor de la vida eterna y la alteza de nuestro último fin (2).

Así este don, mediante la penetración que nos comunica, líbranos de la estolidez espiritual (3); hácenos ver nuestros pecados mucho mejor que el más escrupuloso examen de conciencia, y nos pone al descubierto nuestra indigencia, pobreza y miseria; y por contraste la excelsitud de Dios.

Por lo dicho se echa de ver que corresponde a la beatitud de los limpios de corazón. El purifica, en efecto, nuestra inteligencia de todo error especulativo o práctico y de su apego a las cosas sensibles, dándonos a entender que Dios es infinitamente superior a todos los bienes creados, y que la divina esencia está muy por sobre todas las nociones analógicas que nos sea dado concebir (4). Por ahí llegamos a adivinar que la Divinidad, que sólo en el cielo nos será dado contemplar, es, comparada con nuestras ideas de las perfecciones de Dios, como la luz blanca al lado de los siete colores del iris, que de ella derivan. Quien jamás hubiera visto el blanco, nunca podrá describirlo, aunque haya contemplado los colores derivados. Por idéntica razón no nos es dado comprender la vida íntima de Dios. "*Nescimus de Deo quid est*", repite a menudo S. Tomás. La *Deidad*, de la que sólo por la gracia nos hacemos participantes, es superior a todas las perfecciones naturales, que en ella están contenidas

(1) II II, q. 8, a. 3.
(2) *Ibidem*, ad. 2.
(3) *Ibidem*, a. 8, ad 1.
(4) *Ibidem*, a. 8.

eminentemente; es superior al ser, a la verdad, a la bondad, a la inteligencia y al amor ([1]). Nos es incognoscible en tanto estamos en la tierra; por eso los grandes místicos, como Angela de Foligno, le llamaron *la gran tiniebla* ([2]); mas esta gran tiniebla no es otra cosa que una transparente oscuridad, o, como lo llama S. Pablo, "la luz inaccesible en la que habita Dios" (I Tim., VI, 16).

Así se explica que la luz purificadora del don de inteligencia dé impresión de oscuridad; es que nos introduce en la oscuridad de allá arriba, de los divinos misterios, que es el antípoda de la oscuridad de aquí abajo, de la oscuridad que proviene de la materia, de las pasiones desordenadas, del pecado y del error.

De modo que la contemplación deriva de la fe viva como de su principio radical, y del don de inteligencia como de su principio próximo. Con frecuencia la acompaña el don de ciencia, haciéndonos ver más al detalle nuestra pobreza, pecados y miseria ([3]).

Las sequedades espiritules de este estado nos dan a entender que no es notable en él la influencia del don de sabiduría, porque este don hace que *gustemos* de las cosas divinas y nos comunica grandes consuelos espirituales y profundísima paz ([4]).

La penetración, que aquí debemos al don de inteligencia, difiere de este gusto por los divinos misterios. La prueba está en que aquel que penetra y comprende más y más la grandeza de Dios, se siente alejado de él a la vista de la pro-

([1]) S. Tomás, I, q. 13, a. 1: "Deus potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita, quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam, secundum quod est". Cayetano, in I, q. 39, a. 1: "Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus; est enim *super ens et super unum*". El ser y la unidad, como la inteligencia y el amor, son naturalmente participables; por eso podemos conocer naturalmente estas divinas perfecciones. La *Deitas* sólo lo es sobrenaturalmente por la gracia santificante.

([2]) *Libro de las Visiones e instrucciones*, c. XXVI: "No veo nada y lo veo todo; cuanto más en tinieblas vemos a este bien infinito, es más cierto que excede a todas las cosas".

([3]) *Ib.*, q. 9, a. 4, ad 1: "Dono scientiae respondet luctus de praeteritis erratis". El don de ciencia, dice S. Agustín, corresponde a la beatitud de las lágrimas, porque nos hace ver el vacío de las criaturas y la gravedad del pecado que nos aparta de Dios.

([4]) II II, q. 45, a. 2 y 6.

pia miseria (1). Más adelante, al fin de la purificación del espíritu, gustará a fondo la presensia de la SSma. Trinidad en su alma, tendrá de ella un conocimiento casi experimental, que tan rudimentario era antes de la noche del espíritu, y que se mostrará en toda su plenitud después de ella, en la unión transformante.

La purificación pasiva de que vamos hablando es descrita por S. Juan de la Cruz tal como se realiza en los grandes santos; mas, guardadas las distancias y proporciones, debe ser una realidad en todos los siervos de Dios para que las facultades superiores queden totalmente purificadas, y esto o bien durante la vida, o bien después de la muerte en el purgatorio. Nada que no sea puro y limpio ha de entrar en el cielo. Además, el principio próximo de tal purificación, la luz del don de inteligencia, reside en todos los justos. Por eso nuestro Señor dice a todos en general: Bienaventurados aquellos que tuvieren ojos para ver y oídos para oír, para llegar al espíritu a través de la letra y a la realidad divina por las figuras, los símbolos y las parábolas. Dichosos los que saben distinguir así el espíritu de Dios del de la humana sabiduría.

Quédanos por explicar las razones por las cuales la purificadora luz de la inteligencia da, en el estado de que estamos ocupándonos, la impresión de oscuridad; así veremos mejor en qué difiere esta *oscuridad de arriba*, de *la de aquí abajo*. En buen número de hechos sobrenaturales, desconcertantes para la razón humana, como en la Pasión de nuestro Señor, queda en pie un enigma, en el cual los unos quieren ver la oscuridad de aquí abajo, que nace de la ilusión y la soberbia, y los otros descubren la oscuridad de lo alto, aquella que es propia de la vida íntima de Dios y de los misterios de la gracia. Recordemos las primeras discusiones sobre las apariciones de N. Señora de Lourdes a Bernardeta. La confusión de estas dos oscuridades es confusión de dos extremos que distan entre sí infinitamente, y entre los cuales debemos caminar; más aún, hemos de elevarnos constantemente sobre la oscuridad de aquí abajo, a fin de penetrar más y más en la de allá arriba, que es la inaccesible luz en

(1) Hay aquí una ...

donde habita Dios. La noche del espíritu se nos representará entonces como el preludio normal de la vida eterna y como su dolorosa germinación en nosotros [1].

[1] Acerca de la descripción y explicación de la noche del espíritu, véase *Études Carmélitaines*, oct. 1938: *La noche oscura del fuego de amor*, por el P. LUIS DE LA TRINIDAD, C. D., pp. 7-32. *Las tinieblas místicas en el Pseudo Dionisio y en la tradición patrística*, por H. CH. PUECH, 33-53. *Dionisio en la Edad Media, aurora de la "Noche oscura"*, por G. THÉRY. O. P., 68-74. *La noche del espíritu en Ruysbrock*, por REYPENS. *La angustia espiritual según Tauler*, por el P. LAVAUD, O. P., 82-91. *El "purgatorio" de Catalina de Génova*, por el P. DEBONGNIE, O. SS. R., 92-101. *La experiencia mística natural y el vacío*, por J. MARITAIN, 116-139. *En busca de una estructura esencial de la Noche del espíritu*, por el P. LUCIANO-MARÍA DE SAN JOSÉ, C. D., 254-281.

CAPÍTULO CUARTO

LA OSCURIDAD TRASPARENTE

Hemos dicho que la luz espiritual del don de inteligencia, que se da al alma en la purificación pasiva del espíritu, le da a comprender la infinita grandeza de Dios, por una parte; y, por otra, la propia miseria e indigencia.

Quédanos por examinar ahora por qué esta purificadora luz infusa se manifiesta a modo de tinieblas; por qué hace impresión de una gran oscuridad, y por qué a veces produce tantos sufrimientos.

Tres son las razones que indica S. Juan de la Cruz, cuya inteligencia es sumamente facilitada por la teología de S. Tomás. Una luz vivísima nos da impresión de oscuridad en razón de su propia intensidad y de la misma alteza del objeto al cual nos conduce. Además, hácenos sufrir por causa de nuestra impureza y pequeñez, que se hacen sentir más vivamente ante ciertas tentaciones del demonio, que en este período se presentan.

EFECTOS DE UNA LUZ DEMASIADO BRILLANTE

En primer lugar, como lo dice S. Juan de la Cruz (1), con Dionisio y todos los grandes teólogos, "la divina sabiduría nos parece oscura por estar muy sobre la natural capacidad de nuestra inteligencia, y cuanto más nos embiste más oscura nos parece", porque comprendemos que la Esencia divina está muy por sobre todas las nociones que podamos tener: noción del ser, de la verdad, del bien, de la inteligencia y del amor; ella las contiene a todas en una eminencia inaccesible, soberanamente luminosa, aunque nos parece oscura por ser incapaces de comprenderla (2). Esa luz inaccesible

(1) *Noche oscura*, l. II, c. V.

(2) S. Francisco de Sales (*Amor de Dios*, l. II, c. 1) dice a este propósito: "Cuando el sol está rojo a su salida..., o amarillo y claro al atardecer, decimos que va a llover. Teótimo, el sol ni es rojo, ni

en que Dios habita es para nosotros gran oscuridad y tiniebla. Así la luz del sol ofusca al ojo del ave nocturna, que sólo puede soportar la débil luz de crepúsculo o de la aurora.

Aristóteles lo había notado ya (1), y Dionisio dice igualmente que la contemplación es como "un rayo de tinieblas".

Síguese de ahí que *lo que nos parece claro en Dios*, tal como su existencia y la de su Providencia, *es únicamente lo que podemos alcanzar a través de las cosas sensibles*, en una luz crepuscular, la única a nuestro alcance. Mas la conciliación íntima de la infinita justicia, de la infinita misericordia y de la suprema libertad, en el misterio de la predestinación, nos resulta muy difícil, aunque sea muy luminosa en sí. Las almas que atraviesan por la noche del espíritu son con frecuencia tentadas a propósito de la predestinación; y durante esta prueba les es imposible fijarse en las concepciones demasiado humanas y en apariencia muy claras de este misterio (2). Tienen la impresión de ir hacia abajo en lugar de remontarse a las alturas. Y deben hacer frente a la tentación, penetrando, mediante un vivísimo acto de fe, en la superior oscuridad *de la vida divina*, donde se concilian la infinita Justicia, la infinita Misericordia y la suprema Libertad del Altísimo. Del mismo modo, *la SSma. Trinidad, que es la Luz misma, nos parece oscura* por ser demasiado

negro, ni pálido, ni gris. ni verde. Esta gran luminaria no está sujeta a las vicisitudes o cambios de colores, teniendo por único color su clarísima y perpetua luz... Mas nos expresamos de esa manera, porque nos parece tal debido a la variedad de vapores que están entre él y nuestros ojos, y le dan diversos aspectos. Algo parecido nos sucede cuando discurrimos acerca de Dios: no tanto según es en sí, cuanto aparece en sus obras a través de las cuales lo contemplamos... No hay en Dios sino una sola perfección que abarca todas las demás de un modo infinitamente excelente y eminente que nuestro espíritu es incapaz de comprender".

(1) Decía este filósofo que las cosas divinas son para nosotros tanto más oscuras, cuanto son más inteligentes y luminosas *en sí mismas*, por ser las que más elevadas están sobre nuestros sentidos. Cf. Metaf., l, II, c. I.

De hecho, esta afirmación: *el sol existe*, es para nosotros más clara que esta obra: *Dios existe*. No obstante, en sí, Dios solo es el *Ser subsistente*, Dios solo es *El que es*, y la luz del sol no es sino una triste sombra comparada con la divina lumbre.

El tiempo nos parece más claro que *la eternidad*, y, sin embargo, *el instante que huye* es en sí mucho menos inteligible que el instante inmutable, que el único instante de la inmoble eternidad.

(2) No podrían por ejemplo, detenerse en la concepción de Molina.

luminosa para el débil ojo de nuestro espíritu. Esto hacía decir a santa Teresa: "Tanta mayor devoción siento hacia los misterios de la fe, cuanto son más oscuros; porque sé cierto que esa oscuridad nace de una demasiada luz que no puede sufrir nuestra pobre inteligencia."

La Pasión de Cristo, que fué la hora más tenebrosa y desconcertante para los apóstoles, fué la de su más completa victoria sobre el pecado y el demonio (1).

Efectos de la luz sobre los ojos enfermos

Además, la divina lumbre, que se da al alma en la noche del espíritu, hácele sufrir a causa de las impurezas que todavía hay en ella. Ya allá lo notó S. Agustín: "*Oculis aegris odiosa lux, quae puris est amabilis:* Los ojos enfermos aborrecen la luz que tanto place a los ojos puros." Tanto más tiene esto lugar, cuanto que esta divina luz tiene que vencer una particular *resistencia* del alma ,que no querría tener noticia de algunos de sus defectos, los cuales cree ser virtudes, por ejemplo, de un celo un tanto amargo y de cierta secreta complacencia, que consiguen que sea vencida por el amor propio y por el enemigo del bien. "Brilló la luz en las tinieblas, dice S. Juan, I, 5, mas las tinieblas no quisieron reci-

(1) Las oscuras horas de la Pasión iluminan a los santos. S. Juan de la Cruz escribe (*Noche oscura*, l. II, c. VIII): "Pues ni más ni menos hace este divino rayo de contemplación en el alma, que embistiendo en ella con su lumbre divina, excede la natural del alma, y en esto la oscurece y priva de todas las aprensiones y afecciones naturales que antes mediante la luz natural aprendía, y así no sólo la deja oscura, sino también vacía según las potencias y apetitos, así espirituales como naturales. Y dejándola así vacía y a oscuras, la purga e ilumina con divina luz espiritual... Con esta luz espiritual de que está embestida el alma, cuando se ofrece alguna cosa que entender espiritual de perfección o imperfección, por mínimo átomo que sea, o juicio de lo que es falso o verdadero, luego lo ve y entiende mucho más claramente que antes que estuviese en estas oscuridades".

Hemos conocido a una hermanita lega contemplativa, desprovista de toda cultura humana, pero muy espiritualizada por las pruebas interiores, que la tenían como consumida. Habíase hecho con dos grandes amigos: S. Tomás de Aquino y S. Alberto Magno. Leía el modo cómo oraban estos santos y decía: "Son dos grandes doctores de la Iglesia e iluminan mucho a las almas que se lo piden". Y de hecho S. Tomás le iba enseñando a dónde la conducía el túnel por que estaba atravesando. Poseemos no pocas pruebas de que este santo ilumina muchas veces a las almas en esta clase de trabajos.

birla." Es dolorosa esta luz, sobre todo, cuando tiene que vencer una prolongada resistencia.

Y aun acontece con frecuencia que el alma sufre mucho al no poder comprender por qué la prueba Dios así, como si fuera juez implacable. De ahí la dificultad en creer prácticamente en su bondad, que, si se le hace mención de ella, le parece puramente abstracta y teórica, cuando tanta necesidad tendría de experimentarla, dice, en alguna poca consolación (1).

EL TEMOR DE CONSENTIR O DE HABER CONSENTIDO EN LAS TENTACIONES

Estos intèriores sufrimientos aumentan todavía por el temor de dar consentimiento a las tentaciones que se levantan contra la fe, la esperanza y el amor de Dios y del prójimo. Tal aconteció al santo Job, así como a los apóstoles durante la Pasión y cuando Jesús los dejó solos yéndose al cielo.

En tán doloroso estado, ve claro el alma que a veces resiste a esas tentaciones, mas otras tiembla de haber consentido. Este temor la pone en gran angustia, porque, en este estado, el alma ama ya mucho al Señor y por nada del mundo quisiera ofender a su majestad u olvidar sus bondades (2).

Así se explica que, mientras que en lo más elevado del espíritu se realiza un acto de fe, *un acto directo y muy simple* de árida contemplación que apenas es percibido, en el mismo instante se ve inclinado el justo a concluir, por la razón inferior, que está abandonado de Dios. Tal S. Pablo de la Cruz, cuando iba exclamando por las calles de Roma: "*A via Pauli, libera nos, Domine*"; tal S. Alfonso de Ligorio cuando creyó que la Orden que había fundado iba a la ruina; tal el P. Surin en sus desolaciones, de las que a veces salía, para predicar, por caridad, un sermón admirable que brotaba de las profundidades de su atormentada fe, que en la lucha iba siempre en aumento. Hay entonces en esas almas en prueba, como en las del purgatorio, *un flujo y reflujo;* al lan-

(1) S. Juan dice hablando de esta materia (*Noche oscura*, l. II, c. V): "Y esta pena en el alma, a causa de su impureza es inmensa cuando de veras es embestida de esta divina luz, porque embistiéndose en el alma esta luz pura, a fin de expeler la impureza del alma, siéntese el alma tan impura y miserable que le parece estar Dios contra ella, y que ella está hecha contraria a Dios".

(2) *Ibid.*, c. V y VI.

zarse hacia Dios por el ímpetu del amor, se sienten rechazadas por todo lo que ven en sí de miseria y de pusilanimidad.

Generalmente, ningún consuelo es capaz de dar el director a un alma así afligida, dice S. Juan de la Cruz (*Noche oscura*, l. II, c. VII). Porque aunque por muchas vías le testifique las causas del consuelo que puede tener por los bienes que hay en estas penas, no lo puede creer; y en vez de consuelo, antes recibe dolor. Porque hasta que el Señor acabe de purgarla de la manera que él lo quiere hacer, ningún medio ni remedio le sirve ni aprovecha. A este propósito escribe el P. Caussade (1) con su gracejo habitual: "Las almas que caminan por caminos de luz cantan cánticos de luz; las que van entre tinieblas, endechas tenebrosas. Hay que dejar a unas y a otras que canten hasta el fin la canción y motete que Dios les ha señalado. No se ha de poner cosa alguna en la vasija que él ha llenado; hase de dejar correr hasta la última gota de hiel de las divinas amarguras, cuando tal es su beneplácito. Así lo hicieron Jeremías y Ezequiel... *El espíritu que trae la desolación es el único que puede dar consuelo.* Aguas tan diversas brotan de la misma fuente."

La Escritura lo dice repetidas veces: "Dominus mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit: El Señor es el que da la muerte y hace resucitar; el que nos conduce al último extremo y nos saca de él; envía la pobreza o la riqueza, nos humilla y nos vuelve a levantar" (2). Todo lo cual acaece sobre todo en la noche del espíritu, que es *la muerte mística;* ella nos dispone a la intimidad de la unión con Dios. El alma vacía de sí misma y del amor propio puede llegar a la máxima sinceridad, en la que desaparece toda máscara; ya no posee nada propio, mas se halla dispuesta a recibir a Dios, como se dijo de los apóstoles: "*Nihil habentes, et omnia possidentes*" (II Cor., VI, 10). El vacío que en sí siente hácela más ávida de Dios.

Confirmación de lo dicho

Esta doctrina que vamos exponiendo se confirma por diversas maneras.

(1) *El abandono en la divina Providencia*, l. III, c. III de la ed. resumida; en la ed. completa, l. II, c. IV, § 11.

(2) *I Reg.*, II, 6; *Deut.*, XXXII, 39; *Tobías*, XIII, 12; *Sabiduría*, XVI, 13.

En primer lugar, *por el dogma del purgatorio*. Nada que no sea limpio entra en el cielo; por consiguiente, preciso es pasar por esa purificación del espíritu antes o después de la muerte; mucho más provechoso es hacerlo en vida, ya que en ésta podemos ir haciendo méritos, cosa que nos ha de ser imposible en el purgatorio. Mucha luz sacaríamos sobre este asunto si leyéremos el *Tratado del Purgatorio* de santa Catalina de Génova. Obraríamos muy cuerdamente si prefiriéramos ser purificados por el fuego del amor infuso, que no por otro fuego inferior.

Otra confirmación es la que indica S. Juan de la Cruz (1): "*La luz de Dios que al ángel ilumina, esclareciéndole y suavizándole en amor*, por ser puro espíritu dispuesto para la tal infusión, *al hombre por ser impuro y flaco, naturalmente le ilumina*, como arriba queda dicho, *oscureciéndole*, dándole pena y aprieto, como hace el sol al ojo enfermo."

Al recibir esta divina iluminación, no tenemos generalmente conciencia de que Dios nos esclarece; no obstante, comenzamos a comprender con mayor claridad tal texto del Evangelio sobre la misericordia o la divina justicia, y esto es una señal de que hemos recibido una gracia de iluminación.

La tercera confirmación la hallamos en *la analogía de la noche sensible*, que es símbolo del estado de purificación llamada noche del espíritu. Cuando, en efecto, en la naturaleza se oculta el sol y se echa encima la noche, apenas alcanzamos a ver los objetos que nos rodean, mas nos es dado contemplar las estrellas que distan millones de leguas de la tierra. De la misma manera, *durante la noche del espíritu nos es permitido ver mucho más lejos de lo que veíamos en el luminoso período precedente;* fué preciso que desaparecieran las luces inferiores para poder contemplar las sublimidades del firmamento espiritual (2). Por eso dijo Jesús a sus apóstoles: "*Preciso es que yo me vaya para que el Espíritu Santo venga sobre vosotros; mas si me voy, yo os lo enviaré*" (Joan., XVI, 7). Y así fué; cuando los apóstoles quedaron privados de la vista de la humanidad de Jesús, comenzaron a entrever la grandeza de su divinidad. Fueron

(1) *Noche oscura*, l. II, c. XII.

(2) S. Tomás, II II, q. 180, a. 6, hace alusión a este estado al explicar que el espíritu se eleva del *movimiento directo* de la contemplación, *al movimiento en espiral*, y luego *al circular*, que es seme-

tales las ilustraciones y fortaleza que recibieron, que Pedro predicó, el día de Pentecostés, a los que se hallaban en el templo: "Habéis dado la muerte al *Autor de la vida*, a quien Dios ha resucitado de entre los muertos, de lo cual somos testigos" (Act. Ap., III, 15). "*En ninguno otro se encuentra la salvación;* no hay debajo del cielo otro nombre que se haya dado a los hombres, en quien debíamos ser hechos salvos" (Ibid., IV, 12). La predicación de Pedro procedía de la plenitud de la contemplación del misterio de Cristo. Dice S. Tomás que tal debe ser la predicación, si ha de ser profunda y eficaz ([1]); cosa que no es posible sino supuesta la purificación del espíritu.

Tauler se había adelantado a S. Juan de la Cruz en estas enseñanzas. Por ejemplo, en el sermón del segundo domingo de cuaresma dice así: El alma sometida a esas pruebas, aunque al principio parezca *suplicar en vano*, como la Cananea, va, sin embargo, como perseguida por Dios: "Tal persecución divina provoca en ella *un grito de llamada de una fuerza inmensa*...; es un suspiro que nace como de una profundidad sin fondo. Esto está muy por sobre la naturaleza, y debe ser el mismo Espíritu Santo quien suspira en nosotros, como dice S. Pablo: *El Divino Espíritu suplica en nosotros con gemidos inenarrables*... Mas Dios hace como si nada oyera..., como hizo Jesús con la Cananea, cuando le dijo: "*Yo he sido enviado a las ovejas perdidas de Israel, y no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perros*"... Pero ella respondió con humildad: *Señor, también sucede a veces que los cachorrillos son alimentados con las migajas*

jante al del águila, que desde lo alto contempla el sol y el horizonte. Y dice: "Antes que el alma llegue a esta *superior uniformidad* (en la que con una sola mirada contempla a Dios y la irradiación de su bondad), ha de librarse de una doble deformidad o multiplicidad: de aquella que proviene de la *diversidad de las cosas exteriores*..., y de la que *se origina en el razonamiento (discursus rationis)*; preciso le es llegar a la simple contemplación de la verdad inteligible, al *simplex intuitus veritatis*". Este doble sacrificio de los sentidos y de la razón discursiva sólo se consigue poco a poco en la oración, y así, paso a paso, llega la inteligencia a juzgar espiritualmente de todas las cosas, según las palabras de S. Pablo: "*Spiritualis autem judicat omnia... Quis enim cognovit sensum Domini, qui instruat eum?*" I Cor., II, 15.

([1]) II II, q. 188, a. 6: "Ex plenitude contemplationis derivatur doctrina et praedicatio".

que caen de la mesa de su amo... A lo que Jesús respondió: *Mujer, grande es tu fe. Hágase como has pedido.* En verdad, continúa Tauler, es ésa la respuesta que se dará a todos los que se encontraren en tales disposiciones en la vida. Todo lo que deseares se te dará, y de la manera que lo desees; *en la medida en que hubieres salido de ti mismo, en esa misma medida entrarás en posesión de todo lo que me pertenece...* Porque cuanto sale el hombre de sí mismo, otro tanto entra Dios en él... *Toma el postrer lugar,* dice el Evangelio, *y serás llevado a otro más alto.* Mas los que se ensalzan serán abajados. No desees sino aquello que Dios quiso desde toda la eternidad y acepta el lugar que, en su amable bondad, ha querido que fuera el tuyo. Hijos míos, concluye Tauler, este es el camino por donde se llega a Dios, renunciándose enteramente a sí mismo, en todas las formas y en todo cuanto se posee. Quien pudiere conseguir *una gota de este renunciamiento,* mejor dispuesto estará para ser conducido junto a Dios, que por el más absoluto despojo exterior... Un instante vivido en estas disposiciones nos sería más útil que cuarenta años de mortificaciones voluntarias." La gracia del desasimiento, de que se habla aquí, es la realización de aquello del Evangelio: "*Si el grano de trigo echado a tierra viene a morir, entonces produce mucho fruto.*" Dichosa la muerte que vaya seguida de semejante resurrección (1).

(1) V. *Tratado del Purgatorio* de SANTA CATALINA DE GÉNOVA; cf. *Dict. de Spiritualité,* art. *Catherine de Gênes,* col. 304-308: "Describe la santa el estado de las almas que sufren por comparación con su propio estado, estado de un alma a la que Dios hace pasar por las purificaciones pasivas. Esta es la razón por la que tanto insiste en ciertos rasgos, particularmente en el desgarramiento producido en el alma por el encuentro de dos fuerzas opuestas: una que la atrae hacia Dios, objeto de la beatitud, y otra que la aleja de él: la oposición entre la pureza divina y la propia imperfección". Describe el hambre insaciable de Divinidad, y dice que las almas del purgatorio sufren tan gran pena, que ninguna inteligencia es capaz de comprenderla en esta vida. Enseña igualmente que este sufrimiento aumenta a medida que es mayor la purificación, porque con ella crece el deseo de Dios; están, no obstante, rebosando santa alegría, que también va en aumento, porque el alma prefiere la voluntad divina a la propia voluntad. Es que Dios las ha despojado de todo egoísmo, produciendo en sus almas "el último acto de amor, mediante el cual las acaba de purificar" (c. XI). El purgatorio deja de ser una cárcel por fuerza, y se convierte en otra voluntaria, deseada y ansiosamente buscada (c. XVIII). Todo este artículo es de gran interés; en él es dado ver cómo concebía la Santa las vías purgativa, iluminativa y unitiva.

CAPÍTULO QUINTO

CÓMO DEBEMOS COMPORTARNOS DURANTE ESTA PURIFICACIÓN DEL ESPÍRITU

Una vez descrito el período de purificación pasiva que ha de introducir al alma en la vía unitiva de los perfectos, hémoslo explicado por la luz purificadora, que es sobre todo la del don de inteligencia, a cuyos resplandores contemplamos la grandeza de Dios y nuestra indigencia, por no decir nuestra miseria. Vamos a dar ahora las reglas de dirección para las almas que se encuentran en esta prolongada sequedad, tan dolorosa a veces.

Aceptación generosa

Vaya en primer lugar una regla general. Hase de tratar a estas almas con gran misericordia y se les ha de tender la mano, a fin de conducirlas a la total conformidad con la voluntad divina. La primera regla de dirección es que *tales almas deben aceptar esta prueba con generosidad, dure lo lo durare, según el divino beneplácito, y abandonarse a la divina voluntad.* Por lo demás, en general, cuanto más generosamente acepten esta purificación, más presto acabará; porque se habrá conseguido antes el fin que Dios se propuso en ella. Cuanto más intensa sea, ordinariamente será más breve, como en el purgatorio, a menos que el alma deba sufrir por los pecadores, fuera de la propia purificación.

A propósito del abandono en manos de la divina Providencia en este período de la vida espiritual, se han escrito excelentes libros. Citaremos, además de S. Juan de la Cruz, *Noche oscura*, l. II, a S. Francisco de Sales, *Amor de Dios*, l. IX: Del amor de sumisión y de la santa indiferencia en las aflicciones espirituales, c. III, VI, XII, XVI; en el siglo XVII, al P. Piny, O. P.: *Lo más perfecto, o la vía de abandono en*

la voluntad de Dios, El estado de puro amor. Enrique María Boudon, *Las santas vías de la Cruz;* en el siglo XVIII, el P. Caussade, S. J.: *Abandono en la divina Providencia;* últimamente Dom Vital Lehodey, trapense, *El santo abandono*, 1919.

A propósito del abandono, hanse de evitar dos escollos: el quietismo y el error opuesto. El quietismo o el semiquietismo niegan la necesidad de nuestra cooperación; y llegan a exigir, durante estas pruebas, que renunciemos a la esperanza y al deseo de la salvación (1). Por el contrario, precisamente durante estas pruebas es cuando hemos de "esperar contra esperanza", según expresión de S. Pablo (Rom., IV, 18).

El error opuesto sería exagerar la necesidad de nuestra cooperación, rebajando la de la oración y la eficacia de nuestras súplicas, y echando en olvido a la divina Providencia que todo lo dirige. Eso equivaldría a una especie de naturalismo práctico. Durante esas pruebas, por el contrario, deben las almas orar y pedir la ayuda de Dios para perseverar en la fe, la confianza y el amor. Es necesario convencerlas de que la *perseverancia en la oración* es señal cierta de que, a pesar de las apariencias en contrario, Dios las escucha; porque no es posible orar sin obtener una nueva gracia actual. Y Dios, que desde toda la eternidad ha previsto y querido nuestras plegarias, es quien nos las inspira.

A esta regla general de generosa aceptación de las pruebas para conformarnos con la divina voluntad, hanse de añadir tres reglas especiales relacionadas con las tres virtudes teologales, de las que, sobre todo en este período de la noche oscura, ha de vivir el alma. Aquí se verifica muy en particular, aquello de S. Pablo: "El justo vive de la fe" (Rom., I, 17). La noche del espíritu es la misma de la fe, que tan oscuros misterios tiene por objeto; misterios que se muestran tanto más oscuros cuanto están más elevados sobre los sentidos. Como dice S. Tomás, "fides est de non visis", la fe se refiere a cosas que no vemos. De lo que ven nuestros ojos no necesitamos testigos.

(1) DENZINGER, ENCH., Errores Fr. de Fenelón, n. 1333 ss. "Deus aemulator vult purgare amorem, nullum ei ostendendo perfugium neque ullam spem quoad suum interesse proprium *etiam aeternum*". "In uno extremarum probationum casu sacrificium aeternae beati-

FE EN EL MISTERIO DE LA CRUZ

En la prueba de que nos venimos ocupando, es preciso, pues, *creer firmemente en lo que Dios nos ha dicho acerca de la gran eficacia purificadora de la cruz* en la vida de la Iglesia y en nuestra propia vida personal. Para que esta fe sea práctica hemos de repetirnos: *la cruz es necesaria y muy buena y eficaz para mí.* En este período, debe el alma estar persuadida de que le es muy ventajoso ser dolorosamente purificada, y que ésta es una de las señales que distinguen a los hijos de Dios; debe creer también que tan profunda y terrible purificación cede en gloria del Señor. Y ha de penetrarse de estas palabras de S. Pablo (II Cor., IV, 7): "Mas este tesoro (de la gracia) lo llevamos en vasos frágiles, para que se reconozca que la grandeza del poder es de Dios, y no nuestra. Nos vemos acosados de toda suerte de tribulaciones, pero no por eso perdemos el ánimo; nos hallamos en graves apuros, mas no desesperamos. Somos perseguidos, mas no abandonados; abatidos, mas no enteramente perdidos; traemos siempre en nuestro cuerpo por todas partes la mortificación de Jesús, a fin de que la vida de Jesús se manifieste también en nuestros cuerpos." (II Cor., XII, 9): "Bástate mi gracia; porque el poder mío brilla y consigue su fin por medio de la flaqueza. Así que con gusto me gloriaré en mis flaquezas, para que haga morada en mí el poder de Cristo". "Fué preciso que Cristo padeciese para entrar en su gloria" (Luc., XXIV, 26). "Y siendo hijos, somos también herederos: herederos de Dios, y coherederos con Cristo; con tal, no obstante, que padezcamos con él: a fin de que seamos con él glorificados" (Rom., VIII, 17).

Así como la gracia santificante es una participación de la divina naturaleza y nos asemeja a Dios, *la gracia habitual, como cristiana y fundada en Jesús crucificado, hácenos semejantes a él* y nos dispone a llevar nuestra cruz a imitación suya. De modo que añade una nueva modalidad a la gracia

tudinis fit *aliquo modo absolutum*". "In extremis probationibus potest animae *invincibiliter* persuasum esse persuasione reflexa, et quae non est intimus concientiae fundus, *se juste reprobatam esse a Deo*". "In hac voluntaria impressione desperationis conficit *sacrificium absolutum* sui interesse proprii quoad aeternitatem".

santificante tal como fué, el primer día de la creación, en los ángeles y en Adán inocente. Santo Tomás hace notar esto a propósito de la gracia bautismal (1).

Por ella conocemos de manera más viva y profunda y como experimental el misterio de la Redención. Así echamos de ver cuánto erraron los judíos que gritaban a nuestro Señor: "Si eres el Hijo de Dios, baja de la Cruz". Al contrario, debieron haber dicho, como el Centurión, al ver morir al Salvador: "Verdaderamente era el Hijo de Dios". Jamás se mostró Jesús tan grande como en la Pasión, al decir: "Mi reino no es de este mundo"; y momentos después: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen": "Todo está consumado." La victoria que, al viernes santo, consiguió Cristo sobre el pecado y el demonio, es mucho más grande que la obtenida sobre la muerte por su Resurreción.

La cruz es, de este modo, la señal que distingue al cristiano cuando es verdadera figura de Cristo. Por eso se señalan como signos de predestinación: la paciencia en la adversidad por amor de Dios, el amor de los enemigos olvidando sus injurias y calumnias, el amor de los pobres, sobre todo cuando las propias aflicciones nos inclinan sobrenaturalmente a socorrerles. "Non ignara malis, miseris succurrere disco."

Durante la noche del espíritu, debemos, pues, contemplar la Pasión de Jesús, a ejemplo de los santos y pedir luz a fin de llegar a una inteligencia más completa del santo anonadamiento del Salvador y de su infinito valor de redención.

Firme esperanza y oración perseverante

Durante esta dolorosa purificación, preciso es también *esperar contra toda humana esperanza*, pidiendo sin cesar el auxilio divino. Así lo hizo Abraham cuando Dios le pidió el sacrificio de su hijo (Rom., IV, 18). Tiénese la impresión que Dios no oye al principio, como aconteció a la Cananea; es que quiere someter nuestra esperanza a prueba; mas al mismo tiempo, si se lo pedimos, *hácenos la gracia de continuar en la oración*, lo cual es señal de que nos escucha.

Hemos de encomendarnos asimismo a los santos, especialmente a aquellos que fueron probados con semejantes

(1) III, q. 62, a. 2: "Gratia sacramentalis aliquid addit super gratiam virtutum et donorum...; sic homo fit *membrum Christi*".

sufrimientos, por ejemplo a S. Juan y Pablo de la Cruz, a S. Benito José Labre y al santo Cura de Ars.

Hemos de rezar como enseña la liturgia: "*O Domine, libera animam meam! Misericors Dominus et justus et Deus noster miseretur*: ¡Libra, Señor, mi alma! Misericordioso es el Señor, y justo; y nuestro Dios es compasivo" (Salm., CXIV, 5). "*Dominus regit me et nihil mihi deerit:* el Señor es mi guía, y nada me ha de faltar... Por buen camino endereza mis pasos. Aun cuando camine por un valle de sombras de muerte, no temo ningún mal, porque conmigo estás tú." (Salm. XXII). "Colócame a tu lado, oh Dios mío, y nadie me hará mal" (Job, XVII, 3). Y Jesús dijo: "Quien me siguiere no anda en tinieblas, mas tendrá la luz de vida" (Juan, VIII, 12).

A fin de fortalecer nuestra esperanza, conviene en tal estado meditar aquel canto de las completas de Cuaresma: *Media vita*..., que se trae en el tomo I, p. 509 y que tanto emocionaba a S. Tomás hasta hacerle llorar.

Al orar de esta suerte, la esperanza se purifica y fortalece en nuestras almas; y lejos de renunciar al deseo de la salvación, anhelamos por Dios con mayor ímpetu y pureza. Mas al desear a Dios de esa manera, no hemos de subordinarlo a nostros, sino que hemos de querer poseerlo a fin de glorificarle en la eternidad [1].

Amor de conformidad y sumisión al divino beneplácito

En esta prueba, en fin, y como enseña S. Francisco de Sales [2], hemos de compenetrarnos con aquellas palabras de Jesús: "*Mi manjar es hacer la voluntad de mi Padre*" (Joan., IV, 34). En las tribulaciones y aflicciones espirituales, hemos de nutrirnos de esta divina voluntad a fin de que el amor propio muera definitivamente en nosotros y, al quedar despojados de él, la voluntad divina sea reina de la nuestra. Conseguiremos esta gracia si aceptamos, por amor

(1) Como dice Cayetano, in II II, q. 17, a. 5: "Per spem *desidero Deum*, non propter me, sed *mihi*, *propter ipsum Deum*". Dios es el último fin del acto de esperanza; y si esta esperanza es viva y vivificada por la caridad, entonces deseamos a Dios, nuestro bien supremo, para glorificarle eternamente. El motivo de la caridad realza el de la esperanza, sin suprimirlo.

(2) *Amor de Dios*, l. IX, c. II, III, IV, V, VI, XV, XVI.

de Dios, hacer y sufrir como a él le pluguiere, tal como nos lo ordenen la obediencia y la luz inerior del Espíritu Santo.

Hemos de compenetrarnos igualmente de las bienaventuranzas evangélicas: Bienaventurados los pobres de espíritu, los mansos y los que lloran lágrimas de contrición; bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, aun en medio de grandes dificultades; bienaventurados los misericordiosos, los limpios de corazón y los pacíficos; bienaventurados los que padecen persecución por la justicia. Su recompensa ha de ser grande en los cielos; y aun en la tierra, recibirán el ciento por uno: principalmente en la unión con Dios y en sus trabajos por la salvación de las almas.

Las almas que pasan por tales penalidades y son calumniadas deben repasar con frecuencia lo que S. Pablo dice a los Romanos (VIII, 31):

"Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? Jesucristo, sentado a la diestra de Dios, intercede por nosotros. ¿Quién, pues, podrá separarnos del amor de Cristo? ¿Será la tribulación, o la angustia, o el hambre, o la desnudez, o la persecución o la espada?... En medio de todas estas cosas triunfamos por virtud de aquel que nos amó. Por lo cual estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni Principados, ni Virtudes..., ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios"; ni podrá conseguir que Dios abandone a los justos, si ellos no lo abandonan primero.

Durante este período de purificación, hemos de pedir a Dios el amor de la Cruz y *deseos de participar de su santo anonadamiento*, como también la gracia de soportar todas las pruebas que sea su voluntad enviarnos, junto con la paz y un poco de alegría que nos dé valor y nos haga capaces de podérselo comunicar a las almas que se acerquen a nosotros (1).

(1) En *Retiro de diez días* a uso de las Carmelitas, la M. María de la Concepción dice a este propósito: "Para comprender y practicar el aniquilamiento de sí mismo y entregarse a la gracia hasta aceptar de grado las humillaciones, necesitamos un modelo del que lleguemos a ser *copia fiel;* necesitamos, en nuestras repugnancias y debilidades la fortaleza del mismo Jesucristo. Preciso es que su vida se imprima de tal modo en nosotros, que siempre estemos dispuestos a decirle: "*Aquí estoy, Señor*", y a ponernos enteramente en manos de la gracia...

"Mientras nuestra voluntad no llegue a abrazarse con toda suerte

En tal caso, esta prueba, por terrible que sea en ciertos momentos, nos resultará suave y llevadera, o al menos la juzgaremos ventajosa y santificadora.

Entonces comprenderemos el elevado sentido de las palabras de la *Imitación* acerca del real camino de la Cruz (l. II, c. XII): "En la cruz está la salud, la vida y la protección contra los enemigos. En la cruz está la infusión de la suavidad soberana, en la cruz está la fortaleza del corazón y el gozo del espíritu, en la cruz está la suma virtud y la perfección de la santidad... Ninguno siente tan de corazón la Pasión de Cristo como aquel a quien acaece sufrir cosas semejantes.

"Si contra tu voluntad llevas la cruz, la hiciste más pesada: y todavía conviene que la sufras. Si de buena voluntad la llevas, ella te llevará... Todas las tribulaciones de la vida nada son comparadas con la eterna bienaventuranza."

La dolorosa purificación de que vamos hablando hace que en el alma se produzca un gran vacío el echar fuera de ella el amor propio y la soberbia, y nos hace más ávidos de Dios. S. Francisco de Sales (*Amor de Dios*, 1, I, c. XV) dice admirablemente: "Como el hombre sólo puede ser perfeccionado por la divina bondad, en ningún lugar puede esa bondad divina realizar su perfección fuera de sí, como en nuestra humanidad. Uno tiene gran necesidad y capacidad de recibir el bien, y el otro posee gran abundancia y deseos de dar. Nada mejor para la indigencia que una liberal abundancia; y nada más agradable a la liberalidad que la indigencia extrema... Cuanto mayores necesidades tiene el pobre, más ávido está de recibir, como el vacío de llenarse. Es, pues, muy dulce y deseable el encuentro de la abundancia con la indigencia, y no sería fácil decir cuál de los dos siente mayor contento: si el bien abundante en comunicarse, o la

de humillaciones y sacrificios, no será posible que la obra de Dios se vaya realizando en nuestra alma, al menos a la perfección. La paciencia en las pruebas es algo, pero no lo es todo. Puede uno santificarse por la resignación; mas para elevarse sobre sí mismo es necesaria *la unión y la participación en el sacrificio de Jesucristo*. En eso está nuestra fortaleza y el principio de esta vida divina que se edifica sobre las ruinas de nuestro amor propio... Para fortalecer la voluntad contra todas las repugnancias de la naturaleza, es necesaria la oración constante y perseverante, una gran desconfianza de sí mismo y una confianza en Dios tan grande como su omnipotencia".

indigencia en recibir, si nuestro Señor no hubiera afirmado que es mejor y más agradable dar que recibir... La divina bondad siente, pues, más placer en dar sus gracias, que nosotros en recibirlas."

El vacío que se hace en el alma desposeída del amor propio y la soberbia, la hace más capaz de recibir la gracia divina y la abundancia de la caridad. Por eso se dijo: "Dios da su gracia a los humildes", y hácenos humildes para colmarnos de ella.

Todo lo cual nos da a entender la profunda verdad que se encierra en las palabras de S. Tomás (I II, q. 73, a. 1, ad 3): "El amor para con Dios es *unitivo*, en cuanto levanta nuestro afecto desde los bienes múltiples hasta el soberano Bien; por eso las virtudes que proceden del amor de Dios son conexas. Por el contrario, el amor desordenado de sí mismos *disgrega*, *dispersa* y extravía el afecto que se dirige a los bienes creados y perecederos." El amor de Dios hace que brille más y más en nosotros la luz de la razón y la de la gracia, mientras que el pecado mancilla al alma, borrando ese brillo de la divina lumbre (I II, q. 86, a. 1). La purificación del espíritu nos limpia de esas manchas que afean el fondo de nuestras facultades superiores, haciéndolas brillar con el esplendor de la luz verdadera, que es preludio de aquella que ha de iluminar la eternidad.

CAPÍTULO SEXTO

EFECTOS DE LA PURGACIÓN PASIVA DEL ESPÍRITU CON RELACIÓN A LAS VIRTUDES TEOLOGALES

Después de haber descrito y explicado esta purificación e indicado las reglas que en la dirección se han de seguir, diremos cuáles son sus efectos, cuando se la soporta con generosidad.

Tales efectos ponen de manifiesto el fin que Dios se propone al purificar así a sus siervos: que la porción superior del alma quede sobrenaturalizada y dispuesta a la divina unión, como la parte sensible debe sujetarse al espíritu.

Entre estos efectos, unos son negativos, y consisten en la supresión de los defectos; los otros positivos, y se manifiestan principalmente en la perfección que comunican a las virtudes más elevadas del alma, en especial la humildad y las virtudes teologales.

Los efectos negativos

Estos efectos se echan de ver en la progresiva desaparición de las distracciones, del embotamiento del espíritu y de la necesidad de derramarse al exterior en busca de consuelo.

El amor propio y el sutil egoísmo desaparecen poco a poco. De modo que el alma se encuentra menos propensa a ilusiones, porque comienza a vivir, sobre todo, en su porción superior, por donde no puede irrumpir el enemigo. Sólo Dios penetra en el interior del corazón y del espíritu. El demonio multiplica sin duda las tentaciones; mas refúgiase el alma en el fondo donde Dios habita, de tal suerte que ya no puede el demonio hacerle mal, ni aun saber lo que pasa en ella si no es por conjeturas: los íntimos secretos de los corazones están cerrados para él.

Otros muchos defectos quedan suprimidos en esta puri-

ficación, y son los relativos al prójimo y a nuestros deberes de estado: cierta brusquedad natural, que inclina a la impaciencia; una ambición secreta apenas consciente, a causa de graves desórdenes entre los miembros de una familia; y a veces un absoluto desinteresarse ante las mayores necesidades del prójimo que acude en busca de auxilio y protección. En este estado es donde aquellos que tienen a su cargo velar por los demás, comprenden, como nunca, el profundo sentido de estas palabras de Jesucristo (Juan, X, 11): "El buen Pastor da su vida por sus ovejas; mas el mercenario, a quien las ovejas no pertenecen, si ve venir el lobo, abandónalas y huye; y el lobo ataca a las ovejas y las dispersa." Para sacar provecho de estas palabras hemos de pedir al Señor que haga crecer en nosotros el celo verdadero, paciente, manso y desinteresado, que cobra vida en Dios, para distribuirla con generosidad entre los prójimos.

Hase de notar a este propósito que también pueden darse *purificaciones colectivas*, como *las persecuciones*, que es preciso saber aprovechar. En semejantes casos puede llegar a ser necesaria la heroicidad de las virtudes; y puede uno tal vez verse en la feliz precisión de hacerse santo para no perderse. Muchos, que parecían pasablemente buenos en la prosperidad, dan pruebas de gran cobardía ante tales dificultades. Otros, en cambio, se revelan en estas ocasiones. En los graves momentos de èsa naturaleza, hemos de hacernos esta provechosa reflexión: *Para la verdadera santidad, no es menos necesaria la purificación en las épocas exteriormente pacíficas, que en las tormentosas de persecución.* Los santos a quienes ha tocado vivir durante los períodos más tranquilos de la vida de la Iglesia tuvieron sus pruebas interiores, sin las cuales sus almas no hubieran alcanzado la perfecta pureza que Dios quería ver en ellos.

En ninguna época, por tranquila que sea, puede uno hacerse santo si no lleva su cruz y se asemeja a Cristo crucificado. Sólo que, en los períodos más difíciles, el cristiano se encuentra en la necesidad urgente de santificarse a todo trance si no quiere perder su alma; y en tales circunstancias es preciso ser fiel hasta el heroísmo para no volver atrás. En tiempos normales, esa necesidad no se hace sentir con tanta urgencia, pero aun entonces es imprescindible seguir al Señor y llevar su cruz. Nada que esté mancillado entra en el

cielo; preciso es, pues, quedar limpio, o bien antes de morir, como los mártires, o bien después de la muerte, como las almas del purgatorio.

Pueden, en fin, sobrevenir otras pruebas colectivas que exigen gran rectitud de voluntad, por ejemplo cuando en la sociedad donde vivimos se produce algún acontecimiento excepcional que nos obliga a ponernos del lado de los intereses de Dios, a costa de un gran sacrificio. Tales acontecimientos son visitas del Señor; y en ellas se echa de ver quiénes son sus verdaderos servidores, los cuales, de buenos que eran, han de pasar a ser excelentes. En tal sentido cantó el anciano Simeón a propósito de la venida de Jesús al mundo: "Este niño está destinado para ruina y para resurrección de muchos en Israel, y para ser el blanco de la contradicción, a fin de que sean descubiertos los pensamientos ocultos en los corazones de muchos." (Luc., II, 35). Es decir que Jesús, venido al mundo para salud de muchos, iba a ser ocasión de caída para quienes, al rehusar reconocer en él al Cristo, habían de caer en la infidelidad. Así fueron revelados los secretos pensamientos de los fariseos, mientras que hubieran permanecido ocultos si hubieran vivido dos siglos antes. Algo parecido acontece cuando sobrevive un suceso sobrenatural, como las apariciones de la Virgen de Lourdes, que dividen a los buenos de los malos; hay en tales casos, como dijo Pascal, suficiente luz para los que quieren ver, y bastante oscuridad para los que no quieren abrir los ojos a la evidencia. Estos extraordinarios acontecimientos, persecuciones o visitas excepcionales del Señor dan no poca luz sobre esto que vamos diciendo de la purgación pasiva del alma. En los períodos en que la vida social nada tiene de excepcional, ni por el lado bueno ni por el malo, esa purificación no es menos necesaria, que en los tiempos de tormenta, si queremos llegar a la santidad.

A propósito de tales visitas del Señor, no hemos de echar en olvido que con frecuencia difieren mucho entre sí; pueden ser visitas de gran consolación, como las apariciones de Lourdes; mas si no nos aprovechamos de ellas, luego viene el Señor a castigarnos; y si persistiéramos en cerrar los ojos, podemos temer que al fin se presente para condenarnos (1).

(1) S. TOMÁS, *in Isaiam*, c. XXIV: "Visitatio Domini est multiplex: consolationis, correptionis... et quandoque condemnationis".

Todas estas cosas nos dan a entender cuánto provecho debemos sacar de las pruebas que el Señor nos envía, particularmente durante este largo período de sequedad espiritual de que vamos hablando. Si sabemos soportarlo generosamente, muchos defectos, que impiden que la vida divina vaya en aumento en nuestras almas, quedan desarraigados para siempre. En tal caso, el amor propio vencido da lugar al verdadero amor de Dios y al celo por su gloria y la salvación de las almas.

Efectos positivos de esta purificación

Consisten sobre todo estos efectos en un notable acrecentamiento de las virtudes propias de la porción elevada del alma, principalmente de la humildad, de la piedad y de las virtudes teologales. Salen de ella estas virtudes *muy limpias de cualquier humana escoria*, en el sentido de que *su motivo formal sobrenatural* queda muy puesto de relieve por encima de cualquier motivo secundario y accesorio que nos lleva a veces a practicarlas de un modo demasiado humano [1]. Y llega a destacarse más y más la razón formal de las tres virtudes teologales: la Verdad primera revelante, motivo de la fe; la Omnipotencia auxiliante, motivo de la esperanza; y la divina Bondad, infinitamente más amable en sí misma que cualquier otro don creado, motivo de la caridad.

Mas antes tiene lugar una purificación semejante de la humildad. Dícese comúnmente que es ésta la virtud fundamental, ya que destierra a la soberbia, fuente de todo pecado. Por esa razón, S. Agustín y S. Tomás la comparan al foso que es necesario cavar para construir un edificio; foso que debe ser tanto más profundo, cuanto más altura se quiera dar al edificio. Por eso no basta con arañar un poco el suelo; ni siquiera es suficiente ese trabajo que realizamos nosotros mismos mediante un examen de conciencia hecho a fondo. Es preciso que, a fin de que salga de nosotros hasta

(1) Muchas personas, por ejemplo, van a misa y comulgan cada día, sin duda porque saben que hacen una buena acción, mas también porque esa es la costumbre del lugar donde habitan. Si tal costumbre desapareciera, no pocas de ellas dejarían de hacerlo igualmente. Es preciso practicar las virtudes por amor de Dios, independientemente de esos motivos inferiores y accesorios.

la última raíz de la soberbia, intervenga el mismo Dios con sus inspiraciones de los dones de ciencia e inteligencia; así hace que el alma vea con toda claridad su indigencia y miseria, que nunca sospechó fueran tan profundas, y le pone a la vista los más recónditos repliegues de la conciencia, que tantos gérmenes de muerte oculta. Algo parecido sucede cuando un rayo de luz penetra en un cuarto oscuro, haciendo que la vista perciba esa infinidad de motitas de polvo que danzan en el aire, y permanecían invisibles, cuando había menos luz.

Iluminada por la divina lumbre de la purificación del espíritu, ve el alma en sí misma una multitud de defectos cuya existencia nunca hubiera sospechado, y a su vista queda confundida y ofuscada por tan potente luz. Y así echa de ver el estado de abyección a que se ve reducida por sus faltas reiteradas. S. Pablo, al ser fuertemente tentado, comprendió muy al vivo su fragilidad. La B. Angela de Foligno se contemplaba a sí misma como una sentina de pecados y sentía incontenibles deseos de contárselos a todo el mundo. S. Benito José Labre comenzó un día su confesión por estas palabras: "Tened piedad de mí, Padre mío, que soy muy gran pecador"; el confesor le escuchó y, al no encontrar ningún defecto en sus acusaciones, le dijo: "Comprendo, amigo, que no sabéis confesaros"; comenzó a interrogarle sobre los pecados más feos; mas en vista de las respuestas tan humildes y llenas de espíritu de fe del penitente, comprendió que tenía delante a un santo.

Esta es la purificación de la humildad, cuando no se trata de algo puramente externo, ni es la humildad malhumorada de quien se mantiene al margen de los demás, porque éstos no están conformes con su modo de proceder y se lo reprochan. Tal es la verdadera humildad del corazón, que se complace en no ser más nada para que Dios lo sea todo; y que se inclina profundamente ante la infinita grandeza del Altísimo y ante todo lo que hay de divino en cualquiera de las criaturas.

Esa verdadera y sincera humildad hácenos patente el profundo sentido de las palabras de Jesús: *"Nada podéis sin mí."* Y aquellas otras de S. Pablo: *"¿Qué tienes que no lo hayas recibido, y si lo has recibido por qué gloriarte como si no lo hubieras recibido?"* Entonces reconoce experimentalmente el

alma que por sus solas fuerzas es incapaz del menor acto sobrenatural, saludable y meritorio. Ve la grandeza de la doctrina de la Iglesia al enseñar, contra el semipelagianismo, que el *Initium salutis*, el principio saludable de una buena voluntad sólo de la gracia puede proceder, y que es preciso un don especial para perseverar hasta el fin. El alma así purificada se explica por qué la gracia es eficaz por ella misma; que lejos de serlo merced a nuestro consentimiento, ella misma es la que lo suscita en nuestra voluntad, y que en realidad es "*Dios quien opera en nosotros el querer y el obrar*", como enseña S. Pablo (Phil., II, 13). En este período de dolorosa purificación, y en medio de graves tentaciones de desaliento, tiene el alma gran necesidad de creer que sólo esta divina eficacia de la gracia es la que le hace cumplir con su deber y la transforma [1].

Así va creciendo la humildad, según los siete grados enumerados por S. Anselmo [2]: "1º, reconocer que somos dignos de menosprecio; 2º, sufrir ser así; 3º, confesarlo; 4º, querer que los demás lo crean; 5º, sufrir con paciencia que lo digan; 6º, aguantar ser tratados como personas despreciables; 7º, complacerse en ser tratados de esa forma", y encontrar en eso una santa alegría, a ejemplo de S. Francisco de Asís. En eso está la verdadera y heroica humildad. Tal virtud supone especial inspiración del Espíritu Santo y la purificación pasiva de que vamos hablando. Por lo demás, es indudable que está dentro del camino normal de la santidad; sin ella no es posible la total y absoluta perfección cristiana. De hecho, tal humildad podemos verla en todos los santos, y supone siempre la contemplación de estas dos grandes verdades: *Hemos sido creados de la nada por Dios*, que libremente nos conserva en la existencia, y *sin los auxilios de la gracia no seríamos capaces de realizar el menor acto meritorio*.

Por ahí llega el alma a un conocimiento quasi experimental del carácter gratuito y de la eficacia de la gracia, sin la cual no le sería posible dar un paso adelante, sino que se volvería atrás.

Tal humildad así purificada canta la gloria de Dios mejor que las estrellas del firmamento.

(1) Por eso en la misa, y antes de la comunión rezamos: "Fac me tuis semper inhaerere mandatis et a te nunquam separari permittas".
(2) *Liber de similitudinibus*, c. C y sq.

Aquí tiene lugar una purificación semejante de la verdadera piedad o virtud de religión para con Dios. La devoción sustancial o prontitud de la voluntad en el servicio del Señor debe, en efecto, subsistir aquí, no obstante la ausencia de devoción sensible y de espirituales consuelos; y esto durante meses y a veces años. Las inspiraciones del don de piedad vienen entonces en socorro de la virtud de religión; y comunican al alma la perseverancia en la oración, a pesar de la más extrema sequedad espiritual (1).

Tan profunda piedad trae como fruto la mansedumbre, y corresponde, dice S. Agustín, a la beatitud de los mansos.

Purificación de la fe

Así como nuestro Señor enseña a sus amigos a ser mansos y humildes de corazón, de la misma manera purifica su fe de toda escoria (2).

La fe es una virtud infusa por la que creemos firmemente lo que Dios ha revelado, porque él lo ha revelado y como la Iglesia lo enseña.

Todos los fieles creen sin duda en las cosas que Dios ha revelado, mas muchos viven muy superficialmente de esos misterios sobrenaturales que son el principal objeto de la fe; piensan más ordinariamente en las verdades que están al alcance de la razón: existencia de Dios, Providencia, inmortalidad del

(1) Un alma muy piadosa había suplicado al Señor le hiciera conocer su nada; algún tiempo después debió pasar una noche en oración delante del SSmo. Sacramento. Tenía esa alma normalmente una oración fácil, al parecer oración de quietud; mas al principio de esta noche de adoración, sintió en sí misma un vacío completo y absoluta frialdad, y oyó estas palabras: "*Me pediste que te diera a conocer tu nada: ahí la tienes*".

(2) Hemos tratado largamente de la purgación pasiva de la fe, esperanza y caridad en *El Amor de Dios y la Cruz de Jesús*, t. II, pp. 575-632: Comprendimos como nunca el sentido y alcance de la doctrina de S. Juan de la Cruz sobre esta materia, al leer *La pequeña vida de santa Teresa del Niño Jesús*, en la que (c. IX) se habla de la noche oscura y del túnel porque la santa debió atravesar para llegar a la unión transformante. En ese momento concebimos la idea de comparar las enseñanzas de S. Juan de la Cruz acerca de la purgación pasiva del espíritu con lo que dice S. Tomás del motivo formal de las virtudes teologales. Es cosa de admirar cómo se aclaran mutuamente ambas doctrinas.

alma; o bien se limitan al lado externo y sensible del culto cristiano. Acaece que, con frecuencia, nuestra fe es demasiado débil para hacernos *vivir* los grandes misterios de la SSma. Trinidad, Encarnación etc. Se trataría prácticamente más bien de fórmulas que se repiten con veneración, pero incoloras, sin vida, y cuyo objeto queda como relegado al fondo de los cielos. Tales misterios sobrenaturales apenas han llegado a ser para nosotros luz de vida y centro de nuestros juicios, ni habitual norma de nuestros pensamientos.

Del mismo modo, el motivo por el cual creemos en estos misterios es sin duda *porque Dios los ha revelado*, mas nos detenemos demasiado en ciertos motivos secundarios que nos ayudan en esas creencias: primero, porque se trata de las creencias de familia y de nuestro país; luego por la armonía que vemos entre los dogmas revelados y las verdades naturalmente al alcance de nuestra razón; y, en fin, porque sentimos, de algún modo, en nosotros la acción de Dios, y esto nos ayuda a creer.

Mas supongamos que Dios nos privara de repente de todos esos motivos secundarios. Supongamos que, durante una prolongada sequedad espiritual de meses y aun de años, dejásemos de sentir esa consoladora influencia divina, y que dejáramos de ver la armonía de esos sobrenaturales misterios con las verdades naturales, y entonces el acto de fe nos resultaría extremadamente dificultoso. Lo cual acontece principalmente *cuando la divina luz purificadora nos presenta lo que en estos misterios hay de más elevado* y aparentemente menos conforme con la razón, por ejemplo la infinita justicia por un lado y el carácter gratuito de la predestinación por otro. Además, durante esta prueba, anda el demonio queriendo *desviar nuestros juicios* y hacernos ver gran crueldad en la justicia divina, como si a los condenados se les negara el perdón que piden, siendo así que no lo piden jamás. Busca igualmente hacernos interpretar los juicios de Dios como actos de despotismo y del capricho. Nos dice además al oído que un Dios infinitamente bueno no podría permitir tanto mal como hay en el mundo. Y hácenos oír en eso como una falsa nota que turba la superior armonía de los misterios de la fe. Quiere a veces persuadir al alma de que después de la muerte sólo queda la nada, y se ingenia

para dar a esta negación el tono de una evidencia glacial que se impone en absoluto [1].

Es posible que, en forma de tentación contra la fe, nos planteemos esta cuestión: ¿existe el mundo sobrenatural? El alma se encuentra aquí entre *dos influencias contrarias:* la de la divina luz purificadora, que lanza la inteligencia en las insospechadas profundidades del misterio, como cuando uno es echado al mar sin saber nadar; y la influencia del demonio que se esfuerza por desviar los efectos de la divina luz.

De modo que no queda, para creer, sino un solo motivo: *Dios lo ha revelado;* ya que cualquier otro motivo secundario ha desaparecido por el momento. Entonces es preciso pedir *la gracia actual* que nos permite realizar actos de fe; la gracia que hace que venzamos y huyamos de la tentación, en lugar de razonar contra ella; la gracia que hace que nos adhiramos a *la divina Verdad revelante y a la autoridad de Dios revelador*, de preferencia a todos los conceptos demasiado superficiales, demasiado estrechos, que de las divinas per-

(1) Una persona que estaba pasando por grandes pruebas nos escribía a este propósito: "Estos últimos días, un espeso y sombrío velo cubría mi alma... Caminaba como a tientas, esforzándome en traer a la memoria las verdades de la fe a las que hubiera querido asirme; mas como un náufrago, que, por salvarse, nada con todas sus fuerzas hacia una roca, y cuando ya espera llegar se ve lanzado atrás de nuevo por el oleaje, así mi alma se veía en la imposibilidad de acogerse a la certidumbre de las cosas que el cristiano debe creer... De una sola cosa me parecía estar cierta: de la nada de lo sobrenatural, y, con apariencias de certeza, de la negación de la vida eterna. Todo esto se imponía a mi espíritu *a pesar mío*, con una especie de indiscutible evidencia, a la que fatalmente me debía resignar... Era eso como el desmoronamiento de la fe que tan grabada llevo en el corazón, como luz de mi vida... Sin embargo un pensamiento me asaltaba algunas veces: *si doy asentimiento a estas invitaciones, es que pongo en duda la palabra de nuestro Señor, que fué demasiado santo para haberme mentido;* y sentía, como un imperioso deber, la necesidad de permanecerle fiel haciendo honor a nuestro recíproco amor, porque mutuamente nos hemos entregado todo lo que poseemos y somos. Y entonces, ya me fué posible decir: Señor, *creo y quiero seguir creyendo*, aumentad mi fe".

En otro lugar hemos narrado por extenso las luchas de esta alma valerosa; véase su vida: *Madre Francisca de Jesús*, fundadora de la Compañía de la Virgen, Desclée, de Brouwer, 1937, pp. 43-55.

fecciones nos formamos (1). Por este camino va el alma abriéndose paso hasta que "encuentra asilo en lo Inmutable", en la Verdad primera, en la palabra increada y revelante, que nos da a comprender, sin sombra de duda, que la Justicia infinita no es dura ni cruel, y que se identifica en Dios con la más tierna misericordia. Hácenos ver claramente que el divino beneplácito, lejos de ser un capricho, es infinitamente sabio, y que la permisión del mal es santa, porque siempre tiene en vista un bien superior del que sólo Dios es árbitro, y que más tarde llegaremos a comprender. Este bien superior lo entrevemos a veces durante la noche del espíritu (2).

Queda entonces la fe purificada de toda herrumbre, y ya no se detiene en motivos secundarios; antes se fija en el lado sensible de los misterios de la Encarnación, Redención y Eucaristía, y se sumerge por ahí en las profundidades de la divina revelación.

Así fué purificada la fe de los apóstoles durante la dolorosa prueba de la Pasión, en la cual Jesús, a quien tres de ellos habían visto transfigurado, apareció humillado y anonadado. Mas debieron creer que, a pesar de todo, era el Hijo de Dios hecho carne, que había de resucitar al tercer día. La SSma. Virgen, S. Juan y la Magdalena permanecieron firmes en la fe sobre el Calvario. Asimismo después de la Ascensión, al verse privados, para en adelante, de la vista de Jesús resucitado, debieron los apóstoles vivir en la oscuridad de la fe, y luego del día de Pentecostés comenzaron a predicarla, con la más absoluta certidumbre, hasta el martirio.

(1) El alma contemplativa recibe entonces, como dice S. Juan de la Cruz, (*Noche oscura*, l. I, c, IX) la luz sobrenatural del don de la inteligencia, la cual, descubriendo el espíritu de la palabra divina, hace que nos elevemos sobre la letra y nuestras bajas maneras de concebir las divinas perfecciones. Esta luz infusa ilumina las alturas totalmente sobrenaturales de los misterios de la infinita Justicia y Misericordia, las de la predestinación, la Pasión y la salvación de las almas. Con esa luz comienzan a tener sentido claro nuestros míseros conceptos. Queda el alma como aturdida en esta noche espiritual. Es que la luz es demasiado brillante para sus ojos legañosos. Pero luego sale de esta oscuridad con un conocimiento mucho más elevado y firme de las verdades de la fe; sobrepasando ya las fórmulas dogmáticas, para creer en los misterios contenidos en ellas, y para vivir compenetrada con tales misterios.

(2) Cf. *Perfección cristiana y contemplación*, t. I, pp. 83 ss.

Los santos que después de ellos vivieron también conocieron semejantes pruebas. S. Vicente de Paul fué atormentado durante cuatro años por dudas contra la fe. El B. Enrique Susón tuvo diez años la misma tentación.

Al fin de tales pruebas, queda la fe considerablemente aumentada y fortalecida. Y entonces la noche del espíritu viene a ser una noche estrellada en la que es dado vislumbrar las profundidades del firmamento; para eso fué preciso que se ocultase el sol. Para entrever los esplendores de los misterios sobrenaturales, es necesario asimismo que la razón haya renunciado a ver con sus propias luces y haya recibido con humildad la divina lumbre. De la misma manera, si es profundamente cristiano, un rey destronado, como Luis XVI, en el momento de la última prueba, entrevé las bellezas del reino de Dios, infinitamente superiores a las de los reinos terrenales.

Al final de esta purificación, está el alma profundamente persuadida de que la única realidad que importa es la sobrenatural. Y se pregunta: ¿acaso me será dado perseverar? En este momento comienzan a hacerse sentir los efectos de la purificación de la esperanza.

Trátase de la tercera conversión, que encierra, como la primera, los actos de las tres virtudes teologales, pero de una manera muy superior (1). El Señor mismo va ahondando el surco a más profundidad, a fin de que el grano echado en tierra produzca, no ya el diez o veinte, sino el ciento por uno, como se dice en el Evangelio (Marc., IV, 8).

Aquí comienza en el alma una *contemplación* más íntima con Dios; contemplación que tiende a ser *continua* y como una *ininterrumpida conversación con él.* Entonces comienza a comprender con toda claridad las palabras de la Sabi-

(1) El Concilio de Trento, ses. VI, c. 6 (Denzinger, 798) enumera entre los actos que disponen al pecador a la conversión: el acto de fe, unido al temor de Dios; el acto de esperanza, y el acto inicial de amor de Dios, que le inclina a detestar el pecado.

S. Tomás, I II, q. 113, a. 3, 4, 5, explica extensamente cómo la fe, la esperanza y la caridad concurren a la conversión del alma a Dios. En la segunda conversión, que es la purificación pasiva del sentido, y en la tercera, que es la noche del espíritu, hay algo semejante, pero más elevado y profundo. Aquí el alma se vuelve definitivamente hacia Dios para llegar a esta unión transformante y a esta confirmación en la gracia que fué concedida a los apóstoles el día de Pentecostés.

duría (VII, 9), *acerca de la sabiduría misma:* "Hela preferido a los cetros y a las coronas; y he tenido en nada las riquezas en su comparación. Todo el oro del mundo no es a su lado sino un poco de arena, y la plata, como una mota de lodo." Esta sabiduría es "la perla preciosa" de que habla el Evangelio (Mat., XIII, 46).

Purificación de la esperanza

Después de los efectos de la purificación de la fe comienza a hacerse sentir la purificación de la esperanza. Persuadida el alma de que lo único necesario es la propia santificación y salvación, se pregunta a veces si, en medio de las grandes dificultades en que se encuentra, perseverará hasta el fin.

Es la esperanza la virtud teologal por la cual tendemos a Dios, como a nuestra beatitud, apoyados, para llegar hasta él, en su misericordia y en su omnipotencia auxiliadora. El objeto primordial de la esperanza es Dios a quien hemos de poseer eternamente; el motivo formal es Dios como auxiliador, *Deus auxilians.*

Todo buen cristiano posee esta virtud infusa, junto con la caridad; y espera poseer a Dios mismo al pedir la gracia necesaria para salvarse. Mas con frecuencia nuestra esperanza carece de altura, en cuanto deseamos demasiadamente ciertos bienes temporales, que nos parecen útiles a nuestra salvación, y no lo son; y aun nos acaece desear ciertos bienes humanos que nos harían mal y serían impedimento a los bienes superiores que descansan en el desasimiento y en la humildad. Cuando eso sucede, nuestra esperanza carece de energía y no nos lleva directamente a Dios.

Además, muchas veces, hay ruindad en los motivos que la inspiran; contamos demasiado con nosotros mismos y con otros motivos inferiores; confiamos demasiadamente en nuestra prudencia y energía y en nuestras virtudes; y luego, al fallar esos medios humanos, decae nuestro ánimo y caemos en el desaliento.

Si, queriendo Dios purificar nuestra esperanza, súbitamente nos privara de todos los bienes temporales y de todos esos motivos secundarios: de la simpatía y auxilio de nuestros amigos y de la estima de nuestros superiores; y nos mostrara al mismo tiempo nuestra fragilidad hasta donde nunca

hubiéramos sospechado; si permitiera la calumnia y las contradicciones, junto con la enfermedad que nos atenazara, ¿continuaríamos esperando contra toda esperanza humana, por el único motivo de que, suceda lo que suceda, Dios está siempre con nosotros?

Entonces sería el momento de exclamar: *la misericordia divina nunca se agota* (1) *y Dios nunca manda lo imposible,* no permitiendo jamás que seamos tentados más allá de nuestras fuerzas (2). Nunca nos abandona Dios, si no le abandonamos primero, y siempre nos escucha cuando le imploramos de corazón.

Dice el Señor por Isaías (LIV, 10): "Aun cuando las montañas se disolvieran y las colinas tambaleasen en sus cimientos, mi amor no se retirará de ti, y mi paz, y mi alianza no serán quebrantadas, dice el que tiene misericordia de ti, Yaweh."

El salmista escribe (XXVI, 5): "En los días aciagos me puso el Señor a cubierto en lo más recóndito de su pabellón. Ensalzóme sobre una roca, y me ha hecho prevalecer contra mis enemigos... No apartes de mí tu rostro; no te retires enojado de tu siervo. Sé tú en mi ayuda, no me desampares, oh Dios, Salvador mío. Porque mi padre y mi madre me desampararon; pero el Señor me ha tomado por su cuenta."

Así esperaron los santos en las grandes pruebas. Jeremías en sus *Lamentaciones* (III, 18) deja escapar este grito de angustia: "Ha desaparecido para mí toda la fuerza, y mi esperanza en el Señor", mas a continuación exclama: "Acuérdate, Señor, de mi miseria y persecución, y del ajenjo y de la hiel... Es una gracia del Señor el que no hayamos sido aniquilados, porque jamás han faltado tus piedades... Mas el Señor no desecha para siempre; pues aunque nos haya desechado, aun se apiadará de nosotros; porque no abate de buena gana, ni desecha a los hijos de los hombres" (3).

(1) "Non defecerunt miserationes Domini", *Jerem., Lament.* III, 22; Ps. c. II, 8.

(2) "Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet facere quod possis et postulare quod non possis", Conc. de Trento, ses. VI, c. 11 (Deuz., 804) ex *S. Aug. De natura et gratia,* c. XLIII, n. 50.

(3) Tenemos experimentado que esta página de Jeremías ha infundido gran confianza a algunas almas que pasaban por duras pruebas, y estaban a punto de exclamar con el profeta: "Las fuerzas me han abandonado y he perdido la esperanza en Dios". Es aquí cuestión de *esperar contra toda esperanza,* según la expresión de S. Pablo (Rom., IV, 18).

De este modo esperó S. Juan Bautista en la prisión, y los apóstoles hasta el martirio. Así esperó S. Juan de la Cruz en el calabozo, cuando todo parecía conjurarse contra la reforma del Carmen; y S. Alfonso de Ligorio, cuando la familia que había fundado parecía estar en trance de desaparecer. Es el renovado sacrificio de Isaac, que en ciertos momentos pide Dios a sus servidores, a fin de que se entreguen a la tarea que él les ha impuesto, prescindiendo de sí mismos y trabajando como en empresa exclusiva de Dios mismo, que puede vencer todos los obstáculos y los vencerá si tiene decretado que tal obra se lleva adelante.

Entonces, por encima de cualquier motivo inferior de confianza se destaca más y más el motivo formal de la esperanza cristiana: *Deus auxilians*, Dios que siempre acude en nuestro socorro, la omnipotencia auxiliadora y los infinitos méritos de Jesús; y desde el fondo del alma repite el cristiano la oración de Ester (XIV, 3-19): "Señor Dios mío: Tú que eres el único rey nuestro, socórreme en el desamparo en que me hallo, pues no tengo otro protector fuera de ti. Mi peligro es inminente... No entregues, oh Señor, tu cetro a los que nada son... Acuérdate, Señor, de nosotros, y muéstranos tu rostro en el día de la tribulación y dame esperanza firme... Oh Dios poderoso sobre todos, escucha las voces de aquellos que no tienen otra esperanza sino en ti, y sálvanos de las manos de los malvados y líbrame de mi angustia." La esperanza se convierte de esta manera en el perfecto abandono, ya se trate de una obra divina que debamos realizar la tierra, o bien de la salud eterna. Este confiado abandono descansa en la divina voluntad que no es manifiesta todavía; mas para reposar así, dase por supuesta la constante fidelidad a la voluntad divina que aparece clara en la obligación de cada momento. Cuanto más se conforma nuestra voluntad a esta *voluntad divina clara y manifiesta*, más se ha de abandonar a su *voluntad de beneplácito oculta aún para nosotros*, de la cual depende nuestro porvenir y nuestra eternidad.

Lo mismo hemos de hacer al asistir a un moribundo en su agonía; debemos pedir para él esta confianza, junto con el perfecto abandono, que le haga entregarse totalmente al divino beneplácito. Así se elevaría esa alma por encima de la oscuridad de aquí abajo, sobre la materia, el error y el pecado, hasta perderse en aquella divina oscuridad,

que es la vida íntima de Dios y de su amor por nosotros (1).

Al llegar a su término la purificación de la esperanza, está esta virtud limpia del amor propio que con ella iba mezclado, así como del deseo más o menos desordenado de consolación, y ha adquirido ya gran fortaleza. Es el *deseo ardiente de Dios* y de poseerle *por encima de todos sus dones*, aunque todavía no nos haya consolado con su presencia soberana. Y aquí es donde comienza a sentirse el efecto pasivo de la caridad.

Purificación de la caridad

Aquí es donde más que en cualquier otro momento la purificación pasiva de la vida presente se asemeja a la purificación del purgatorio, si bien difieren en esto: que en el purgatorio no hay posibilidad de mérito ni de aumento de caridad.

Esta virtud teologal, la más excelsa de las virtudes infusas, hácenos amar a Dios por él mismo, por ser infinitamente amable en sí e infinitamente mejor que todas la criaturas y todos sus dones. También nos le hace amar porque él nos amó primero al hacernos participantes de su vida íntima; la caridad es de este modo una santa amistad por la cual devolvemos a Dios el

(1) Cf. Santa Teresa, VI morada, c. I. No es raro que el alma sea tentada sobre el misterio de la Predestinación, como lo fué santa Catalina de Sena por el demonio, que le decía: "¿Para qué te sirven estas mortificaciones, si no eres predestinada? Y si lo eres, aun sin ellas te salvarás".

A lo que la santa respondía: "Si estoy predestinada, ¿a qué trabajar por perderme? y si no lo estoy, ¿para qué te fatigas tanto?".

La predestinación, como la Providencia, se refieren no sólo al fin, sino también a los medios de conseguirla. Y así como en el orden natural, no hay cosecha sin haber sembrado, en el orden de la gracia, la salud no se obtiene sino por la oración y la práctica de las virtudes.

Tampoco hay que olvidar que la certeza de la esperanza no es precisamente la de *llegar al fin*, pues sobre esto se necesitaría especial revelación de nuestra salvación; sino que se trata *de certeza de tendencia*, como dice S. Tomás, II II, q. 18, a. 4: "*Spes certitudinaliter tendit in suum finem* quasi participans certitudinem a fide". La certeza de la esperanza es la de una *tendencia que*, conducida por la luz de la fe, *se encuentra infaliblemente en la verdadera dirección del fin* que se pretende conseguir. Es la confianza en Dios que infaliblemente nos ayuda en la consecución de sus promesas. Así, cuando en París tomamos el tren que conduce a Roma, esperamos firmemente llegar al fin de nuestro viaje, tendemos con toda seguridad hacia él.

amor que él tiene por nosotros, y amamos al prójimo en cuanto es amado por Dios y es hijo de Dios o destinado a serlo.

Todo buen cristiano está indudablemente adornado de esta virtud, y por ella amamos ciertamente a Dios; mas también le amamos por los consuelos que nos da, por hacerse sentir en nosotros, y porque todo lo que emprendemos, gracias a él podemos llevarlo a efecto. Asimismo amamos al prójimo por amor de Dios; por ser él amado por nuestro Padre común; mas también le amamos porque corresponde a nuestra caridad, a nuestros sacrificios y a nuestros beneficios; porque se nos muestra agradecido. Y a veces, cuando no vemos muy claro y patente este agradecimiento, y tal vez se nos muestra desagradecido, dejamos de amarle por su ingratitud, siendo así que aun a nuestros enemigos estamos obligados a amar y rogar por los que nos persiguen. De modo que no todo es oro en nuestra caridad, y aun a veces predomina la escoria, al llenarnos de amargura que no sabemos dominar, en presencia de ciertas faltas de consideración para con nosotros.

De ahí que, cuando el Señor se propone conducir un alma a una caridad más pura y desinteresada, que ame a Dios por sí mismo únicamente, déjala privada de todo consuelo espiritual y de su sensible presencia, durante meses y aun años, entrando a la vez en mayor intimidad con ella y obrando en ella con mayor intensidad. Retírase de ella aparentemente como el Padre se retiró del alma de Jesús en la Cruz, haciéndole gritar en su agonía: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado"?; palabras que fueron seguidas en el corazón de Cristo por un gran sentimiento de confianza, abandono y amor.

En esta noche espiritual, en el momento en que el alma parece más olvidada de Dios, realiza ésta un intensísimo acto de amor por este solo y único motivo: Dios es infinitamente bueno y superior a todo don creado, y comenzó a amarnos antes que nosotros pensásemos en amarle a él. A ejemplo de Cristo crucificado, tengo que devolverle amor por amor.

Santa Teresa del Niño Jesús experimentó muy bien horas tan dolorosas, y lo que de ellas nos cuenta en su vida permítenos comprender mejor la doctrina de S. Juan de la Cruz acerca de la purificación del amor.

Léese, en efecto, al fin de su vida [1]: "Conoció mi alma no pocas de estas pruebas, y he sufrido mucho en la tierra. En

[1] Vida breve, *una Rosa deshojada*, c. IX.

mi infancia sufría con tristeza; mas ahora saboreo estas amargos frutos con gran paz y consuelo... En los luminosos días del tiempo pascual del año pasado, hízome comprender Jesús que realmente existen almas impías sin fe y sin esperanza (cosa que me costaba creer). Entonces permitió que mi alma fuera invadida por las tinieblas más espesas, y que el pensamiento del cielo, que tan dulce me era desde mi más tierna infancia, se convirtiera en objeto de gran tortura para mí. Esta prueba no duró sólo algunos días o semanas; hace varios meses que la padezco, y todavía estoy esperando el momento de verme libre de ellas. Quisiera dar a entender lo que siento, pero me es imposible. Preciso es haber atravesado por este túnel para poder comprender su oscuridad...

"Señor, vuestra hija ha comprendido vuestra luz divina que luce en las tinieblas. Pídeos perdón por sus hermanos incrédulos, y acepta comer, el tiempo que os agrade, el pan del dolor, y por amor vuestro se sienta en esta mesa colmada de amarguras, en la que los pobres pecadores toman sus manjares, y de la que no quiere levantarse sin que vos se lo mandéis. Mas, ¿no podrá al menos decir en nombre de esos hermanos culpables: "Tened piedad, Señor, porque somos pobres pecadores"? Haz que quedemos justificados. Que los desgraciados, que no están iluminados por la lumbre de la fe, vean al fin sus resplandores...

"Si busco hacer descansar a mi corazón, fatigado por la oscuridad que lo envuelve y por el sabroso recuerdo de una vida eterna, dóblanse mis tormentos. Paréceme como que las tinieblas, tomando el tono de voz de los impíos, me dicen burlándose de mí: "Sueñas con la luz y con una patria llena de fragancias, sueñas con la posesión eterna del Creador de tantas maravillas, y esperas librarte un día de las tinieblas en las que te ves languidecer; sigue adelante... alégrate de la muerte, que te traerá, no lo que esperas, sino una noche más profunda aún, la noche de la nada...

"Como sé que el batirse en duelo es una gran cobardía, doy la espalda a mi adversario, sin mirarle jamás de frente; luego corro en busca de Jesús, y le digo que estoy dispuesta a derramar toda mi sangre por confesar que el cielo existe; asegúrole que soy muy feliz de no poder contemplar en la tierra el hermoso cielo que me espera, a fin de que se digne abrir sus puertas eternamente a los pobres incrédulos.

"A pesar de esta prueba que me roba todo sentimiento de gozo, todavía soy capaz de gritar: "Todo lo que hacéis, Señor, me llena de alegría" (Salm., XCI, 4). Porque, ¿hay alegría mayor que la de sufrir por vuestro amor? Cuanto el sufrimiento es más intenso y menos aparente a los ojos de las criaturas, más os hace sonreír a vos, oh Dios mío... Si me fuera dado reparar una sola falta cometida contra la fe...

"Si canto la dicha del cielo y la eterna posesión de Dios, ninguna alegría siento; porque canto simplemente *aquello que quiero creer.* A veces, es cierto, un pequeñito rayo de sol ilumina mi sombría noche, y entonces la prueba cesa un instante; mas luego, el recuerdo de esa pasajera claridad, en lugar de consolarme, hace más densas las tinieblas.

"¡Ah! jamás comprendí tan bien que el Señor es dulce y misericordioso; él me ha enviado esta pesada cruz sólo en el momento en que la podía llevar; pienso que en otras ocasiones hubiera caído en el desaliento. Ahora sólo consigue este efecto: quitar todo sentimiento de satisfacción natural a mis aspiraciones por la patria celestial".

Nos hallamos aquí ante la purificación pasiva, a la vez, de la fe, de la esperanza y del amor de Dios y de las almas en Dios; purificación que está aquí unida con los sufrimientos de reparación en favor de los pecadores.

Este es el momento en que mejor se pone de relieve el más puro motivo de este amor de caridad: Dios es soberanamente amable en sí mismo, e infinitamente más que todos los dones que de él podemos esperar. Y entonces los actos de fe, esperanza y caridad se fusionan, por decirlo así, en otro acto de total abandono en la divina voluntad, y repite el alma las palabras de Jesús en la Cruz: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu."

Y se comprende perfectamente lo que quiere decir S. Juan de la Cruz en su *Noche oscura* (l. II, c. XI): "Entiéndese aquí el fuego de amor que hemos dicho, que se va prendiendo en el alma en esta noche de contemplación penosa... Por cuanto este amor es infuso, es más pasivo que activo, y así engendra en el alma pasión fuerte de amor... El ansia y pena de esta alma en esta inflamación de amor es mayor, por cuanto es multiplicada de dos partes: de parte de las tinieblas espirituales... y de parte del amor de Dios... Pero en medio de estas penas oscuras y amorosas siente el alma cierta compañía y fuerza en su interior, que le acompaña y esfuerza."

En el mismo tono se expresa santa Teresa (VI morada, c. XI): "Como va conociendo más y más las grandezas de su Dios, viene creciendo poco a poco en este deseo de manera que le llega a tan gran pena como ahora diré... Vése (el alma que se halla en ese estado) como una persona colgada, que no asienta en cosa de la tierra ni al cielo puede subir; abrasada con esta sed, y no puede llegar al agua. Y no sed que puede sufrir, si no ya en tal término, que ninguna se le quitaría, ni quiere que se le quite, si no es con la que dijo el Señor a la Samaritana, y esa no se la dan."

Al final de esta prueba, la caridad para con Dios y para con el prójimo está ya limpia de todo bajo metal. Y no sólo limpia, sino grandemente aumentada. Son ya una realidad los actos heroicos de caridad, que obtienen *de inmediato* el aumento de gracia que merecen, y junto con la gracia santificante van en aumento, notablemente, todas las virtudes infusas y los siete dones del Espíritu Santo, que están en conexión con la caridad.

El amor de Dios y de las almas va haciéndose cada vez más desinteresado, ardiente y desprendido de sí. Llénanos de admiración la pureza del amor conyugal en la esposa del marino ausente, muerto acaso, que en largos meses no ha dado señales de vida, y ella sigue amándolo como si le tuviera presente, y educa a sus hijos en el cariño al padre desaparecido. ¿Cómo no admirar la pureza del amor de esas esposas de Jesucristo que, como santa Teresa de Lisieux, se ven meses y meses privadas de su presencia, en medio de la mayor oscuridad y aridez, sin dejar por eso de amarle con un amor tan ferviente como puro, por el solo motivo de ser infinitamente bueno en sí mismo e incomparablemente superior a todos sus dones? En tal caso la ternura del amor se transforma en fuerza de unión, según la expresión del *Cantar de los cantares:* "El amor es fuerte como la muerte", y aun más, ya que no hay fuerza capaz de hacerlo desfallecer. Y el alma cae en la cuenta de que el amor de Cristo en la Cruz fué más fuerte que la muerte espiritual y venció al pecado y al demonio, y, mediante la resurrección, a la muerte, que es su secuela. El místico cristiano y católico, en las purificaciones pasivas descritas por S. Juan de la Cruz, revive estas grandes verdades de la fe, y por ellas su alma se asemeja a Cristo en su vida dolorosa, antes de asemejársele en su vida gloriosa por toda la eternidad.

Sufrimientos que a veces acompañan a la purificación pasiva del espíritu

Santa Teresa (*VI morada*, c. I) habla de esta purificación, mas no distingue tan netamente como S. Juan de la Cruz aquello que la constituye esencialmente, de las penas que con frecuencia la acompañan y que ella personalmente experimentó (Vida, c. XXVIII-XXX).

En el *Castillo interior* (VI morada, c. I) escribe: "¡Oh, válgame Dios, y qué son los trabajos interiores y exteriores que padece un alma hasta que entra en la séptima morada! Por cierto, que algunas veces lo considero, y que temo que si se entendiesen antes, sería dificultosísimo determinarse la flaqueza natural para poderlo sufrir, ni determinarse a pasarlo, por bienes que se representasen... Verdaderamente parece entonces que está todo perdido.

"Es una grita de las personas con quien se trata y aun con las que no se trata; "que se hace santa", "que hace extremos para engañar al mundo y para hacer a otros ruines"... Los que tenía por amigos se apartan de ella y son los que le dan mejor bocado, y es de los que mucho se sienten: "que va perdida aquella alma y notablemente engañada", "que son cosas del demonio", "que trae engañados los confesores"; mil maneras de mofas y de dichos de éstos.

"Yo sé de una persona que tuvo harto miedo no había de haber quien la confesase, según andaban las cosas, que por ser muchas no hay para qué detenerme (cf. Vida, c. XXVIII)... Y es lo peor que no pasan de presto, sino que es toda la vida. ¡Qué pocos hay que crean ese bien, en comparación de los muchos que abominan!... La experiencia le hace claro ver que tan presto dicen bien como mal, y así no hace más caso de lo uno que de lo otro... (Más tarde) se huelga (de las críticas) y le es como una música muy suave, porque la experiencia la tiene enseñada la gran ganancia que le viene por este camino, y parécele que no ofenden a Dios los que la persiguen; antes que lo permite Su Majestad para gran ganancia suya. Y como lo siente claramente, tómales un amor particular muy tierno.

"También suele dar el Señor enfermedades grandísimas...

"¡Oh, pues si tratamos de los dolores interiores! Es impo-

sible darse a entender de la manera que pasan. Comencemos por el tormento que da topar con un confesor tan cuerdo y poco experimentado, que no hay cosa tenga por segura: todo lo teme, en todo pone duda, como ve cosas no ordinarias. En especial, si en el alma que las tiene ve alguna imperfección (que les parece han de ser ángeles a quien Dios hiciere estas mercedes, y es imposible mientras estuvieren en el cuerpo), luego es todo condenado a demonio o melancolía.

"Otro de los grandes trabajos que estas almas padecen, en especial si han sido ruines, es pensar que por sus pecados ha Dios de permitir que sean engañadas; y aunque cuando Su Majestad les hace la merced están seguras y no pueden creer ser otro espíritu sino de Dios, como es cosa que pasa de presto y el acuerdo de los pecados se está siempre y ve en sí faltas, que éstas nunca faltan, luego viene este tormento. Cuando el confesor la asegura, aplácase, aunque torna; mas cuando él ayuda con más temor, es cosa casi insufrible; en especial cuando tras éstos vienen unas sequedades, que no parece que jamás se ha acordado de Dios ni se ha de acordar, y que como una persona de quien oyó decir desde lejos, es cuando oye hablar de Su Majestad.

"Todo no es nada, si no es que sobre esto venga el parecer que no sabe informar a los confesores y que los trae engañados... Debe nuestro Señor dar licencia al demonio para que la pruebe y aun para que la haga entender que está reprobada de Dios.

"Ningún consuelo se admite en esta tempestad... En fin, que ningún remedio hay en esta tempestad, sino aguardar a la misericordia de Dios, que a deshora con una palabra suya, o una ocasión, que acaso sucedió, lo quita todo tan de presto, que parece no hubo nublado en aquel alma, según queda llena de sol y de mucho más consuelo. Y como quien se ha escapado de una batalla peligrosa con haber ganado la victoria, queda alabando a nuestro Señor, que fué el que peleó para el vencimiento; porque conoce muy claro que ella no peleó; que todas las armas con que se podía defender le parece que las ve en manos de su contrario, y así conoce claramente su miseria y lo poquísimo que podemos de nosotros si nos desamparase el Señor."

Tauler se expresa en el mismo sentido, como se ha notado más arriba. Sería bueno leer a este propósito las páginas don-

de habla de la purgación pasiva del espíritu, sobre todo en sus Sermones del lunes antes de los Ramos (n. 7, 8), del domingo de Pascua, lunes antes de la Ascensión, y el tercer sermón de esta fiesta (1).

Cosa fácil sería demostrar, por citas de otros maestros, que la doctrina de S. Juan de la Cruz está muy en conformidad con la tradición de los grandes espirituales, respecto a lo que han escrito acerca del real camino de la cruz, *ad lucem per crucem*, y acerca de la progresiva configuración del alma a Cristo crucificado (Rom., VIII, 17): "Heredes quidem Dei, coheredes autem Christi; si tamen compatimur, ut et conglorificemur" (2).

(1) Trad. francesa de los *Sermones de Tauler*, por Hugueny y Théry, t. I, p. 252, 263, 302, 321 sq., 345.

(2) La B. Angela de Foligno tiene páginas admirables sobre la noche del espíritu. Véase sobre todo el *Libro de las visiones e instrucciones*, c. VII: Vista de la cruz; c. IX: Vía de la cruz; c. XXVI: la gran tiniebla: "Un día fué mi alma arrobada y vi a Dios en medio de una claridad superior a cualquier otra claridad conocida... Vi a Dios entre tinieblas, y necesariamente lo vi así, por hallarse situado demasiado arriba sobre el espíritu, de modo que todo lo que pueda ser objeto del pensamiento no tiene proporción con él... No veo nada, y lo veo todo: saco la certeza, de las tinieblas. Cuanto son más profundas las tinieblas, tanto el bien está sobre todo lo demás. Es el misterio oculto... El poder, sabiduría y voluntad divinas, que otras veces he contemplado en visión maravillosa, parecen cosa inferior a ésta. Esto es un todo; las otras, diríase que son partes". Por una contemplación infusa eminente, dióse entonces a la Beata Angela el conocimiento experimental de aquello que la teología especulativa expresa diciendo: La *Deitas* o vida íntima de Dios contiene en su eminencia *(formaliter eminenter)* las perfecciones absolutas: ser, inteligencia, sabiduría, amor, etc., que son naturalmente participables y naturalmente cognoscibles. La Deitas está sobre todo concepto, y no puede ser participada sino por la gracia santificante, que no podemos conocer naturalmente. Cf. Cayetano, in I, q. 39, a. 1, n. 7: "*Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus; est enim super ens et super unum, etc.,*".

Véase también, B. Angela de F., *op. cit.*, c. XXXIII: el amor verdadero y el falso amor; c. XLVI: El abrazo; c. LV: La pobreza de espíritu; c. LVI: El éxtasis; c. LXI: Tercer compañero de Jesús: el dolor; c. LXV: Los caminos del amor.

A lo largo de treinta años de ministerio, hemos tenido ocasión de encontrar, entre gentes contemplativas, como unas veinte veces, la noche del espíritu bastante bien caracterizada; y en muchos casos sin que fuera acompañada de ninguna enfermedad, y en individuos muy sensatos y normales, que tenían el cargo de dirigir una comunidad, y la dirigían muy bien.

CAPÍTULO SÉPTIMO

EDAD ESPIRITUAL DE LOS PERFECTOS: SU UNIÓN CON DIOS

A la dolorosa purificación pasiva sigue como una resurrección del alma y una especie de vida nueva, como acaeció a los apóstoles, que en Pentecostés quedaron transformados, iluminados y fortalecidos por el Espíritu Santo, y confirmados en gracia, para llevar el Evangelio por todos los ámbitos del mundo conocido, y sellar su predicación con la propia sangre.

Quisiéramos subrayar en este lugar los principales caracteres de la edad de los perfectos, en cuanto se distingue de la de los principiantes y aprovechados.

Vamos a insistir especialmente en aquello que caracteriza el conocimiento que tienen de Dios y de sí mismos, así como su amor de caridad.

Conocimiento cuasi experimental y casi continuo de Dios

Pasada la purificación pasiva del espíritu, que es como una tercera conversión y transformación, los perfectos conocen a Dios de una manera cuasi experimental, y no transitoria, sino casi continua. No sólo durante las horas de la misa, del oficio divino o de la oración, sino aun en medio de las ocupaciones externas, sus almas permanecen en la presencia de Dios y no pierden la unión con él.

Es esto fácil de comprender si, por oposición, paramos mientes en el estado de alma del egoísta. Piensa constantemente en sí mismo, y, aun sin darse cuenta, todo quiere reducirlo a sí; ocúpase siempre de sí mismo: de sus ambiciones, de sus tristezas o de sus superficiales alegrías; su conversación íntima consigo mismo se reanuda sin cesar, mas es vana, estéril e inútil para todos. El hombre bueno y perfecto,

por el contrario, en lugar de pensar en sí, *continuamente trae su pensamiento en Dios, en su gloria, en la salud de las almas,* y, como por instinto, todo lo hace convergir hacia los objetos de esos pensamientos. Su conversación íntima no es ya consigo mismo, sino con Dios, y las palabras del Evangelio le suenan de continuo en los oídos y en la mente. Su alma canta la gloria de Dios, y de ella irradian la luz y el fervor espiritual, que sin cesar se le comunican desde el cielo.

La explicación está en que el perfecto no contempla ya a Dios, como el principiante, a través de las cosas sensibles o de las parábolas evangélicas, en las que no es posible pensar constantemente. Tampoco le contempla solamente en los misterios de la vida de Cristo, sino que, en la penumbra de la fe, *contempla la divina bondad misma,* de manera semejante a como vemos la luz difusa, que nos rodea, iluminando todas las cosas desde arriba.

Que es, según expresión de Dionisio el Místico, el movimiento de la *contemplación circular,* superior al movimiento *en línea recta y en espiral.* Trátase aquí del conocimiento de la bondad de Dios que se comunica; adquiérese la experiencia de que Dios, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia, lo ha hecho todo con el designio de manifestar su bondad; y de que si permite el mal, como una disonancia, permítelo en vista de un bien superior, que a veces es posible entrever, y se pondrá de manifiesto el día postrero.

Esta contemplación, en razón de su misma superior simplicidad, puede ser continua, y, lejos de impedirnos contemplar la serie de los acontecimientos, nos da verlos desde un plano más elevado, algo así como los ve Dios; del mismo modo que un hombre que, desde lo alto de una montaña, ve lo que sucede en la llanura. Y es como un preludio o aurora de la visión de la patria, aun dentro de las oscuridades de la fe.

Tal simplicísima visión sobrenatural era constante en María, y en un grado inferior en S. José; también permitía a los apóstoles, después de Pentecostés, ver en la luz divina sus deberes en la predicación del Evangelio y la constitución de las primeras iglesias.

Esta espiritual visión de conjunto échase de ver en cualquiera de los santos; lejos de pasar por alto ciertos significativos detalles, ve en ellos profunda significación; y de esta

manera evita las imperfecciones que nacen de la natural precipitación, del andar inconscientemente buscándose a sí mismo y de la falta de recogimiento habitual.

Síguese de ahí que *los perfectos se conocen a sí mismos*, no solamente en sí, sino en Dios, su principio y fin. En él comprenden su indigencia y la infinita distancia que les separa del Creador; experimentan sin cesar la necesidad que de él tienen para realizar el más ínfimo acto virtuoso, y no decaen de ánimo a la vista de sus faltas, antes sacan de ellas motivo de humillarse. Considéranse muy sinceramente como siervos inútiles, que por sí mismos no pueden nada, aunque de ellos se sirva el Señor para cosas extraordinarias.

Al ver las faltas del prójimo, paréceles que no hay pecado cometido por otro hombre, que ellos no cometerían si se encontraran en idénticas circunstancias y embestidos por las mismas tentaciones.

Si les es dado ver grandes virtudes en otras almas, alégranse en el Señor, recordando que, en el cuerpo místico de Cristo, no prospera miembro alguno sin que los demás aprovechen igualmente.

Esta contemplación infusa procede de una fe viva y esclarecida por el don de sabiduría, que nos da a entender que *ninguna cosa sucede sin que Dios la quiera*, si se trata de un bien, *o sin que la permita*, cuando se trate de un mal, en vista de un bien mayor. Esta visión eminente, por su misma simplicidad y universalidad, puede ser casi continua, ya que los hechos cuotidianos van desfilando delante de ella, a modo de lecciones del mismo Dios, y como la aplicación del Evangelio a la vida de cada uno. Es el Evangelio eterno escrito en las almas hasta el fin de los tiempos.

Y entonces el cristiano, en su progresivo conocimiento de las divinas perfecciones y de las virtudes, ha pasado ya del concepto *confuso*, no sólo al *distinto* de los teólogos, sino al *concepto vivido*, rico en experiencias de la vida, y que se hace concreto iluminándole desde lo alto para el mayor bien de las almas. Y llega por ahí al concepto vivo de la infinita bondad, así como al de la perfecta simplicidad y humildad verdadera, que le inclina a querer no ser nada con tal que Dios lo sea todo.

AMAR A DIOS CON TODA LA MENTE

Llega el perfecto, por ese camino, a la mayor intimidad con el Señor, hacia la cual tiende la caridad o divina amistad; y nos hallamos ya ante la recíproca benevolencia, junto con esa *convivencia* que es una comunión espiritual ininterrumpida.

Como el egoísta, al pensar siempre en sí, se ama desordenadamente a propósito de todas las cosas, el perfecto, que casi de continuo trae su mirada puesta en Dios, *ámale constantemente;* y no sólo huyendo del pecado o imitando las virtudes de nuestro Señor, sino "haciéndose uno con él y gozando de él; y, como dice S. Pablo, desea ya morir para estar con Cristo" (1).

Esta adhesión a Dios es un acto inmediato, simple, que trasforma nuestro querer en sus mismos fundamentos y dirige todos los actos discursivos y reflejos. Esta adhesión a Dios, amado más que nosotros mismos, contiene la solución del problema del puro amor de Dios en armonía con el amor de sí mismo, porque el perfecto ámase verdaderamente en Dios, al amarle más que a sí mismo, y desea el cielo, no tanto por su personal felicidad, cuanto para glorificar eternamente a la bondad divina, fuente y principio de todo bien creado. Aspira más bien al mismo Dios que a la felicidad que le ha de venir de Dios (2).

Trátase aquí del puro amor de Dios y de las almas en Dios, del celo apostólico, más ferviente que nunca, pero humilde, paciente y manso.

Así llegamos a penetrar el profundo contenido de la graduación en el precepto del amor, enunciado por el Deuteronomio (VI, 5) y por S. Lucas (X, 27): "Amarás al Señor Dios tuyo de todo corazón, y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas, y con toda tu mente." El principiante amaba ya a Dios *de todo corazón,* recibiendo a veces consuelo sensible en la oración; ámale luego, sin ese consuelo, *con toda su alma,* entregándose con todas sus actividades a su servicio; más adelante, el cristiano aprovechado ama a Dios *con todas*

(1) II II, q. 24, a. 9.

(2) Dios, beatitud objetiva, sin duda que debe ser amado por él mismo, más que la beatitud subjetiva que es creada y finita.

sus fuerzas, particularmente en la noche del espíritu; y en fin, al salir de estas pruebas, le ama *con toda su mente*. El perfecto no se levanta solamente de vez en cuando a esta superior región del alma, sino que tiene en ella su morada; está ya espiritualizado y sobrenaturalizado, y está convertido realmente en "un adorador en espíritu y en verdad".

En consecuencia, estas almas permanecen de ordinario en una paz inalterable aun en medio de las más penosas circunstancias, y saben comunicarla a los afligidos. Por eso dijo S. Agustín que la beatitud de los pacíficos corresponde al don de sabiduría, que, junto con la caridad, se enseñorea definitivamente del alma de los perfectos. Su ejemplar eminente, después de la santísima alma de Cristo, es la bienaventurada Virgen María.

La inhabitación de la SSma. Trinidad en el alma purificada

Por ahí nos es dado comprender en qué consiste la inhabitación de la SSma. Trinidad en las almas perfectas. En el cielo, las tres divinas Personas moran en el alma beatífica como en un templo; la SSma. Trinidad está patente y descubierta en lo más íntimo de esa alma. Cada bienaventurado es de ese modo como un tabernáculo viviente, como una hostia consagrada, dotada de conocimiento y amor sobrenaturales.

El preludio normal de esta vida del cielo tiene lugar aquí en la tierra en el alma perfecta elevada a la unión transformante, que más adelante describiremos con S. Juan de la Cruz. Sólo queremos notar aquí que *esta tan íntima unión* no es en sí extraordinaria, aunque sea poco frecuente; sino que es la consecuencia del misterio de la inhabitación de la SSma. Trinidad en todas las almas justas (1).

La vida de la gracia, germen de la gloria, es en el fondo la misma que la vida del cielo. Y si allá la SSma. Trinidad mora en el alma de los bienaventurados, que la contemplan sin velo, debe también habitar en el alma del justo, ya aquí abajo en medio de las oscuridades de la fe; y esta divina presencia

(1) S. Tomás, I, q. 43, a. 3. Hemos expuesto esta doctrina en la 1ª parte, c. IV, de esta obra.

es tanto mejor conocida experimentalmente cuanto está el alma más purificada.

Como el alma está presente a sí misma y se conoce experimentalmente en cuanto es principio de sus actos, de la misma manera le es dado *conocer a Dios como principio de los actos sobrenaturales* que ella sería incapaz de realizar sin una especial inspiración.

Y a medida que el alma sea más pura, mejor distingue en sí lo que procede ella, de lo que sólo de la inspiración del Espíritu Santo puede venir. Jesús nos dijo: "Aquel que me amare, guardará mis palabras; y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él estableceremos nuestra morada" (Joan., XIV, 23). "El consolador, que mi Padre os enviará en mi nombre, os enseñará todas las cosas, y os recordará todo lo que yo os he predicado" (Ibid., 26). S. Juan dice también a sus discípulos: "La unción del Espíritu Santo os instruirá en todas las cosas" (I Joan., II, 27). Y S. Pablo escribe a los Romanos (VIII, 14): "Todos los que son llevados por el Espíritu de Dios hijos de Dios son. Porque no habéis recibido Espíritu de servidumbre para vivir todavía en el temor, sino que habéis recibido un Espíritu de adopción, por el que exclamamos: Abba! ¡Padre! Este espíritu da testimonio al nuestro de que somos hijos de Dios." Comentando estas palabras, dice S. Tomás que el Espíritu Santo nos da este testimonio mediante el filial afecto que nos inspira hacia él. Por eso se hace sentir muchas veces como alma de nuestra alma y vida de nuestra vida.

El don de sabiduría es el que principalmente nos comunica ese conocimiento experimental de la divina presencia. Este don nos da el juzgar de las cosas divinas, dice S. Tomás [1], por cierta *connaturalidad* con esas cosas, por una especie de *simpatía sobrenatural* fundada en la caridad, y por *la inspiración del Espíritu Santo*. Así gustamos los misterios de salud y la presencia de Dios en el alma, algo así como cuando los discípulos de Emaús decían entre sí: "¿No es cierto que nuestro corazón ardía dentro de nosotros, mientras el Maestro nos iba hablando en el camino?" (Luc., XXIV, 32). Dios, autor de la gracia y de la salud está más íntimo que nosotros a nosotros mismos, y nos *inspira* los actos más profun-

(1) II II, q. 45, a. 1 y 2.

dos, a los cuales no podríamos aspirar por solas nuestras fuerzas; y así es como se hace sentir como principio de nuestra vida interior (1).

Este conocimiento se dice cuasi experimental por dos razones: 1º, porque no llega a Dios de manera inmediata, como acontece en la visión beatífica, sino en el acto de amor filial que en nosotros hace nacer; 2º, porque no nos es dado discernir con absoluta certeza estos actos sobrenaturales de amor, de ciertos ímpetus naturales del corazón muy semejantes a ellos. Así sin especial revelación no nos es dado saber con certeza absoluta si nos hallamos en estado de gracia.

La inhabitación de la SSma. Trinidad dura mientras dura la *unión habitual* con Dios por el estado de gracia; durante el estado de vigilia lo mismo que en el sueño. Mas esta unión habitual está ordenada a la *unión actual* de que acabamos de hablar, y aun a la más íntima, es decir a la unión transformante, preludio de la del cielo.

Síguese de aquí que un alma purificada es asiento de la *imagen sobrenatural de Dios* (2). Por su naturaleza es ya el alma *imagen de Dios*, en cuanto es sustancia espiritual, capaz de conocimiento y amor intelectuales. Por la gracia habitual, principio de las virtudes teologales, el alma es capaz de conocimiento y amor sobrenaturales de Dios. Cuanto la gracia habitual y la caridad van en aumento, tanto nos separan más de las cosas inferiores y nos unen a Dios. Finalmente, en el cielo, la gracia consumada nos permitirá contemplar inmediatamente a Dios como él se ve, y amarle como se ama él. Entonces estará terminada y cabal su imagen en nosotros; la caridad inamisible nos asimilará al Espíritu Santo, amor personal; y la visión beatífica nos asemejará al Verbo, que, siendo esplendor del Padre, nos hará semejantes a él. Por ahí nos es dado calcular, ya desde aquí abajo, en qué ha de consistir

(1) Diríamos en términos escolásticos: "Actus amoris filialis, procedens ab inspiratione speciali Spiritus Sancti, est simul *id quod* cognoscitur, et *id quo* cognoscitur absque discursu Deus habitans et vivificans". Por eso "gustamos" el misterio revelado de la inhabitación de la SSma. Trinidad en los justos.

(2) S. Tomás I, q. 93, a. 3-8.

la perfecta unión, que es la *disposición inmediata para recibir la visión beatífica*, inmediatamente después de la muerte, sin pasar por el purgatorio. Que es el secreto de la vida de los santos (1).

SEÑALES DE LA INHABITACIÓN DE LA SSMA. TRINIDAD EN EL ALMA PURIFICADA

S. Tomás expone detenidamente estas señales en la *Summa contra Gentes*, l. IV, c. XXI y XXII, y más brevemente en la *Suma teológica*, I. II, q. 112, a. 5, al preguntarse si puede el hombre saber si está en estado de gracia. Sin ser posible una certeza absoluta, hay indicios que le permiten, por ejemplo, acercarse a comulgar sin temor de hacer una comunión sacrílega.

Estas señales, en gradación ascendente, son las siguientes:

La primera es *el testimonio de una buena conciencia*, en el sentido de no tener ningún pecado mortal. Esto es lo fundamental, que se da por supuesto en las siguientes señales.

La segunda es la *alegría de oír la palabra de Dios*, no sólo para escucharla, sino para ponerla en práctica. Esto se echa de ver en ciertos países, en los que se conserva, junto con la vida sencilla, una gran fe cristiana que hace que los fieles acudan de buena gana a escuchar a sus pastores.

La tercera señal, que confirma las precedentes, es el *gusto por la divina sabiduría*, que hace que leamos con frecuencia el santo Evangelio y busquemos el espíritu a través de la letra, aun cuando se trate del misterio de la cruz y de la cruz que debemos llevar cada día.

La cuarta señal es la inclinación que nos lleva *a la conversación íntima con Dios*, y a reanudarla cuando hemos debido

(1) Esta sobrenatural imagen de Dios y de nuestro Señor manifiéstase a veces sensiblemente en el alma de los santos. Un día el B. Raimundo de Capua, director de santa Catalina de Sena cavilaba sobre si era espíritu de Dios el que conducía a esta santa; y vió el rostro de su hija espiritual adoptar los rasgos del de nuestro Señor. Era esto una señal manifiesta de la unión transformante de que nos hablan los grandes místicos. S. Benito José Labre, estando en adoración delante del SSmo Sacramento, aparecía a veces con el rostro como transfigurado en el de nuestro Salvador; un pintor, que buscaba hacía mucho tiempo cómo representar la figura de Cristo, lo tomó por modelo.

interrumpirla. Santo Tomás escribe (1): "La amistad inclina al hombre a conversar con el amigo. La conversación del hombre con Dios es lo mismo que la contemplación de Dios, según las palabras de S. Pablo (Phil., IV, 20): *Nuestra morada está en los cielos.* Y como el Espíritu Santo nos da el amor de Dios, por lo mismo nos inclina a contemplarlo. Por eso dice también el apóstol (II Cor., III, 18): *"Y así es que todos nosotros, contemplando a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados en la misma imagen, por el sucesivo aumento de claridad, como iluminados por el Espíritu del Señor."*

Este es uno de los textos de Santo Tomás que mejor demuestran que para él la contemplación infusa de los misterios de la fe no es cosa extraordinaria, sino sólo eminente en el camino normal de la santidad.

El santo Doctor dice, en el capítulo precedente (2), que esta íntima conversación con Dios es como la revelación de los más secretos pensamientos, en cuanto que nada hay en nosotros oculto para el Señor. Es eso, añade, un efecto de la amistad, "ya que ella hace de dos corazones uno solo, y que lo que revelamos a un amigo parezca como que no lo revelamos a nadie fuera de nosotros".

La quinta señal es *el regocijarse en el Señor*, conformándonos siempre con su voluntad, aun en la adversidad. En lo más rudo de ella, sentimos a veces una purísima y sincera alegría, que echa fuera toda tristeza. Que es una prueba palpable de la visita del Señor. Así Jesús, al prometer el Espíritu Santo, le llama Paracleto o el Consolador. Y ordinariamente nos regocijamos tanto más en el Señor, cuanto mejor cumplimos sus mandamientos, porque así formamos cada vez más un solo corazón con el suyo.

La sexta señal se encuentra en *la libertad de los hijos de Dios.* S. Tomás dice a este propósito (3): "Los hijos de Dios son llevados por el Espíritu Santo, no como esclavos, sino como criaturas libres... Ese divino Espíritu, en efecto, hace que obremos inclinando nuestra libre voluntad a su querer, ya que nos da el que amemos a Dios y nos inclina a obrar por amor suyo, y no por miedo y temor servil. Por eso nos dice

(1) *Contra Gentes,* 1. IV, c. XXII.
(2) *Ibid.,* c. XXI.
(3) IV *Contra Gentes,* c. XXII, n. 4 y 5.

S. Pablo (Rom., VIII, 15): "No habéis recibido Espíritu de servidumbre para que todavía permanezcáis en el temor; sino que habéis recibido un Espíritu de adopción, en el que clamamos: *Abba! ¡Pater!* Este mismo Espíritu es el que da testimonio al nuestro de que somos hijos de Dios" (1). Escribe en otro lugar el apóstol (II Cor., III, 17): "Donde está el Espíritu de Dios, allá está la libertad"; y a los Romanos, VIII, 13: "Si por el Espíritu hacéis morir las obras de la carne, viviréis." En esto está la santa libertad de los hijos de Dios que con él dominan sobre las pasiones desordenadas, sobre el espíritu del mundo y sobre el espíritu del mal.

La séptima señal, en fin, de la inhabitación en nosotros de la SSma. Trinidad, según S. Tomás (2), está en el hecho de *hablar de Dios ex abundantia cordis*, de la redundancia del corazón. "La predicación, dice, debe derivar de la plenitud de la contemplación de los misterios de la fe" (3). Así fué la predicación de los apóstoles. Así predicó S. Esteban, protomártir, antes de ser apedreado. Así predicaba S. Domingo, que no sabía hablar sino con Dios o de Dios.

Por ahí comprendemos al divino Espíritu como una fuente de gracias siempre nuevas: fuente inextinguible, fuente de aguas vivas que brotan hasta la vida eterna, fuente de luz y de amor, *fons lucis et amoris*.

El es nuestro consuelo en las tristezas del destierro, como dicen los santos. En la actual crisis mundial, réstanos una grande esperanza, porque la mano del Señor no se ha achicado ni cerrado; el Altísimo siempre es rico en misericordia por medio de los muchos santos que sin cesar envía al mundo. Estos grandes siervos de Dios nos dan los más magníficos ejemplos, muchas veces imitables, de fe, de confianza y de amor. Basta leer las vidas de santa Teresa del Niño Jesús, de la Beata Gemma Galgani, de S. Juan Bosco, de S. José Cottolengo, del B. Antonio María Claret, de la Beata Catalina Labouré, de Luisa de Marillac, de S. Conrado de Parzham, humilde hermano lego capuchino, en el que tan admirable-

(1) El Espíritu Santo que opera en nosotros excita este movimiento de amor filial y nos da así inmediato testimonio de nuestra amistad con Dios y de nuestra filiación divina. S. Tom., *in Epist. ad Rom.*, VIII, 16.

(2) IV *Contra Gentes*, c. XXI, p. 6.

(3) II II, q. 188, a. 6.

mente se cumplen las palabras del Salvador: "Gracias te doy, Padre mío, porque ocultaste estas cosas a los prudentes y sabios del mundo, y las revelaste a los pequeños."

Deberían las almas interiores *consagrarse al Espíritu Santo*, a fin de someterse con mayor docilidad a su dirección, y no dejar pasar desapercibidas tantas inspiraciones como nos envía.

Los buenos cristianos se consagran a la Virgen María para que ésta los lleve a Jesús, y al sagrado Corazón de Jesús para que los conduzca al Padre. También es muy provechoso, sobre todo en tiempo de Pentecostés, consagrarse al Espíritu Santo a fin de seguir mejor sus inspiraciones.

Digamos con este fin, una y mil veces, la bellísima oración:

O Lux beatissima - reple cordis intìma - tuorum fidelium.
Sine tuo numine, —nihil est in homine, —nihil est innoxium.
Da virtutis meritum, —da salutis exitum, —da perenne gau-
[dium. Amen.

Oh Luz beatísima, penetra y llena lo más hondo del cora-
[zón.
Si tú no nos socorres, nada hay en el hombre que no sea peca-
[minoso.
Danos el mérito de la virtud; danos fin dichoso y el eterno
[gozo. Amén.

CAPÍTULO OCTAVO

UNA FORMA DE VIDA PERFECTA: LA VÍA DE INFANCIA ESPIRITUAL

La vía de infancia espiritual enseñada por santa Teresa del Niño Jesús ha sido altamente elogiada en diferentes ocasiones por S. S. Benedicto XV y por S. S. Pío XI, quien con frecuencia ha expresado su confianza en la misión providencial de la santa para la formación espiritual de las almas en nuestros días. La vía de infancia que nos recomienda la santa se explica por las cualidades propias del niño que se han de encontrar eminentemente en una criatura de Dios. Hay en esa concepción una profunda intuición en perfecta armonía con lo que la teología nos enseña acerca de la gracia santificante, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Quisiéramos exponer aquí cuáles son las cualidades innatas del niño, cuales son las principales virtudes de un hijo de Dios, y en qué se distingue la infancia espiritual de la otra infancia. Esto nos dará mucha luz sobre la naturaleza de la gracia.

Cualidades innatas del niño

A pesar de sus pequeños defectos, en un niño pueden generalmente echarse de ver la simplicidad y la conciencia de su debilidad, sobre todo si está bautizado y ha sido cristianamente educado. La sencillez o ausencia de doblez es en él totalmente espontánea, sin afectación; generalmente dice lo que piensa y manifiesta sin ambajes sus deseos, sin miedo del qué dirán. Tiene igualmente conciencia de su debilidad, porque por sí nada puede y en todo depende de sus padres. Esta conciencia de la propia debilidad hace que sea humilde, y le dispone a practicar las tres virtudes teologales de una manera profunda en su simplicidad.

En primer lugar el niño cree todo lo que le dicen sus pa-

dres, que muchas veces le enseñan a rezar y le hablan de Dios. El niño naturalmente tiene confianza en sus padres que le enseñan a esperar en Dios aun antes que sea capaz de formular un acto de esperanza, que más tarde leerá en su catecismo y recitará mañana y tarde. El niño, en fin, ama cordialmente a sus padres a quienes lo debe todo; y si ese padre y esa madre son verdaderamente cristianos, hacen que el tierno afecto de ese tierno corazón se eleve hacia Dios y hacia su santa Madre. Dentro de tanta sencillez, de esa conciencia de su debilidad, y de esa simple práctica de las tres virtudes teologales, se encuentra el germen de la más alta vida espiritual. Por esta razón, queriendo Jesús enseñar a sus apóstoles la importancia de la humildad, colocando un niño en medio de ellos, díjoles: "En verdad os digo, si no os volvéis y hacéis semejantes a niños pequeños, no entraréis en el reino de los cielos" (Mat., XVIII, 3). En estos últimos tiempos, nos ha sido dado ver realizada la predicción de Pío X: "Habrá santos entre los niños" llamados desde pequeños a la comunión frecuente.

Más tarde, en el momento de la edad turbulenta, el niño pierde muchas veces su sencillez y la conciencia de su debilidad, y quiere hacer el hombre antes de tiempo; comiénzanse a echar de ver en él la duplicidad y el orgullo. Y si a veces habla de ciertas virtudes, no es tanto de las teologales, como de las virtudes humanas, como la fuerza, el valor y la audacia, que dan cierto relieve a su naciente personalidad y de cierta prudencia que no sabe distinguir de la falsa, y puede convertirse en mala fe, disimulando algunos desórdenes en que se ve ya envuelto.

La dura experiencia de la vida viene más tarde a hacerle comprender de nuevo su debilidad; choca tal vez con la injusticia, comprendiendo la importancia de una justicia superior; tiene que entender con ciertas mentiras convencionales, que le hacen ver el valor de la rectitud. Y si, finalmente, se pone a reflexionar y no ha perdido la santa costumbre de rezar cada día alguna oración, empieza a comprender el significado de aquellas palabras del Salvador: "Sin mí no podéis hacer nada", y el profundo sentido del *Padre nuestro* comienza a hacer mella en su corazón. Vuelve a recitar esa oración que aprendió en su niñez, y por ahí vuelve a encontrar su camino.

PRINCIPALES VIRTUDES DE UN HIJO DE DIOS

Santa Teresa de Lisieux nos enseña que las principales virtudes de un hijo de Dios son aquellas en las que se reproducen eminentemente las cualidades nativas del niño, exceptuando sus defectos.

Un hijo de Dios debe en primer lugar ser sencillo y recto, sin duplicidad de ningún género; ha de aborrecer la hipocresía y la mentira, y no pretender jamás aparentar lo que no es. Nuestro Señor lo enseñó en el Sermón de la montaña: "Si tu ojo es sencillo, todo tu cuerpo estará en la luz" (Mat., VI, 22). Es decir, si la mirada de tu espíritu es recta, si tu intención es honrada, tu vida toda estará llena de luz.

Un hijo de Dios debe mantenerse en la conciencia de su debilidad e indigencia; nunca ha de echar en olvido que Dios nos ha sacado libremente de la nada, y que sin él nada podemos en orden a la santificación y la vida eterna. Si va creciendo en esta humildad, ese hijo de Dios tendrá una fe cada día más intensa en la divina palabra; su fe será sin humano respecto y se gloriará de ella; y de tiempo en tiempo la sentirá muy penetrante y sabrosa, por encima de cualquier razonamiento; vivirá profundamente los misterios de salud, que le parecerán sabrosísimos, y los contemplará con admiración, como un niño cuando contempla a sus padres.

Ese hijo de Dios si no se desvía del deber, ve de día en día fortalecerse su esperanza y transformarse en confiado abandono a la divina Providencia. Cuanto más fiel permanece a los deberes de cada momento, más le es dado abandonarse al divino beneplácito que todavía desconoce. Los brazos del Señor son, dice la santa, como el ascensor divino que nos eleva hasta él.

El hijo de Dios, en fin, ama a su Padre más y más. Amale por él mismo, y no solamente por sus beneficios, como un infantito ama más a su madre que las caricias que de ella recibe. El hijo de Dios ama a su Padre, tanto en la prueba como en el día bueno; en los momentos difíciles trae a las mientes el deber de amar a Dios con toda su mente, y de permanecer unido a él como "*un adorador en espíritu y en verdad*".

Este último rasgo nos demuestra que el camino de infancia exige muchas veces gran valor en las pruebas, así como

la virtud de fortaleza cristiana unida a ese mismo don de fortaleza. Que es lo que se echa de ver sobre todo al fin de la vida de Santa Teresa del Niño Jesús (c. IX), cuando debió atravesar aquel túnel llamado por S. Juan de la Cruz *la noche del espíritu.* Ella cruzó esas espesísimas tinieblas con fe admirable, perfecto abandono y purísima y muy ardiente caridad, que la condujo a la unión transformante.

La vida de infancia así entendida concilia admirablemente diversas virtudes opuestas en apariencia: la mansedumbre y la fortaleza, la simplicidad y la prudencia, según las palabras de Jesús a sus apóstoles: "Os envío como ovejas en medio de los lobos. Sed prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas".

Hemos de ser *prudentes* con el mundo que con frecuencia es perverso, y *fuertes* hasta el martirio, si es preciso, como en España y Méjico en estos últimos tiempos. Mas para poseer esa prudencia y fortaleza, precisos son los dones de consejo y de fortaleza; y para obtenerlos es imprescindible hacerse más y más niño en presencia de Dios, de nuestro Señor y de la SSma. Virgen. *Cuanto menos niños debamos ser para con los hombres, tanto más debemos serlo delante de Dios.* Sólo de él proceden la fuerza y la prudencia; confiemos en Dios y en la divina gracia más que en las energías de los movimientos populares; y si tales energías llegaran a derivar a los errores del comunismo ateo, habremos de resistir hasta el martirio, puesta nuestra confianza en Dios, como la pone un niño pequeñito en la bondad de su padre. El P. Petitot, en su libro *Une renaissance spirituelle*, ha insistido mucho sobre esta íntima unión de las virtudes en santa Teresa de Lisieux.

Otro punto en el que conviene insistir es éste. Bien entendida, la vía de infancia espiritual concilia admirablemente *la verdadera humildad con el anhelo de contemplación amorosa de los misterios de la salvación.* Por ahí se echa de ver que tal contemplación pertenece al camino normal de la santidad. Y que no es una cosa extraordinaria, como las visiones, revelaciones y estigmas, favores en cierto modo externos que no vemos en la vida de santa Teresita; mas dicha contemplación es fruto normal de la gracia santificante, llamada gracia de las virtudes y de los dones, y germen de la gloria.

En los escritos de esta santa aparece muy bien destacada esta doctrina.

DIFERENCIAS ENTRE LA INFANCIA ESPIRITUAL Y LA FÍSICA

La santa, en fin, nos enseña con mucha profundidad la diferencia entre esta infancia y la infancia natural. En este sentido nos dice S. Pablo: "No seáis niños en el uso de la razón, sed niños en la malicia; pero en la conducta, hombres hechos" (1). Lo que en primer lugar distingue, pues, la infancia espiritual de la otra, es la madurez del juicio. Mas hay también otro carácter que destaca muy bien S. Francisco de Sales (2). En el orden natural, cuanto crece más un niño, más se basta o debe ir bastándose a sí mismo, porque un día han de faltarle sus padres. En cambio, en el orden de la gracia, cuanto más crece un hijo de Dios, ve con más claridad que nunca podrá bastarse y que siempre debe seguir dependiendo de Dios; cuanto va más adelante en la vida, mayor necesidad tiene de la especial inspiración del Espíritu Santo, que viene a suplir, con los siete dones, las imperfecciones de las virtudes; y esto es tanta verdad, que al fin llega a depender más de la acción divina que de su actividad personal, hasta llegar al seno del Padre donde encontrará su beatitud.

La joven o el mozo, cuando van haciéndose mayores, sepáranse de sus padres para seguir su propio camino; el hombre de cuarenta años sigue visitando a su madre, però no depende de ella, como en otro tiempo; ahora es él quien la mantiene. Aquel hijo de Dios, por el contrario, cada día depende más de su Padre celestial, hasta el punto de no pensar en hacer cosa alguna sin él, sin sus inspiraciones y sus consejos. Toda su vida está como envuelta en la oración: ha escogido la mejor parte que nunca le será arrebatada. Ha comprendido que es preciso orar sin interrupción.

Esta doctrina, tan sencilla y elevada al mismo tiempo, está expuesta en esta página de santa Teresa de Lisieux (*Historia de un alma*: Memorias y consejos, p. 263): "Seguir siendo pequeños, es reconocer la propia nada, esperarlo todo del buen Dios, como un niñito lo espera todo de su padre, sin preocuparse por cosa alguna.

"Aun entre los pobres, mientras el niño es pequeño, dásele

(1) I Cor., XIV, 20.
(2) *Tratado del amor de Dios*, 1. IX, c. XIII, XIV.

todo lo que necesita; mas cuando ya está crecido, su padre deja de alimentarlo y le dice: "Ahora a trabajar; ya puedes bastarte solo." Pues bien; para no tener que oír jamás esas palabras, no he querido yo crecer, viéndome incapaz de ganarme la vida: la vida eterna del cielo. He seguido siendo siempre pequeña, sin otra preocupación que la de recoger las flores del amor y el sacrificio, y ofrecerlas al buen Dios para que se recree con ellas.

"Ser pequeño es también no atribuirse cosa de las virtudes que se practican, ni juzgarse capaz de cosa alguna, antes reconocer que Dios pone este tesoro de la virtud en la mano de su niñito para que la use cuando tenga de ella necesidad, mas continuando siendo de su Dios".

Que es lo mismo que decía S. Agustín, al escribir que cuando Dios corona nuestros méritos, son sus propios dones los que corona. Y el Concilio de Trento enseña (Ses., VI, c. XVI): "Tan grande es la bondad de Dios para con nosotros, que quiere que sus dones sean méritos en nuestras manos". Sólo nos es dado poder ofrecerle aquello que de él hemos recibido; lo que recibimos en forma de gracia, se lo devolvemos convertido en mérito, adoración, oración, reparación y acción de gracias.

"En fin, añade la santa, ser pequeño es no desalentarse por las propias faltas; porque los niños caen muchas veces, mas son demasiados pequeñitos para hacerse mucho mal."

En esta espiritualidad se transparenta la profunda doctrina de la gracia: *"Sin mí nada podéis hacer" "¿Qué tienes que no lo hayas recibido?";* y esta alta doctrina, sobre la que tanto han escrito los Padres y teólogos, se encuentra vivida aquí de una manera muy simple y profunda a la vez, por un alma que se deja conducir por el Espíritu Santo hacia el puerto de salud, al que a tantos pecadores ha llevado consigo. Dichoso el teólogo a quien hubiera sido dado convertir tantas almas como a nuestra santa. El predicador anglicano Vernon Johnson no fué convertido por los teólogos, ni por los exégetas, sino por santa Teresa del Niño Jesús.

S. Gregorio Magno admiró esta vía de infancia al escribir en una homilía, que el breviario cita en el *Commune virginum*: *"Quid inter haec nos barbati et debiles dicimus, qui ire ad regna caelestia puellas per ferrum videmus, quos ira superat, superbia inflat, ambitio perturbat?"*. ¿Qué diremos

al ver la santidad de una jovencita virgen, nosotros que, estando en edad avanzada, somos tan débiles, que nos dejamos vencer por la ira, hinchar por la soberbia y turbar por la ambición? Verdaderamente, santa Teresa de Lisieux *nos ha trazado un camino muy sencillo que lleva muy alto;* y en sus enseñanzas, como lo repite S. S. Pío XI, se destaca a gran altura el don de la sabiduría, para servir de dirección a las almas sedientas de verdad, y que, por encima de todos los humanos conceptos, anhelan vivir de la palabra de Dios (1).

(1) Esta vía de infancia espiritual enseñada y practicada por santa Teresa de Lisieux es muy elevada en su simplicidad. La santa atravesó la noche del espíritu, (VI Morada de santa Teresa) como se puede ver en el capítulo IX de *Historia de un alma.* La lectura de este capítulo nos inspiró la idea, hace treinta años, de explicar la noche del espíritu por una profunda influencia del don de inteligencia, que hace resaltar grandemente *el motivo formal de la humildad y de las virtudes teologales;* por el mismo camino quedan estas virtudes infusas limpias de la escoria de otros motivos secundarios, en los que hay peligro de detenerse demasiado. Véase c. VI de esta segunda parte.

SECCIÓN SEGUNDA

HEROICIDAD DE LAS VIRTUDES

Para hacerse cargo de lo que debe ser la vía unitiva en el pleno y más elevado sentido de estos términos, vamos a tratar de la heroicidad de las virtudes en general, y en particular de las teologales que principalmente constituyen nuestra vida de unión con Dios. A este propósito habremos de hablar también de la devoción a Jesús crucificado y a María en la vida unitiva.

CAPÍTULO NOVENO

HEROICIDAD DE LAS VIRTUDES EN GENERAL

A fin de caracterizar mejor la edad espiritual de los perfectos, vamos a tratar en este lugar del heroísmo de las virtudes, que la Iglesia requiere para la beatificación de los siervos de Dios (1). Este heroísmo comienza ya en la vía iluminativa, que se inicia con la purificación pasiva del sentido, durante la cual se dan actos heroicos de castidad y paciencia; con mayor razón se la encuentra en la purificación pasiva del espíritu, que es la entrada en la vía unitiva; para resistir a las tentaciones contra la fe y la esperanza, danse durante esta prueba, como ya lo hemos visto, heroicos actos de las virtudes teologales. Mas este heroísmo se echa de ver mejor al salir de esta prueba en la vía unitiva de los perfectos. Hemos notado en páginas anteriores que estas dos noches del sentido y del espíritu son como dos túneles cuya oscuridad es desconcertante; y que cuando nos es dado ver a un alma salir del primero, y más aún del segundo, adornada de la heroicidad manifiesta de las virtudes, es eso una señal bien clara de que atravesó sin tropiezo esos oscuros pasajes; o de que, aunque en ellos haya cometido algunas faltas como Pedro en la Pasión del Salvador, la gracia divina la ha levantado ya y conducido a una más profunda humildad, a mayor desconfianza de sí misma y a más grande confianza en Dios.

Primero vamos a tratar de los caracteres de la virtud heroica, y después de la conexión de las virtudes en relación con su heroicidad. En los capítulos siguientes hablaremos de la heroicidad de las virtudes teologales y de las virtudes morales en los perfectos.

(1) Benedicto XIV: *De Servorum Dei beatificatione*, 1. III, c. XXI: Examen de la heroicidad de las virtudes.

Caracteres de la virtud heroica

Dice S. Tomás a este propósito, en su *Comentario sobre S. Mateo*, V, lect. 1: "La virtud común perfecciona al hombre de un modo humano; la virtud heroica le da una perfección sobrehumana. Cuando el valiente teme donde hay por qué temer, hace acto de virtud; el no temer en tales circunstancias sería temeridad. Mas si deja de temer, por apoyarse en el auxilio divino, entonces tenemos una virtud sobrehumana o divina". En las bienaventuranzas trátase indudablemente de las virtudes heroicas: "Bienaventurados los pobres de espíritu, los mansos, los que lloran sus pecados, los que tienen hambre y sed de justicia, los misericordiosos, los limpios de corazón, los pacíficos, los que sufren persecución por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados cuando se os insultare, cuando os persigan y digan mal de vosotros, por mi causa".

La verdadera noción cristiana de la virtud heroica la encontramos en estas palabras del Salvador y los comentarios que de ellas han hecho los Padres de la Iglesia, particularmente S. Agustín: *De sermone Domini in monte*, l. I, c. IV. S. Tomás nos da su explicación en I II, q. 61, a. 5 al distinguir las virtudes políticas, las virtudes purificadoras (*purgatoriae*) y las del alma purificada; y en la q. 69, al tratar de las bienaventuranzas.

En el primero de estos pasajes, como superiores a las virtudes adquiridas del buen ciudadano (*virtutes politicae*), describe así las virtudes infusas purificadoras (*virtutes purgatoriae*): "Son las de aquellos que aspiran a asemejarse a Dios; la prudencia menosprecia, en tal caso, las cosas del mundo, prefiriendo a ellas la contemplación de las cosas divinas, y dirige todos los pensamientos del alma hacia Dios; la templanza deja a un lado, en cuanto lo sufre la naturaleza, las exigencias del cuerpo; la fortaleza evita que el alma se espante ante la muerte y ante lo desconocido de las cosas superiores. La justicia, en fin, nos hace entrar con decisión en esta vía totalmente divina".

En grado superior, estas mismas virtudes infusas son llamadas virtudes del alma purificada, *virtutes iam purgati animi*; y son propias de los grandes santos aquí en la tierra, y

de los bienaventurados en el cielo. "Tiene entonces la prudencia como una intuición de las cosas divinas (que regulan nuestra conducta); la templanza ignora las terrenas concupiscencias (después de haberlas vencido muchas veces); la fortaleza hace olvidar todo temor; la justicia nos une a Dios mediante una alianza que debe durar eternamente" (Ibidem).

Tratando de las *bienaventuranzas*, enséñanos S. Tomás (I II, q. 69) que son a modo de actos meritorios, los actos más elevados de las virtudes infusas y de los dones; y que su recompensa es, en la tierra, preludio de la vida eterna (*aliqua inchoatio beatitudinis*). Distingue *las de la huída del pecado* que nos ata a las riquezas, al placer y al poderío terreno; *las de la vida activa* (sed de justicia y de misericordia), y *las de la vida contemplativa* (pureza de corazón, paz que se difunde); la más alta contiene a todas las precedentes aun en medio de la persecución.

Benedicto XIV resume esta tradicional enseñanza sobre los caracteres de las virtudes heroicas, cuando escribe (1): "Cuatro cosas se requieren para la virtud heroica manifiesta: 1º, la *materia* u objeto ha de ser *difícil;* sobre el ordinario esfuerzo de los hombres; 2º, sus actos han de ser realizados *fácil y prontamente;* 3º, *con santa alegría;* 4º, *con alguna frecuencia,* siempre que se presente ocasión."

El grado heroico de la virtud es, pues, superior al modo ordinario de obrar aun de las almas virtuosas. Y échase de ver, en que todos los deberes se practican con presteza y espontaneidad, aun en circunstancias particularmente dificultosas.

Los diversos caracteres indicados por Benedicto XIV se han de entender teniendo en cuenta al sujeto; para un niño de diez años es *difícil* aquello que está sobre las fuerzas ordinarias de los niños de su edad; y puede ser dificultoso para un anciano lo que no lo es tanto para quien se encuentra en la flor de la edad.

En cuanto al segundo carácter de prontitud y facilidad, entiéndese, sobre todo, la de la porción superior del alma; y no excluye las repugnancias de la parte inferior, como en Gethsemaní; y para que el holocausto sea perfecto, es claro

(1) De Servorum Dei beatificatione, l. III, c. XXI.

que debe ser doloroso y tener que vencer graves dificultades; mas la caridad heroica se encarga de sobreponerse a ellas.

Asimismo, *la santa alegría*, que es el tercer carácter, es la que proviene del sacrificio que se ha de realizar; mas tampoco excluye el dolor y la tristeza; puede ir acompañada de un gran abatimiento que es preciso ofrecer al Señor. La alegría de sufrir por Dios aumenta a veces con el sufrimiento, y por eso es prueba de una gracia muy elevada.

El cuarto carácter, que es la *frecuencia* en el cumplimiento de tales actos, es una notable confirmación de los precedentes, y prueba palpable de la virtud heroica.

La heroicidad de la virtud se echa de ver, sobre todo, en el martirio soportado con fe por amor de Dios. Mas también fuera del martirio es, con frecuencia, manifiesta; y a veces de muy notable manera. Tal aconteció en la vida de Jesús, mucho antes de su Pasión, como lo demuestran su humildad, mansedumbre, abnegación y magnanimidad; y más aún su inmensa caridad para con todos, la caridad del Pastor supremo de las almas, que está pronto a dar su vida por ellas.

Ejemplos de heroicidad fuera del martirio los encontramos a cada paso en la vida de los santos: en el perdón de las injurias y en su admirable caridad para con sus perseguidores.

Un día, por ejemplo, un hombre de mal corazón, viendo pasar a S. Benito José Labre, lanzó contra el santo una piedra que le alcanzó en la pierna, haciéndole sangrar; el santo se inclinó, recogió la piedra, la besó rogando sin duda por el que se la había tirado, y la colocó al borde del camino para que nadie tropezara en ella. Enrique María Boudon, arcediano de Evreux, consejero de su obispo y de varios otros de Francia, y autor de excelentes libros de espiritualidad, a consecuencia de una carta calumniosa que alguien dirigió al pastor de su diócesis, recibió la orden de no celebrar la santa misa y dejar de confesar; inmediatamente se echó a los pies de su crucifijo, para agradecerle esta gracia de la que se juzgaba indigno. He ahí la prontitud perfecta en la aceptación de la cruz. Fácil sería multiplicar los ejemplos.

Hase de notar que en las virtudes heroicas *el justo medio* está mucho más *alto* que en las ordinarias. A medida que la virtud *adquirida* de fortaleza aumenta, sin desviarse hacia los vicios opuestos, comienza ya a elevarse su justo medio. En lo más alto se halla el justo medio de la virtud *infusa* de ese

nombre, que va elevándose progresivamente. Y viene, en fin, la *medida superior* del don de esa misma virtud, dictada por el Espíritu Santo. Ahora bien, la virtud heroica se ejercita a la vez que su don correspondiente; y, como aquélla se pone así al servicio de la caridad, encuéntrase en ella algo del ímpetu y vigor de esta virtud teologal.

Además, como los actos del don dependen de la inspiración del Espíritu Santo, *el héroe cristiano* mantiénese en una gran humildad, como un *hijo* de Dios que siempre tiene los ojos puestos en su Padre; y en esto difiere notablemente del héroe que tiene conciencia de su valer personal, tal como el héroe estoico, que aspira a grandes cosas en las que queda realzada su personalidad, más bien que a conseguir que el Señor reine profundamente en él.

Lo que propiamente domina en los caracteres de la virtud heroica es que va siempre acompañada de la caridad para aquellos que le hacen sufrir, y de la oración en favor suyo. Esta consideración nos lleva como por la mano a tratar de la conexión de las virtudes, consideradas desde ese plano superior.

La conexión de las virtudes y la heroicidad

Para mejor distinguir la virtud heroica de ciertas apariencias engañosas, preciso es considerar la conexión de las virtudes en la prudencia y la caridad. La prudencia, *auriga virtutum*, enciende en nuestra sensibilidad la luz de la recta razón y de la fe. Por su parte, la caridad ordena los actos de las demás virtudes a Dios, haciéndolos meritorios. Por eso, estando las virtudes en conexión con la prudencia y la caridad, su crecimiento es simultáneo, como en los cinco dedos de la mano. Esta consideración es capital cuando se pretende discernir las virtudes heroicas, porque hay especial dificultad en practicar, al mismo tiempo, virtudes contrarias en apariencia, como la fortaleza y la mansedumbre, la sencillez y la prudencia, la perfecta veracidad y la discreción que sabe guardar un secreto.

Esta dificultad proviene de que cada uno está orientado, por su temperamento, en un sentido más bien que en otro. Aquel que naturalmente está inclinado a la mansedumbre, apenas lo está a la fortaleza; uno que naturalmente

es sencillo, llega muchas veces hasta la candidez y carece de prudencia; el que está dotado de un modo de ser abierto y franco, no sabe a veces cómo responder a una pregunta indiscreta acerca de lo que debe callar; quien fuere inclinado a la misericordia, carecerá tal vez de la firmeza que exige la justicia o la defensa de la verdad. El temperamento de cada individuo está determinado en un sentido fijo: "natura determinatur ad unum", decían los antiguos. Tanto los unos como los otros tienen que subir a la cumbre de la perfección por opuestas laderas: los mansos han de aprender a ser fuertes, y los enérgicos a hacerse mansos. Por este camino, las virtudes, tanto adquiridas como infusas, vendrán a completar las buenas inclinaciones naturales y a combatir los múltiples defectos naturales que afean una fisonomía moral. Si hubiéramos de catalogar las virtudes anexas a las virtudes teologales, deberíamos contar hasta cerca de cuarenta; y cada una se encuentra entre dos vicios contrarios que debemos evitar, tal como la fortaleza entre la cobardía y la temeridad. Es preciso saber correr la mano por el teclado de las virtudes sin hacer sonar falsas notas, sin confundir unas con otras.

De ahí la importancia de la conexión de las virtudes, y la dificultad de practicarlas todas al mismo o casi al mismo tiempo, de tal forma que el equilibrio o armonía de la vida moral no tenga que sufrir, "fortiter et suaviter".

Síguese como consecuencia, que es imposible que una virtud exista en grado heroico si las otras no están en grado proporcionado, al menos *in praeparatione animi*, es decir, en la intención, si la ocasión se presentase. Cuanto más profundas son las raíces, tanto más alto suben las ramas del árbol (1).

(1) Dos observaciones debemos hacer aquí: 1º) Sería imprudente afirmar, sin pruebas, la heroicidad de una virtud particular en un siervo de Dios, y luego deducir, como a priori, que también debe poseer las demás virtudes en grado heroico. Para evitar esa precipitación en admitir la heroicidad en una de ellas, preciso es haber considerado la elevación de las otras.

2º) Si bien es cierto que las virtudes van creciendo juntas, sobre todo las infusas, tal siervo de Dios tiene mejor disposición natural o adquirida para la práctica, por ejemplo, para la fortaleza, que no para la mansedumbre, o al revés. Además, hay siervos de Dios que, como consecuencia de una vocación especial, reciben *gracias actuales* que les facilitan particularmente el ejercicio de tal virtud, con preferencia a tal otra. Cf. S. Tomás, I II, q. 66, a. 2, corp. y ad 2.

Será, pues, preciso poseer muy alta caridad, y gran amor de Dios y del prójimo junto con una gran prudencia, para estar dotados al mismo tiempo, y en grado elevado, de fortaleza y mansedumbre; de amor a la justicia y la verdad, junto con una gran misericordia hacia los extraviados. Sólo Dios, que reúne en sí todas las perfecciones, puede conceder a sus siervos que también las posean juntas en la conducta de su vida.

Por eso S. Pablo se refiere a esta conexión, cuando dice de la caridad: "La caridad es paciente, dulce y bienhechora. La caridad no tiene envidia, no obra precipitada ni temerariamente, no se ensoberbece, no es ambiciosa, no busca sus intereses, no se irrita, no piensa mal, no se huelga en la injusticia, complácese en la verdad. A todo se acomoda, cree todo, todo lo espera, y lo soporta todo" (I Cor., XIII, 4).

Benedicto XIV (1) dice asimismo: "La heroicidad propiamente dicha exige la conexión de todas las virtudes morales, y aunque algunos paganos hayan sobresalido en alguna de ellas, como en el amor a la patria, nunca se echa de ver en ellos esta heroicidad propiamente dicha, que no se concibe sin un gran amor de Dios y del prójimo, ni sin las demás virtudes que acompañan a la caridad."

Tan admirable armonía de las virtudes nos es dado verla sobre todo en nuestro Señor, principalmente durante la Pasión. Al lado de su heroico amor de Dios y de su inmensa misericordia con los pecadores, que le hace interceder por sus verdugos, vemos en él el más excelso amor de la verdad y de la justicia; júntanse en él la humildad más profunda con la más alta magnanimidad, la fortaleza heroica con el olvido de sí mismo y la más perfecta mansedumbre. La humanidad del Salvador muéstrasenos así como un cristal purísimo en el que se reflejan todas las divinas perfecciones (2).

Esta conexión de las virtudes es el índice más cierto (Benedicto XIV, ib., c. XX) para distinguir *los verdaderos de los falsos mártires*, que sufren los tormentos por orgullo y pertinacia en el error. Sólo los verdaderos mártires juntan a la fortaleza heroica la mansedumbre, que les hace rogar

(1) *Op. cit.* l. III, c. XXI.
(2) S. Francisco de Sales, II *Sermón sobre la Visitación, Magnificat:* Profunda humildad junto con muy elevada caridad.

por sus verdugos, a ejemplo de nuestro Señor; así lo hicieron S. Esteban y S. Pedro mártir. Por aquí se comprende que su constancia es la verdadera fortaleza cristiana, al servicio de la fe y de la caridad. En ellos principalmente reciben vida y calor los cuatro caracteres de la virtud heroica que anteriormente hemos expuesto: cumplir actos difíciles, con prontitud, con santa alegría, y cada vez que lo exijan las circunstancias. Para que así sea, favorece Dios a sus siervos con gracias extraordinarias.

Importa insistir en lo que ya dijimos: que la heroicidad de las virtudes está en relación con las diversas edades de la vida (1). *La heroicidad de un niño* hemos de juzgarla teniendo en cuenta las fuerzas que ordinariamente tienen los niños virtuosos a esa edad. Hay personas mayores que son moralmente muy pequeñas, mientras que hay niños que, por sus virtudes, son como personas mayores. La Escritura dice: "*Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem:* De la boca de los niños y de los que está aún pendientes del pecho de sus madres, hiciste tú salir perfecta alabanza, oh Señor" (Salm. VIII, 3). Jesús recordó este texto a los escribas y fariseos, que se indignaban al oír gritar a los niños en el templo: "Hosanna al Hijo de David" (Mat., XXI, 16); y si la fe de los niños es, a veces, ejemplo para los mayores, otro tanto hay que decir de su confianza y de su amor.

Puédese citar como ejemplo el heroísmo de la pequeña Nelly, irlandesa, de cuatro años de edad, cuya admirable vida fué escrita hace unos pocos años (2) y llenó de admiración a S. S. Pío X. Torturada por una caries ósea de las mandíbulas, a fin de hacer más llevaderos sus dolores estrechaba el crucifijo contra su corazón; mientras las lágrimas brotaban de sus ojos por la fuerza del dolor, Nelly aceptaba los sufrimientos y repetía sin cesar: "*Ved cómo sufrió por mí el Señor.*"

En 1909 entregaba su alma a Dios en Italia la niñita Guillermina Tacchi Marconi, conocida en Pisa por su amor a

(1) Hemos tratado este tema detenidamente en *L'héroïcité de la vertu chez les enfants.* (Ana de Guigné). *La Vie spirituelle*, 1 enero, 1935, pp. 34152.

(2) *Nellie*, por Fr. Bernard de Ronces, maison du Bon Pasteur, París.

los pobres (1). En las calles los solía andar buscando para darles limosna. Mientras a éstos les faltase alguna cosa, ella no podía sentarse a la mesa. Murió a los once años, torturada durante siete meses por una endocarditis; durante ese tiempo nunca pudo verse en ella un gesto de desagrado, ni se mostró jamás caprichosa. Desde el primer día, a pesar de no tener una sola hora de reposo tranquilo, no se cansaba de repetir con gran confianza: "Tutto per amore di Gesú!" Desde que por primera vez recibió la sagrada comunión, permanecía largos ratos en éxtasis, y expiró exclamando: "Ven, Jesús, ven a mí."

También es muy notable el caso del martirio de los tres niños japoneses, canonizados por Pío IX en 1862. Uno de ellos, de trece años de edad, antes de ser martirizado, respondió al gobernador que le instaba a la apostasía: "Sería muy insensato si renunciara a los bienes indefectibles y eternos a cambio de otros inciertos y transitorios." Otro, de doce años, llamado Luis Ibragi, murió en su cruz cantando el *Laudatte, pueri, Dominum* (2).

Al leer el relato de tales heroicidades, cuyos actores fueron criaturas de diez a doce años, y recordar las sublimes palabras que pronunciaron antes de morir, no puede uno menos de ver en ellos una sabiduría incomparablemente superior, en su simplicidad y humildad, a la complejidad tan a menudo orgullosa de la ciencia de los hombres.

Vese en ella claro el don de sabiduría en muy subido grado, proporcionado a la caridad de estos pequeños siervos de Dios, aunque grandes por el heroico testimonio que de él dieron hasta la muerte (3).

(1) *Guglielmina*, por Myriam de G.

(2) Estos hechos, y muchos otros parecidos a éstos, nos son contados en un libro recientemente aparecido, escrito con muy grande amor de Dios: *Mes Benjamins*, por MYRIAM DE G., trad. ital., Beruti, Turín.

(3) Adviértase que, en la inocencia del niño bautizado, no encuentra el Espíritu Santo grandes cosas que purificar antes de comunicarle su luz de vida. Existen sin duda ciertas consecuencias del pecado original, que son como heridas en vías de cicatrización después del bautismo; mas no están envenenadas por los pecados personales reiterados. Las dolorosas purificaciones, necesarias, en la medida de sus culpas, al cristiano que ha pecado, no las envía el Espíritu Santo al niño fiel a la gracia en el cumplimiento de los deberes propios de su edad. Por esta fidelidad es dado a veces verlos elevarse a gran altura.

CAPÍTULO DÉCIMO

LA FE HEROICA Y CONTEMPLATIVA

"Haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra."

(I JOAN., V, 4.)

Después de haber hablado de la heroicidad de las virtudes en general, vamos a considerarla en la fe y en las principales virtudes en particular.

Así podremos formarnos idea justa de la perfecta vida cristiana según las enseñanzas tradicionales en la Iglesia. Ahí están, sin lugar a discusión posible, los lugares comunes de la santidad, sobre los cuales están de acuerdo los teólogos.

Esta descripción de las señales de la heroicidad de las principales virtudes puede ser de gran utilidad para las causas de beatificación de los siervos de Dios.

Por ahí se comprenderá también por qué, en sus causas, nunca se trata de establecer si estos siervos de Dios gozaron de la contemplación infusa en forma más o menos señalada; basta saber si tuvieron la fe heroica, cuya manifestaciones vamos a examinar, ya que en ella se echan de ver con frecuencia los frutos de la contemplación, que hace que vivan en una conversación casi ininterrumpida con Dios.

La fe heroica no es solamente la fe viva, vivificada por la caridad; es una fe eminente cuyos principales caracteres son *la firmeza* de su adhesión a los misterios más oscuros, *la presteza* en desechar el error, y *la penetración* que comunica para poder contemplar todas las cosas a la luz de la divina revelación, viviendo profundamente de los misterios revelados [1]. Así es como esa fe consigue la victoria sobre el espíritu del mundo, según se ve en los tiempos de persecución [2].

(1) II II, q. 8, a. 1, 3.
(2) PHIL. A. S. TRINITATE, *Sum. Th. myst.*, t. III, p. 132.

La firmeza de su adhesión

Hemos visto antes, al tratar de la purificación pasiva del espíritu, cuán grande debe ser la firmeza de la fe para sobreponerse a las violentas tentaciones que entonces se presentan. En tan doloroso período, decíamos [1], el alma está, por un lado, grandemente iluminada por el don de inteligencia acerca de la grandeza de las divinas perfecciones, acerca de la infinita justicia, y sobre el carácter gratuito de los beneficios de la infinita misericordia para con los elegidos; en consecuencia, esa alma se pregunta cómo la divina justicia puede conciliarse con la misericordia. El demonio, por otra parte, murmúrale al oído que esta justicia obra con excesivo rigor, y que la misericordia es caprichosa y arbitraria. Mas el alma fiel, que está purificada en este crisol, se sobrepone a las tentaciones, y la gracia divina la persuade de que la oscuridad que encuentra en tales misterios proviene de que hay demasiada claridad para el débil ojo del espíritu. Y así, no obstante las fluctuaciones de la porción inferior de la inteligencia, mantiénese la fe en su inquebrantable firmeza, y aun crece de día en día. En esta oscuridad, vase elevando hacia las alturas donde reside el Señor.

Esta firmeza de la fe se echa entonces de ver más y más en el amor por la palabra divina contenida en las sagradas Escrituras, en el culto de la Tradición conservada en los escritos de los Padres, en la absoluta adhesión a la doctrina propuesta por la Iglesia hasta en sus menores detalles, y en la docilidad a las directivas del Pastor supremo, el Vicario de Jesucristo. Esta firmeza de la fe manifiéstase sobre todo en los mártires, y, con ocasión de ciertos conflictos de opinión, en aquellos que, lejos de vacilar, saben sacrificar su amor propio y permanecer inconmovibles en el camino recto.

Esta firmeza de la fe perfecta destácase igualmente, en el orden práctico, cuando ante los acontecimientos más dolorosos e imprevistos, los siervos de Dios no se espantan ni admiran de las insondables vías de la Providencia, que a veces desconciertan a la razón. Tal Abraham, al disponerse a sacrificar a su hijo Isaac, que debía ser principio de su poste-

(1) V. c. VI.

ridad, la multitud de los creyentes. S. Pablo escribe en la Epístola a los Hebreos (XI, 18): "Por la fe, Abraham, al ser puesto a prueba, ofreció a Isaac en sacrificio . . .; ofreció a este hijo de la promesa, juzgando que Dios es poderoso para resucitar a los muertos; así volvió a rescatarlo." Era figura remota del sacrificio de Cristo.

Esta heroica obediencia provenía de una fe heroica. En el orden práctico, lo mismo que en los misterios de la fe, la oscuridad de ciertos caminos del Señor se explica por la demasiada luz para nuestros débiles ojos; la hora de la Pasión en la vida de Jesús fué la más oscura, vista desde aquí abajo, pero la más clara, contemplada desde el cielo.

Esto hacía exclamar a S. Felipe de Neri: "*Vi ringrazio di cuore, Signore Dio, che le cose non vanno a modo mio:* Gracias, Señor, por que las cosas no suceden según mi voluntad, sino según la tuya." El Señor dice por Isaías (LV, 8): "*Mis pensamientos no son vuestros pensamientos, y mis vías no son vuestras vías.*" Tráense a veces estas palabras para denotar el carácter desconcertante de ciertos caminos del Señor; mas en este pasaje de Isaías trátase sobre todo de la divina Misericordia que llega a nosotros por donde lo esperamos menos. En efecto, en el mismo lugar dice el Señor (LV, 1, 7, 10): "Todos los que estáis sedientos, venid a las aguas vivas... Que el impío abandone sus caminos y se convierta, que el Señor le concederá el perdón, porque perdona con magnanimidad... Como la lluvia y la nieve caen del cielo para fecundar la tierra..., así mi palabra consiguió lo que yo me propuse, porque saldréis llenos de alegría, y seréis llevados en paz." La firmeza de la fe de los verdaderos servidores de Dios háceles entrever que las pruebas más inesperadas están ordenadas por la Providencia a su santificación, a su salvación propia y a la de otras muchas almas.

LA PRESTEZA EN DESECHAR EL ERROR

La fe heroica y contemplativa lleva como carácter, no sólo la firmeza en la adhesión, sino también la presteza en desechar el error. No sólo se aleja de las falsas máximas del mundo que se disimulan en fórmulas engañosas y falaces, sino que percibe el error a través de las más débiles apariencias, que pueden ser principio de graves desviaciones; una

desviación mínima en el vértice del ángulo se hace muy notable a medida que se prolongan sus lados. Así en momentos en que el jansenismo seducía a los teólogos, S. Vicente de Paul, gracias a su gran espíritu de fe, captó inmediatamente el error de esta doctrina, tan contraria a la divina misericordia, y que alejaba a los fieles de la comunión. Y denunció este error a Roma por el amor en que ardía por la palabra divina, que el jansenismo alteraba, y por las almas que se descarriaban.

Esta presteza en desechar cualquier principio de desviación se manifiesta, en el orden práctico, en la manera de confesarse, evitando la rutina, con clara visión de las propias faltas y una perfecta sinceridad que evite cualquier atenuación, como si leyéramos en el libro de la vida que un día se abrirá delante de nuestros ojos.

Esta prontitud de la fe en desechar el error es causa de grandes sufrimientos para los siervos de Dios, cuando ven que se pierden las almas. Santo Domingo repetía muchas veces en sus oraciones nocturnas, después de haberse azotado por aquellos a quienes debía predicar: "*Domine, quid fient peccatores?*: Oh Dios mío, ¿qué será de los pecadores?"

De ahí nace en sus almas un gran celo por la propagación de la fe en las misiones y en los países donde el cristianismo, muy floreciente en otros tiempos, declina lamentablemente. Este celo es ardoroso, mas sin amargura ni aspereza, y se traduce en primer lugar por la oración ferviente y casi continua, que debe ser el alma del apostolado.

La penetración que hace que veamos todas las cosas a la luz de la revelación

Esta fe penetrante hace que lo veamos todo a la luz de la palabra divina y, por decirlo así, con el ojo de Dios. Si lo hacemos así, luego comienza a iluminarse todo lo que nos ha sido revelado sobre la grandeza de Dios, las divinas perfecciones, las tres Personas de la SSma. Trinidad, la Encarnación redentora, la vida íntima de la Iglesia, y sobre la vida eterna. Ilustrada por la misma luz sobrenatural, el alma se ve cada vez con más claridad; ve sus cualidades y defectos, y el valor de las gracias recibidas; mira con gran paz a las demás almas, su fragilidad y generosidad; y, como con-

secuencia, juzga de todos los acontecimientos en relación con nuestro viaje a la eternidad. La mente se eleva por encima de las cosas sensibles y sobre el aspecto puramente racional de esos sucesos, para tocar, siquiera confusamente, a los planes sobrenaturales de Dios.

Santa Catalina de Sena insiste repetidas veces sobre esta materia, en su *Diálogo*. En el capítulo XCIX, dice el Señor a propósito de los perfectos: "*Comprenden que soy yo la dulce y suprema Verdad que da a cada uno el estado, el tiempo y el lugar, los consuelos y las tribulaciones*, según las necesidades de la perfección a la cual habéis sido llamados. Si el alma fuera verdaderamente humilde, vería que *todo lo que procede de mí, lo doy por amor;* y, por consiguiente, con amor y respeto debería aceptar todo lo que yo le envío.

"*Más ilustrados todavía, los justos se creen dignos de todas las aflicciones*... En esa divina luz conocen y saborean mi eterna voluntad, que ninguna otra cosa quiere sino vuestro bien, y que no permite ni os envía el sufrimiento sino a fin de que os santifiquéis por mí." *(Ib. c. C.)*

"*Amase por esta misma luz, ya que el amor sigue a la inteligencia.* Cuanto más se conoce, más se ama; y cuanto más se ama, más se conoce. Amor y conocimiento se alimentan, pues, recíprocamente." *(Ib.,* LXXXV.)

El perfecto llega así a una *fe penetrante*, que se adentra en lo más hondo del misterio de Cristo, del Hijo de Dios hecho hombre y crucificado por nuestra salud. Léese en el mismo *Diálogo* (C. LXXVIII): "Jesús, en la Cruz, era a la vez bienaventurado y paciente; padecía al llevar la cruz corporal y la cruz del anhelo de la salvación de las almas...; pero era bienaventurado porque la divina naturaleza, unida a la humana, era impasible y hacía que su alma participara de aquella dicha, mostrándose a ella sin velo." Los amigos íntimos de nuestro Señor Jesús, añade la santa, sufren también a la vista del pecado que ofende a Dios y hace estragos en las almas, mas al mismo tiempo viven en perfecta euforia y felicidad, porque nada es capaz de robarles la caridad que produce esa alegría y beatitud. Así a los ojos de los que sirven a Dios, cada día es mayor el valor infinito de la misa y de la real presencia de Jesús en el Tabernáculo, y la grandeza de la vida íntima de la Iglesia, que vive del pensamiento, del amor y de la voluntad de Cristo. Todas estas subli-

midades se traducen en la liturgia, que es como el cántico de la Esposa acompañando a la altísima oración de Cristo, que se perpetúa en el sacrificio de nuestros altares.

Esta fe penetrante y contemplativa hace que el alma se alegre con los triunfos de la Iglesia, y que no vea en los hombres sino hermanos rescatados por la sangre de Cristo y miembros de su Cuerpo místico. S. Vicente de Paul, al ir en socorro de los niños abandonados o de los prisioneros condenados a galeras, lo hacía merced al alto grado de fe contemplativa que inspiraba todo su apostolado.

Fe tan subida y perfecta inclina a obrar, no por motivos humanos, sino por razones sobrenaturales. Ella da a la vida una superior simplicidad que viene a ser como un reflejo de la divina. A veces llega a transparentarse en el rostro de los santos, que aparecen como iluminados por celestial resplandor. Santo Domingo escapó un día, sin saberlo, de una emboscada que sus adversarios le habían preparado para asesinarle. Cuando los que le estaban espiando en un lugar solitario, para darle muerte, le vieron llegar, quedaron tan sorprendidos por la luz que iluminaba su rostro, que no osaron hacerle ningún mal. Santo Domingo se salvó de esta manera gracias a su contemplación, que se escapaba, por decirlo así, por su cara; y con él se salvó la Orden que iba a fundar.

VICTORIA DE LA FE HEROICA SOBRE EL ESPÍRITU DEL MUNDO

S. Juan, en su primera Epístola (V, 4), se expresa así: "Todo el que nació de Dios vence al mundo; y lo que nos hace alcanzar victoria sobre el mundo, es nuestra fe. ¿Quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?"

Esta victoria de la fe heroica aparece ya en el Antiguo Testamento, como dice S. Pablo (Hebr., XI, 17-38): "Por la fe Abraham ofreció a Isaac... Por la fe también Isaac bendijo a Jacob y Esaú... y Moisés dejó el Egipto, sin temer la saña del rey; porque tuvo confianza en el invisible como si le viera ya... Por la fe pasaron los israelitas el Mar Bermejo... Por la fe los profetas alcanzaron las promesas, taparon las bocas de los leones, extinguieron la violencia del fuego... Fueron apedreados, aserrados, muertos a filo de

espada..., desamparados, maltratados; de los cuales el mundo no era digno." Y en la misma Epístola (XII, 1-4) dice: "Corramos, pues, con perseverancia, al término del combate, poniendo los ojos en Jesús, el cual sufrió la cruz sin hacer caso de la ignominia, y está sentado a la diestra del trono de Dios... Vosotros aun no habéis resistido hasta derramar la sangre, combatiendo contra el pecado."

Los numerosos mártires muertos en España dan a nuestro Señor este testimonio de la sangre, y consiguieron la victoria de la fe heroica sobre el espíritu del mundo y el espíritu del mal. Sin llegar hasta la efusión de sangre, esta victoria la consigue la fe de todos los santos; en el siglo pasado, la del Cura de Ars, de Don Bosco, de un Cottolengo; y más cerca de nosotros, la de santa Teresa del Niño Jesús y las de otras muchas almas generosas cuyos nombres no conocemos, pero cuya oblación sube a los cielos como el perfume del incienso. Preciso es sembrar en lágrimas para recoger en la alegría: "*Qui seminant in lacrimis, in exultatione metent*" (Salm. CXXV, 5). Así van las almas haciéndose semejantes a la figura de Cristo: primero a su vida de infancia, después a su vida oculta, luego a su vida apostólica, y, en fin, a su vida dolorosa, antes de participar de su vida gloriosa en el cielo.

CAPÍTULO DÉCIMOPRIMERO

LA ESPERANZA HEROICA Y EL ABANDONO

"In spem contra spem: Esperar contra toda esperanza."

(ROM., IV, 8.)

La esperanza heroica es el grado eminente de esta virtud, que hace que tendamos a Dios, objeto de la eterna beatitud, contando, para llegar a él, con los auxilios que nos ha prometido ([1]). El motivo formal de la esperanza infusa es el mismo Dios, *Deus auxilians*, o la Omnipotencia auxiliadora.

En tanto un cristiano no haya llegado a la perfección, su esperanza carece de robustez, y es más o menos inestable, en el sentido de que el alma se deja a veces llevar a la presunción, cuando todo sale bien, o al desaliento, si las cosas no salen a la medida de sus proyectos. Muy por encima de tales fluctuaciones, la esperanza heroica se distingue por su *invencible firmeza* y el *abandono confiado*, acompañado de una constante fidelidad al deber. Esta confianza heroica de los santos manifiéstase igualmente por sus efectos: *sostiene el valor* y mantiene el ánimo de los que con ellos moran y suscita el hambre y sed de la justicia de Dios.

FIRMEZA INVENCIBLE DE LA PERFECTA ESPERANZA

El Concilio de Trento dice: "Todos debemos tener firme esperanza en el auxilio divino; porque si no ponemos obstáculos a la gracia, así como comenzó en nosotros la obra de nuestra salvación, de la misma manera la llevará a término, obrando en nosotros el querer y el obrar, según lo dice S. Pablo a los Filipenses, II, 13" ([2]).

Esta invencible robustez de la esperanza se echa de ver en

([1]) II II, q. 17, a. 1, 2, 4, 5.
([2]) *Conc. Trid.* ses. VI, c. XIII, *Denz.* 806.

la purificación pasiva del espíritu, cuando para hacer que esperemos solamente en él, permite el Señor que todo auxilio humano nos abandone; entonces vienen los fracasos, y a veces las calumnias, que crean cierta desconfianza en aquellos que hasta ahora nos daban la mano; el alma comprende mucho mejor su pobreza, al ser probada; quizá la enfermedad contribuye también a deprimirla, y le es preciso vencer terribles tentaciones de desaliento y aun de desesperación que le envía el demonio. Y en tales circunstancias no tiene más remedio que esperar sobrenatural y heroicamente *contra toda esperanza humana*, como dice S. Pablo a propósito de Abraham, quien, a pesar de tener cerca de cien años, no desesperó de llegar a ser padre de un gran número de pueblos, según lo que le había sido prometido: "Tal será tu posteridad" (Rom. IV, 18).

Si esta prueba es soportada con valentía, sale de ella la esperanza con fuerzas centuplicadas. Cierto que todavía no se posee seguridad absoluta de que nos hemos de salvar, pues para esto sería necesaria especial revelación (1); pero hace que esperemos más y más, confiados con *certitud de tendencia*. Como, guiado por la dirección de la Providencia, el instinto del animal *tiende infaliblemente* hacia su fin, y la golondrina hacia el país al cual debe volver, así también, dirigidos por la fe en las divinas promesas, tendemos infaliblemente hacia la vida eterna (2).

Tal firmeza en la tendencia hacia nuestro fin debe ser invencible, por razón del motivo formal en que se apoya: *Dios, que nos tiende siempre su mano*, según lo tiene prometido. A pesar de los fracasos, de las contradicciones y de la vista de nuestra indigencia y de nuestras faltas, siempre debemos esperar en Dios, que promete su socorro a quienes se lo piden con humildad, confianza y perseverancia. "*Petite et accipietis*: pedid y recibiréis; buscad y encontraréis; llamad y se os abrirá. ¿Quién de vosotros, si su hijo le pide pan, le dará una piedra? ¿O si le pide un pez, le dará

(1) *Concilio de Trento, ibid.*

(2) Cf. S. Tomás, II II, q. 18, a. 4: "Certitudo essentialiter invenitur in vi cognoscitiva; participative autem in omni eo quod a vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum... Et sic etiam (sub directione fidei) *spes certitudinaliter tendit in suum finem*, quasi participans certitudinem a fide, quae est in vi cognoscitiva".

una serpiente?... Si, pues, vosotros, que sois malos, dais buenas cosas a vuestros hijos, ¿no dará el Padre celestial el Espíritu Santo a quienes se lo pidieren?" (Luc., XI, 9-13). Los bienes temporales hemos de pedirlos en cuanto puedan ser útiles a nuestra salud eterna; mas las gracias necesarias para la perseverancia *las hemos de pedir sin condiciones*, humildemente sin duda, pero con absoluta confianza. Y fundándonos en el texto que acabamos de citar, hemos de pedir el mismo Espíritu Santo, que es el don por excelencia. Este divino Espíritu *se nos envía de nuevo* al pasar el alma de un grado de caridad a otro notablemente superior, como asimismo para atravesar las pruebas, que precisamente van ordenadas a este progreso. Así purificada, la esperanza hácese invencible: "*Si Dios está con nosotros, ¿quién podrá estar en contra nuestra?*" (Rom., VIII, 31). El Señor ha repetido muchas veces a sus santos: "No te faltará el socorro, mientras yo tenga poder." Santa Teresa del Niño Jesús decía: "Aunque yo fuera el mayor pecador de la tierra, no por eso tendría menos confianza en Dios, porque mi esperanza no descansa en mi inocencia, sino en la misericordia de la divina Omnipotencia."

Este es el motivo formal de la esperanza cuya infinita alteza entendió S. Pablo, cuando escribía (II Cor., XII, 7): "Y para que la grandeza de las revelaciones no me desvanezca, se me ha dado el estímulo de mi carne, un ángel de Satanás, para que me abofetee. Tres veces pedí al Señor que lo apartase de mí, y respondióme: *Bástate mi gracia; porque el poder mío brilla y consigue su fin por medio de la flaqueza.* Así que de buena gana me gloriaré de mis flaquezas, para que haga morada en mí el poder de Cristo. Por cuya causa yo siento satisfacción en mis enfermedades, en los ultrajes, en las necesidades, en las persecuciones, en las angustias por amor de Cristo; *pues cuando soy débil, entonces soy más fuerte*"; es decir dejo de poner la confianza en mí para ponerla en Dios, y en tal caso "*lo puedo todo en aquel que me conforta*" (Phil., IV, 13). Y hemos de decir lo que decía un alma santa: nada somos por nosotros mismos, mas por nuestro Señor somos alguna cosa, ya que Él nos ama y nos rescató con su sangre.

Cuéntase que un día S. Felipe de Neri iba por los claustros de su convento diciendo a voces: "*Estoy desesperado*

desesperado". Espantáronse sus hijos y le dijeron: "¿Es posible, Padre, vos, que tantas veces habéis hecho renacer nuestra esperanza?" El santo les respondió en su estilo, dando un salto lleno de júbilo: "Sí, hijos, por mí mismo estoy desesperado; mas, por la gracia de Dios, tengo confianza todavía". Tratábase sin duda de una fuerte tentación de desaliento que había podido vencer. Así, experimentaba aquella *gran verdad:* que es preciso ser triturado para crecer, y ser transfigurado en Aquel de quien dijo Isaías (LIII, 5): "Fué despedazado por nuestras iniquidades." Esto mismo experimentó S. Pablo de la Cruz, durante los muchos años que tanto tuvo que sufrir para consolidar la Orden de los Pasionistas que había fundado; Orden que debía llevar, especialmente, las huellas de la Pasión del Salvador (1).

Abandono confiado y fidelidad constante

La esperanza heroica se echa de ver no sólo en su firmeza, sino también en el confiado abandono en los brazos de la Providencia y en la todopoderosa bondad de Dios. Este abandono difiere del quietismo, en cuanto que va acompañado de esperanza y de la constante fidelidad al deber, aun en las cosas pequeñas, según las palabras del Señor: "*Qui fidelis est in minimo, et in majori fidelis est:* El que es fiel en las cosas pequeñas, también lo es en las grandes" (Luc., XVI, 10). Y este tal tendrá el auxilio divino hasta para soportar el martirio, si es preciso. La constante fidelidad a la voluntad de Dios conocida en el deber de cada momento nos dispone a abandonarnos con entera confianza en la divina voluntad de beneplácito, oculto aún, de la cual dependen nuestro futuro y nuestra eternidad. Cuanto el alma permanece en fidelidad mayor a la divina luz que ha recibido, tanto más puede abandonarse en manos de la Providencia, de la Misericordia y de la divina Omnipotencia. Así caminan en ella de acuerdo *la actividad* de la fidelidad y *la pasividad* del abandono, dominando la inquieta y estéril agitación de una perezosa quietud. En los momentos en que todo parece venirse abajo, el alma exclama con el salmista:

(1) *Oración y ascensión mística de S. Pablo de la Cruz*, por el P. Cayetano del Santo Nombre de María, pasionista. Cap. III: "Cuarenta y cinco años de desolaciones". Lovaina, 1930.

"*Dominus regit me et nihil mihi deerit:* El Señor es mi guía y nada me ha de faltar... Aunque tuviera que caminar por un valle de sombras de muerte, no temo ningún mal, porque tú estás conmigo, oh Señor; porque tu báculo es mi sostén", (Salm. XXII).

En medio de las mayores dificultades, acuérdase el alma del santo Job, que exclamaba cuando vió perdidos todos sus haberes: "El Señor me lo dió, el Señor me lo quitó; bendito sea el nombre del Señor" (Job, I, 21). Y de aquellas palabras de los Proverbios (III, 5): "Confía en el Señor con todo tu corazón, y no te apoyes en tu prudencia. En todas tus empresas tenle presente, y sea él quien dirija tus pasos." Lo mismo decía el Salmista: "*In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum;* En ti, Señor, ha esperado; que nunca sea confundido" (Salm. XXX, 2). Santa Teresa decía en los momentos en que todo parecía sin esperanza: "*Tú lo sabes y lo puedes todo, Señor, y tú me amas.*" Entregándose a ese amor y aceptándolo todo de él, el alma descansa y consigue la victoria contra cualquier tentación de murmuración y queja. Si tal vez nos ocurre decir al Señor: "¿Por qué no venís en mi socorro?", acordémonos que nada está oculto a su Providencia, que el Señor vela por nosotros, y que una gracia de incalculable valor está encerrada en la cruz que nos envía; y que "*sus misericordias nunca se acaban*" (Lament. III, 22). S. Juan de la Cruz exclamaba con frecuencia: "¡Oh celestial esperanza que obtiene tanto como espera!"

Esta heroica esperanza apóyase más y más en los infinitos méritos del Salvador y en el precio de la sangre que derramó por nosotros. Suceda lo que suceda, aunque el mundo se viniera abajo, deberíamos esperar en el Buen Pastor que dió la vida por sus ovejas, y en el Padre eterno, que, después de habernos dado a su propio Hijo, no es posible que abandone a los que recurren a él (Rom., VIII, 32).

Como dice el Señor en el *Diálogo* de santa Catalina de Sena (c. CX): "Esta verdadera y santa esperanza es más o menos perfecta, según el grado de amor que el alma tenga por mí, y en ese mismo grado *gusta mi Providencia.*"

Este gusto espiritual es muy superior a los consuelos sen-

sibles. En efecto, no solamente el alma perfecta cree en la Providencia, sino que en ella descubre más y más sus manifestaciones donde menos las sospechaba. Gusta de la Providencia mediante el don de sabiduría que nos hace ver las cosas en Dios, aun en los acontecimientos dolorosos e imprevistos, dándonos a entrever el bien superior por el cual los permite.

En el mismo lugar escribe la santa: "*Aquellos que me sirven desinteresadamente, con la única esperanza de agradarme, gustan más de la Providencia* que aquellos que, al servirme, andan tras una recompensa en el gozo que en mí encuentran... Perfectos e imperfectos, todos son objeto de mi solicitud, y a ninguno dejo abandonado, con tal que ellos no tengan la presunción de esperar en sí mismos."

Cuanto es un alma más desinteresada, más gusto halla en la Providencia, más palpable la ve a lo largo de su vida y más totalmente se abandona a ella y a la dirección de nuestros dos principales mediadores, que no cesan de velar por nosotros. Junto con la confianza en nuestro Señor, aumenta la que ponemos en María, Medianera universal. Ella fué la que realizó el más elevado acto de esperanza, cuando todo parecía perdido, y por esa razón mereció ser llamada María auxiliadora y Nuestra Señora del Perpetuo Socorro; y sabido es que el invocarle a menudo es particularísima señal de predestinación.

La confianza heroica de los santos reanima la confianza de los que viven en torno de ellos

Échase esto de ver muy en particular en los fundadores de las Ordenes religiosas. Careciendo de riquezas y de todo apoyo humano, cuando todavía no tenían vocaciones, que sólo llegaban de tarde en tarde, y no encontrando en torno suyo sino recelos y contradicción, pusieron su confianza en Dios y levantaron de ese modo la confianza de los primeros hijos que les permanecieron fieles (1). Muchos milagros lo confirman. Un día no quedaba sino un pan en la despensa de los dominicos de Bolonia. Dióselo el santo fundador a un pobre que pedía limosna. A los pocos instantes, los ángeles trajeron pan en abundancia para los religiosos.

(1) *Vida del B. J. Eymard*, fund. de los PP. Sacramentinos.

Santa Catalina de Sena, —nos refiere el B. Raimundo de Capua [1]—, "solía decirnos cuando alguno de mis hermanos y yo temíamos algún peligro: "¿Por qué os ocupáis de vosotros mismos? Dejad hacer a la divina Providencia: cuando son mayores vuestros temores, ella tiene su mirada puesta en vosotros y no cesa de velar por vuestro bienestar." En eso consiste el perfecto abandono, que nunca desconfía, junto con la constante fidelidad al deber de cada día.

En los momentos más difíciles, decía el Señor a santa Catalina: "*Hija mía, piensa en mí; si así lo haces, yo pensaré siempre en ti* [2]. Esta confianza en Dios permitía a la santa sostener el valor en torno suyo, como aconteció en la excepcional misión que le fué confiada de hacer volver al Papa de Aviñón a Roma, misión que cumplió en medio de las mayores dificultades. Los que rodeaban al Soberano Pontífice hicieron lo imposible por desacreditar a la santa; mas a pesar de tan increíble oposición, la hija del tintorero de Sena, poniendo toda su confianza en el Señor, obtuvo completo éxito.

¡Cuántas almas caídas en el desaliento, tal como la del condenado a muerte, Nicolás Tuldo, no fueron reanimadas por la santa!

Cuando se ofrendó en expiación por la reforma de la santa Iglesia, el Señor le decía, refiriéndose a ella y a sus hijos espirituales [3]: "Debéis hacerme el sacrificio de vosotros mismos y ofrecerme el cáliz de vuestros numerosos sufrimientos como quiera que yo os los envíe, sin elegir ni el tiempo, ni el lugar, ni la medida que os agrade, sino aceptándolos tal como yo lo disponga. Este cáliz debe estar lleno hasta los bordes, y lo estará si aceptáis estas pruebas con amor, y soportáis los defectos del prójimo con gran paciencia, acompañada de un gran aborrecimiento del pecado... Sufrid así varonilmente hasta la muerte. En esto echaré de ver que me amáis. No volváis la vista atrás por miedo a las tribulaciones, antes regocijaos en ellas... Cuando hayáis sufrido bastante, yo pondré consuelo en vuestras pruebas mediante la reforma de la Iglesia."

El señor sostiene la esperanza de sus santos dirigiéndoles

(1) *Vida de Santa Catalina, del B. R. de Capua,* I p., c. X.
(2) Ibid., I, p., c. 3.
(3) *Diálogo,* c. XII: escrito dos años antes de su muerte.

palabras como las que dijo a santa Juana de Arco en su prisión: "*No te aflijas por tu martirio, que por él entrarás en el paraíso.*" Fortalecidos de este modo, ponen su confianza en la Omnipotencia auxiliadora y se repiten a menudo: "Dios es más grande y fuerte que todas las cosas"; y su inmolación es un triunfo que les hace semejantes al Salvador. Con él consiguen vencer al pecado y al demonio.

A fin de perseverar en el combate, suplican al Señor les dé el sincero deseo de *participar en su santo anonadamiento*, y de encontrar en tal anhelo la fuerza y la paz, y tal vez la alegría que reanima a las personas que están en contacto con ellos.

Cuanto en el corazón aumenta más la caridad, el temor de los sufrimientos disminuye, siendo mayor el del pecado. Cuanto más unidos estamos a Dios por la caridad, más nos hace temblar el pensamiento de ofenderle, y es mayor nuestra confianza en aquel que nos ama y nos atrae hacia sí (1).

(1) Como ejemplo de esperanza heroica, puédese citar el de santa María Magdalena Postel, fundadora de las hermanas de la Misericordia, cuya *Vida* escribió Mons. Arsenio Legoux. Durante la Revolución francesa sostuvo, en Normandía, el valor de muchos sacerdotes a quienes asistía, e hizo su fundación en medio de increíbles dificultades, después de haber sido abandonada por su director, que veía en ellas una señal manifiesta de que no era del agrado de Dios. A pesar de todo, la obra fué fundada y vive hoy muy floreciente.

CAPÍTULO DÉCIMOSEGUNDO

LA CARIDAD HEROICA

Es ésta una virtud por la que amamos a Dios por sí mismo y más que a nosotros, por ser infinitamente bueno y superior a todos sus dones. Por ella amamos al prójimo en Dios y por Dios, porque Dios le ama y como Dios le ama. De modo que la caridad es amistad entre el alma y Dios y una comunión de nuestro amor con el suyo, y de las almas en el amor de Dios. Vamos a considerar la caridad heroica, primero para con Dios, y después para con el prójimo.

Caridad heroica para con Dios: perfecta conformidad con su voluntad y amor de la cruz

La caridad heroica para con Dios se manifiesta, en primer lugar, en un *ardiente deseo de agradarle.* En efecto, amar a alguien es desearle bien y querer aquello que le conviene y le agrada. Amar heroicamente a Dios es querer, aun en medio de las mayores dificultades, que se cumpla su santa voluntad y que su reino se establezca definitivamente en las almas.

Este santo anhelo de agradar a Dios es una forma de la caridad afectiva, que se prueba por la caridad efectiva, o conformidad con la divina voluntad, en la práctica de las virtudes. Por ella llega el alma a la constante fidelidad en las cosas pequeñas, lo mismo que en las grandes.

Este amor heroico se pone de manifiesto, en la purificación pasiva del espíritu, cuando se trata de amar a Dios por él mismo, privados de todo consuelo, en medio de grandes y prolongadas sequedades y a pesar de las tentaciones de tedio, acidia y murmuración; es decir cuando el Señor parece retirarnos sus dones y dejarnos sumidos en honda ansiedad.

Si en tales circunstancias, el alma se complace en encon-

trarse a solas con Dios, especialmente adelante del SSmo. Sacramento, y continúa en sus prácticas de oración, y su vida sigue siendo como una perpetua oración, señal es todo esto de que en ella anida ese heroico amor de Dios.

Como enseña S. Francisco de Sales ([1]), *la conformidad heroica con la voluntad divina* se echa de ver en que el alma acepta con amor todo lo que le acaece, agradable o penoso, como procedente de su voluntad o de su divina permisión. Entonces va comprendiendo cada vez mejor la verdad de aquellas palabras del Eclesiástico (XI, 14): "Los bienes y los males, la pobreza y la riqueza vienen del Señor." Llega en tales casos a la profunda convicción de que Dios se sirve de la malicia de los hombres para dar ocasión de merecer a los que sólo para él quieren vivir. Así aceptó Job la adversidad, y David las injurias de Semeí (II Reg., XVI, 10).

En las grandes dificultades, y después de haber hecho lo que estaba en su mano hacer, los santos exclaman: "Sea lo que Dios quiera." Quienes así renuncian a la propia voluntad y heroicamente aceptan la de Dios, encuentran en esta santa adhesión grandísima alegría. Y ven clara la verdad de aquellas palabras del salmo V, 13: "*Domine, ut scuto bonae voluntatis tuae coronasti nos:* Señor, tú nos rodeas de tu benevolencia como con un escudo." Que es lo que particularmente experimentaron los mártires.

S. Bernardo, exponiendo el *Cantar de los Cantares* (V, 8; VIII, 6), describe los grados de esta caridad diciendo: "El divino amor obliga a buscar a Dios sin descanso, y a una continua labor por él; soporta sin fatigarse todas las pruebas en unión con Cristo, y produce profunda sed de Dios; hácenos volar hacia él; comunícanos cierta intrépida audacia y nos une inseparablemente a Dios; abrásanos y nos consume en santo ardor, y, en el cielo, nos asimila totalmente a él" ([2]).

Estos grados de la perfecta caridad han sido explicados en un opúsculo que se atribuyó a S. Tomás (op. 61), y por

(1) *Amor de Dios,* l. VIII, c. V, VI; l. IX, c. III, IV, V, VI, XV, XVI.

(2) "Amor facit: 1º, languere utiliter; 2º, quaerere Deum incessanter; 3º, operari indesinenter; 4º, sustinere infatigabiliter; 5º, appetere impatienter; 6º, currere velociter; 7º audere vehementer; 8º, stringere inamissibiliter; 9º, ardere suaviter; 10º, assimilari totaliter".

S. Juan de la Cruz, en la *Noche oscura*, l. II, c. XVIII-XX, quien pone en el penúltimo lugar la unión transformante. "Los apóstoles, dice, sintieron esta suavidad de ardentísimo amor cuando el Espíritu Santo descendió visiblemente sobre ellos" *(Ibid.,* c. XX).

La señal más cierta de la caridad heroica hacia Dios, es *el amor de la cruz,* que nos conduce a la paciencia y a la conformidad con la divina voluntad.

En el *Diálogo* de santa Catalina (c. LXXIV) dice el Señor: "Esta es la señal que se hizo patente en los apóstoles después que hubieron recibido el Espíritu Santo. Abandonaron el Cenáculo y, echado fuera todo temor, anunciaron mi palabra y predicaron la doctrina de mi Hijo. Lejos de temer el sufrimiento, gloriábanse en él. Y ya no hubieron miedo de presentarse a los tiranos y anunciarles la Verdad, en honor y gloria de mi nombre."

Y en el capítulo LXXVI añade: "Los que están poseídos de la pasión de mi honra y tienen hambre de la salvación de las almas *se apresuran a sentarse a la mesa de la santa cruz*... No hay nada capaz de detener sus pasos: ni las injurias, ni la persecución, ni los placeres que el mundo les ofrece... Pasan por encima de todas estas cosas... transformado el corazón por la caridad, y saboreando este dulce manjar de la salud de las almas, dispuestos a sufrirlo todo por ellas.

"Es esto prueba cierta de que el alma ama a su Dios a la perfección y sin interés alguno." "A estos tales concedo yo la gracia de que comprendan que nunca me alejo de ellos; ...y pongo en ellos mi descanso, por la gracia y la experiencia que les doy de mi presencia" (Ibídem, c. LXXVIII).

Es decir que el ejercicio eminente de la caridad va acompañado, en grado proporcional, del acto del don de sabiduría, que nos permite conocer de manera casi experimental a Dios presente en nosotros. Y en eso está la verdadera vida mística, culminación del normal desarrollo de la gracia y preludio de la vida del cielo. Para escalar esas alturas es imprescindible el amor a la cruz, y éste no es posible sin la contemplación del misterio de la redención y de la muerte de Jesús.

Por eso, en el mismo *Diálogo* (c. IV) el Señor decía a

santa Catalina: "Desde el momento en que tú y los otros que me sirven hayáis comprendido mi verdad, estaréis dispuestos a soportar hasta morir todas las tribulaciones, injurias y oprobios por la honra y la gloria de mi nombre. Así estará dispuesta a recibir y soportar las penas"; es decir, con paciencia, agradecimiento y amor.

Tales son las principales señales del amor heroico de Dios: la perfecta conformidad con su voluntad en las pruebas, y el amor a la cruz. Hay otra tercera señal, que es la perfecta caridad con el prójimo, de la que ahora vamos a tratar.

Caridad heroica para con el prójimo: el deseo ardiente de su salvación y la bondad con todos en general

La caridad hace que amemos al prójimo en Dios y por Dios; es decir porque Dios le ama y como él mismo le ama. Hácenos también desear que el prójimo pertenezca totalmente a Dios y que le glorifique eternamente.

El amor heroico del prójimo existe ya en un alma, cuando sabe sobreponerse con energía a las violentas tentaciones de envidia, discordia y aislamiento, tan diferente de la soledad; y asimismo, cuando es capaz de dominar con prontitud las tentaciones de presunción, que la llevan, por ciertos roces que han sobrevenido, a querer prescindir del auxilio de los demás, de los amigos, del director y aun de los superiores.

Esta perfecta caridad se echa de ver cuando, en medio de grandes dificultades, se ama al prójimo, *mente, ore et opere,* es decir juzgándolo con benevolencia, diciendo bien de él, socorriéndole en sus necesidades, perdonándole las ofensas y haciéndose todo para todos. Y aun es más pura y más perfecta si, como S. Vicente de Paul, vamos hacia las almas abandonadas y caídas, hacia los pobres extraviados y gravemente culpables, con el fin de levantarlos, rehabilitarlos y volverlos al camino del cielo.

Uno de los principales caracteres del amor heroico es *el anhelo ardiente por la salud de las almas*, la sed que recuerda la palabra de Jesús en la Cruz: "*Sitio.*"

Escribía S. Juan (I Joan., III, 18): "Hijitos míos, no amemos de palabra y de boca, sino con actos y en verdad."

Este heroico amor del prójimo ha llevado a los santos hasta querer venderse como esclavos para conseguir la libertad

de los cautivos y arrancar así a las familias de la miseria. Tal celo lo vemos en S. Pablo, que escribía (Rom., IX, 3): "Desearía ser anatema y quedar alejado de Cristo (temporalmente), por mis hermanos y allegados según la carne, los hijos de Israel."

Este celo inspiró la actividad apostólica de los grandes misioneros, de S. Francisco Javier, S. Luis Beltrán, S. Francisco Solano y S. Pedro Claver; y, más modernamente, la de tantos varones apostólicos, preocupados por hacer volver a Dios, en los países cristianos, a las masas extraviadas que no conocen el Evangelio.

Otra de las señales del amor al prójimo es *la bondad que se difunde hasta llegar a todos*, según la evangélica beatitud: "Bienaventurados los pacíficos", es decir, aquellos que no solamente conservan la paz en las horas más difíciles, sino que la llevan a los demás y dan la mano a los más profundamente caídos, para que se levanten. Esta señal eminente se echa de ver en María, llamada "consuelo de los afligidos", y en todos aquellos que se le asemejan.

Nuestro Señor ordenó: "Amaos los unos a los otros como yo os he amado" (1). En esto conocerán que sois mis discípulos" (2).

La bondad comunicativa, el amor del prójimo llevado hasta el sacrificio continuado y oculto, es el índice certero de la presencia de Dios en un alma. Esta bondad, que es tan fuerte como mansa, obliga a veces a la corrección, mas sin amargura, ni impaciencia; y para que la corrección sea eficaz, hace que el corregido comprenda el mérito de la enmienda; en tal caso éste se siente amado y comprendido, y su ánimo se levanta. Si la Virgen se nos apareciera para decirnos nuestros defectos, lo haría con tal bondad, que inmediatamente aceptaríamos sus amonestaciones y nos esforzaríamos por ser mejores (3).

(1) Joan., XV, 12.
(2) Joan., XIII, 35.
(3) Un ejemplo de esta bondad unida a la más profunda humildad la encontramos en la vida de la fundadora del Cenáculo, quien, a los treinta y cinco años, renunció a ser superiora general y obedeció durante cerca de otros cincuenta como una simple hermana. Sólo

Esta perfecta caridad para con el prójimo deriva de la unión íntima con Dios, y a esa misma unión conduce al prójimo, según las palabras del Salvador: "Ruego para que todos los que crean sean una misma cosa; como vos, oh Padre mío, estáis en mí y yo en vos" (Joan., XVII, 21). Cuanto un alma está más unida a Dios, más atrae a él a los demás, sin detenerlos en sí. Transparéntase en ella la divina bondad, que se comunica e irradia, atrayendo con fuerza y dulzura, y acaba por triunfar de todos los obstáculos ([1]). Para terminar, citaremos un ejemplo sacado de la vida de santa Catalina de Sena. Un joven Sienés, allegado al gobierno de la ciudad, Pedro Ventura, presentóse a ella con el corazón lleno de odio. "Pedro, le dijo Catalina, yo tomo sobre mí todos sus pecados y haré penitencia en tu lugar; pero te pido una gracia: confiésate. Hace muy poco tiempo que lo he hecho—, contestó Ventura. Esto no es verdad, replicó la santa; hace siete años que no te confiesas." Y fuéle enumerando, una a una, todas las faltas de su vida. Pedro quedó estupefacto, arrepintióse de ellas y perdonó a sus enemigos. Catalina se ofreció como víctima, y el Señor exigió de su sierva, o, mejor, de su esposa, la expiación por el dolor. Ella tomó y cumplió a la letra las palabras de Jesucristo: "*Amaos los unos a los otros como yo os he amado.*"

De la misma manera obtuvo la conversión de una enferma de Sena, Andrea Mei, que la había calumniado gravemente. Esta mujer, que estaba devorada por el cáncer, era cuidada por la santa con la más exquisita caridad; en esto, tuvo la diabólica idea de levantar una calumnia contra el honor virginal de quien por ella se estaba sacrificando, y sus palabras se extendieron por la ciudad. Catalina no dejó de continuar atendiéndola un solo instante. Su paciencia y humildad aca-

al fin de su vida comprendió su comunidad las gracias que el Señor le había concedido y cómo le había estado unida. Su bondad y humildad las pusieron al descubierto. Ella fué la que, por su amor a Dios y a las almas, hizo salir adelante la Congregación que había fundado. Cf. *Une grande humble*, por el P. Perroy S. J., 1926, París.

([1]) Uno de los caracteres de la caridad heroica es el soportar con generosidad los sufrimientos que provienen de parte de aquellos a quienes se ama. Santos que, como santa Catalina de Sena y santa Juana de Arco, tuvieron muy gran amor a la Iglesia, debieron sufrir no poco, debido a las deficiencias de ciertos eclesiásticos; tales sufrimientos fueron altamente reparadores.

baron por triunfar de la perversa mujer. Un día, al acercarse Catalina al lecho de la enferma, fué rodeada por una gran luz y apareció resplandeciente de gloria. La culpable lanzó un grito: "¡Perdón!". Catalina se arrojó a su cuello y las lágrimas de ambas corrieron juntas. Fué como una irradiación de la divina bondad y la realización de las palabras del Salvador: *"La luz que me habéis dado, oh Padre mío, a ellos se la he dado, a fin de que sean una misma cosa, como lo somos nosotros"* (Joan., XVII, 22).

Dos almas unidas en Dios por la caridad son como dos cirios cuyas llamas se unieran e hicieran una sola.

Esta caridad que triunfa así de la maldad, hace participar a los santos de la victoria de Cristo sobre el pecado y el demonio. Y es una gloria de su cuerpo místico; y en ella se echa de ver la grandeza de la vida de la Iglesia, su fecundidad en toda suerte de bienes y obras de misericordia, y la confirmación de su divino origen.

CAPÍTULO DÉCIMOTERCERO

HEROICIDAD DE LAS VIRTUDES MORALES CRISTIANAS

No siendo posible tratar aquí de la heroicidad de cada una de las virtudes morales en particular, vamos a hacerlo de las que se nos recomiendan en aquellas palabras de Jesús (Mat., XI, 29): "Tomad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón." Vamos a hablar primero de la heroicidad de la humildad y de la mansedumbre; estas viritudes nos llevan como por la mano a tratar, a continuación, de la heroicidad de la fortaleza, de la prudencia, de la justicia y de las otras virtudes correspondientes a los tres consejos evangélicos.

LA HUMILDAD Y LA MANSEDUMBRE HEROICAS

La humildad, que reprime el amor desordenado de la propia excelencia, hace que nos inclinemos profundamente ante la grandeza de Dios y ante lo que de Dios existe en toda criatura (1). Esta virtud se llama heroica cuando ha llegado a los grados superiores descritos por S. Anselmo (2): "No solamente reconocer que en ciertos aspectos somos despreciables, sino desear que el prójimo lo crea y soportar con paciencia que lo diga; sufrir no sólo que lo diga, sino también que nos trate como a persona digna de menosprecio; y, en fin, desear que se nos trate así" (3), para parecernos a Cristo, que, por amor de nuestra salud, aceptó hasta las más afrentosas humillaciones de la Pasión.

Esta virtud heroica hizo a S. Pedro desear ser crucificado cabeza abajo, y llevó a S. Francisco de Asís y a S.

(1) II II, q. 161, a. 1 y 3.
(2) *Lib. de similitudinibus*, c. XCIX hasta CVIII.
(3) *S. Tomás,* II II, q. 161, a. 1 y 2.

Benito José Labre a regocijarse en los malos tratos y aun a encontrar en ellos la perfecta alegría.

Esta humildad manifiéstase exteriormente en una gran modestia habitual. Como se dice en el Eclesiástico (XIX, 27): "Por la cara se conoce al hombre; y por el aire del rostro, al que es juicioso. La manera de vestir, de reír, de caminar del hombre dicen lo que es." Y S. Pablo escribe (Phil., IV, 5): "Que vuestra modestia sea de todos conocida." Echase ésta de ver en un semblante tranquilo, humilde, poco inclinado a la risa, en un caminar grave, sencillo, sin afectación, que nos hace comprender que esa alma está habitualmente en la presencia de Dios y en íntima conversación con él. De modo que el hombre verdaderamente humilde y modesto va hablando de Dios con su manera de ser y aun con su silencio (1).

La humildad heroica va acompañada de la mansedumbre en grado proporcionado. Llégase mediante esta virtud al perfecto dominio de sí mismo, al total sometimiento de la ira, cuando en vez de ir de frente al encuentro del mal, triúnfase de él por la bondad (2). Los grados superiores de la mansedumbre consisten en no turbarse por las injurias, en sentir santa alegría en el bien superior del cual nos es ocasión, y, en fin, en tener compasión de quien nos veja, y en sufrir los males que de ahí nos pueden sobrevenir. Así lloró Jesús sobre Jerusalén; causóle mayor angustia la triste suerte de la ciudad ingrata, que no la cruel muerte que iba a padecer. La heroica mansedumbre de Jesús se puso en evidencia, sobre todo, en la oración que hizo en favor de sus verdugos.

La fortaleza heroica y la magnanimidad

En un alma perfecta, la humildad y la mansedumbre van acompañadas de otras virtudes, en apariencia contrarias, mas en realidad complementarias: las de fortaleza y magnanimidad.

La fortaleza es la virtud moral que sostiene al alma en la consecución de un bien difícil de alcanzar, sin dejarse quebrantar por ningún obstáculo. Ha de saber dominar el te-

(1) II II, q. 16 o, a. 1 y 2.
(2) *Ibid.*, q. 157, a. 1, 2, 4.

mos de los peligros, de las fatigas, de las críticas y de todo aquello que pudiera paralizar nuestros esfuerzos por conseguir el bien. Impídenos, además, capitular, cuando la lucha es un deber.

Modera asimismo la audacia y la exaltación intempestiva, que podrían llevarnos a la temeridad.

Comprende esta virtud dos actos principalmente: *emprender* con valor *(aggredi)*, y *aguantar (sustinere)* las cosas difíciles. Debe el cristiano hacerles frente por amor de Dios; más difícil es aguantar durante mucho tiempo, que emprender una empresa difícil en un momento de entusiasmo (1).

La fortaleza va acompañada por la *paciencia* que soporta las tristezas de la vida sin perturbarse ni murmurar, por la longanimidad, que aguanta durante mucho tiempo, y por la constancia en el bien, opuesta a la obstinación en el mal.

A la virtud de fortaleza se junta también la *magnanimidad*, que inclina a cosas grandes en la práctica de las virtudes (2), evitando la pusilaminidad y la molicie, sin caer sin embargo en la presunción, la vanagloria o la ambición.

El don de fortaleza añade todavía una virtud superior a la misma virtud de fortaleza; dispónenos a recibir las especiales inspiraciones del Espíritu Santo, que sostienen nuestro valor frente al peligro, y a desechar la inquietud de juzgarnos incapaces de cumplir un deber difícil o de soportar las pruebas que nos salen al paso. Este don nos hace conservar "el hambre y sed de la justicia de Dios" (3).

La heroicidad de la virtud de fortaleza se muestra sobre todo en el martirio sufrido para dar testimonio de una verdad de fe o de la grandeza de una virtud cristiana. Fuera del caso del martirio, el don y virtud de fortaleza, la paciencia y la magnanimidad intervienen cada vez que uno se ve en la necesidad de realizar alguna empresa heroica, o de soportar una gran prueba.

(1) II II, q. 123, a. 6: "Principalior actus fortitudinis est sustinere, id est inmobiliter sistere in periculis, quam aggredi".

(2) II II, q. 129, a. 4, ad 3; "Quaelibet virtus habet quemdam decorem, sive ornatum ex sua specie, qui est propius unicuique virtuti; sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi per magnanimitatem, quae omnes virtutes majores facit".

(3) II II, q. 139.

La fortaleza cristiana difiere de la estoica en que aquélla viene acompañada de humildad, mansedumbre y de profunda sencillez. La sencillez es heroica, a su modo, cuando ama la verdad excluyendo en absoluto la duplicidad, la mentira, el disimulo y cualquier equívoco.

La prudencia heroica

Háblase menos de la heroicidad de la prudencia que de la heroicidad de la fortaleza; no obstante, esta virtud debe revestir ese carácter en los momentos más difíciles. Ella es la encargada de dirigir nuestros actos hacia el último fin, fijando el justo medio a las virtudes morales y evitando los extremos ([1]). Hácenos evitar la precipitación, la inconsideración, la indecisión y la inconstancia en la práctica del bien. Su objeto es, pues, la verdad y la sinceridad que debemos poner en nuestras acciones. Por eso dijo nuestro Señor a sus discípulos: "*Sed prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas*" (Mat., X, 16). Pues indudablemente no es cosa fácil conciliar siempre estas dos virtudes, que son indispensables a todo cristiano, junto con un matiz o nota que los filósofos no conocieron: el cristiano, en efecto, no debe ser solamente el *perfecto hombre honesto* que desenvuelve su personalidad de una manera puramente humana, sino que debe comportarse *como un hijo de Dios*, con perfecta dependencia de él.

La prudencia cristiana, cuando ha llegado a su grado más alto, conoce con claridad y penetración el verdadero bien que debe practicar un hijo de Dios, y ordena con firmeza las demás virtudes a fin de realizarlo santamente.

Esta virtud es, pues, absolutamente necesaria a todos aquellos que aspiran a la perfección o a la íntima unión con Dios. Es una obligación, en efecto, tender a conseguir todas las virtudes en alta escala, lo que no es posible sin que ella exista en grado proporcionado, al menos en lo que atañe a la santificación personal. Esta virtud es muy necesaria sobre todo a quienes deben aconsejar o dirigir a los demás.

Si por ventura llegamos a poner demasiada confianza en nuestra prudencia, Dios, que nos quiere purificar, permite

([1]) II II, q. 47, a. 7.

que caigamos en ciertas torpezas, seguidas de fracasos más o menos visibles; también permite a veces ciertas distracciones y faltas de atención, que suelen traer consecuencias desagradables que nos humillan.

Mas terminada esta purificación, la prudencia puede llegar a ser heroica; y va entonces acompañada del don de consejo en grado eminente. Por él tenemos, particularmente en los casos difíciles, la intuición de lo que conviene hacer. Échase esto de ver muy palpablemente en los consejos de una santa Catalina al Papa, para hacerle volver de Aviñón a Roma, y en sus cartas a los príncipes sobre asuntos políticos que afectaban a la religión.

Aun sin llegar a un nivel tan elevado, la prudencia perfecta, unida al don de consejo, hácenos ver cómo hemos de hablar y obrar en circunstancias difíciles; por ejemplo, cuando se nos hace una pregunta indiscreta, y nos vemos en la precisión de responder inmediatamente, sin faltar a la verdad, ni revelar un secreto. Si el alma es dócil al Espíritu Santo, inspírale éste la respuesta adecuada; vese esto con frecuencia en tiempo de persecución, sobre todo cuando los sacerdotes, que ejercen un ministerio tan secreto, se ven obligados a responder a las preguntas más insidiosas.

Aquí es donde principalmente se pone de manifiesto la prudencia heroica.

Lo mismo acontece cuando el Señor hace que algunos de sus siervos emprendan cosas que a muchos parecen imprudentes. S. Alejo tuvo, la misma noche de su matrimonio, la inspiración de abandonar a su esposa y pasar su vida en la soledad y la oración, yendo a visitar los santuarios más célebres de la Cristiandad; hízolo así con gran heroísmo, y volvió, sin darse a conocer, a la casa de su padre, donde vivía su piadosa mujer; allí pasó muchos años como un mendigo, durmiendo debajo de una escalera, sin haber sido reconocido por nadie hasta después de su muerte; vida tan heroica no había destruído en ellos el amor conyugal, antes lo había espiritualizado y transformado totalmente. San Alejo, en tan excepcional situación, viviendo de incógnito en la casa de su padre y siendo muchas veces maltratado por los criados, debió indudablemente ejercitar la prudencia heroica, junto con el don de consejo. Lo mismo S. Francisco de Asís en su amor a la pobreza. De idéntica forma debieron

comportarse aquellos que, por inspiración divina, emprendieron alguna obra extraordinariamente difícil, como la rehabilitación de jóvenes descarriadas y criminales, haciendo de ellas religiosas consagradas a Dios (1).

Estos siervos del Señor se ven a veces en dificilísimas situaciones en las que no saben cómo salir del paso. Mas éste es precisamente el momento de pedir a Dios su luz y las inspiraciones del don de consejo, poniéndose dócilmente en las manos del Señor. La prudencia perfecta es pues inseparable de la oración continua, que nos trae la divina inspiración. También nos inclina a escuchar los consejos de aquellos que pueden iluminarnos. Ella representa la perfecta madurez de espíritu.

Respecto a las gracias "sobrenaturales extraordinarias", la verdadera prudencia se muestra circunspecta; no las rechaza a priori, mas examina los hechos y sólo da su opinión cuando está obligada a hacerlo, después de haber pedido luz a Dios.

La prudencia perfecta se echa de ver en el examen de ciertas vocaciones excepcionales.

La heroicidad de esta virtud se manifiesta, sobre todo, en los actos que a los ojos de la humana sabiduría son imprudentes, mas que en realidad se basan en una sabiduría superior, a juzgar por los resultados obtenidos. Así el Salvador envió a los doce apóstoles, desprovistos de todo auxilio humano, a trabajar en la conversión del mundo. De la misma manera S. Domingo y S. Francisco enviaron a sus primeros hijos, con un báculo y su buena voluntad, a los diversos países de Europa, en los que fundaron centros de vida apostólica que todavía subsisten hoy.

La justicia heroica

No vamos a tratar aquí de la justicia en su más amplio sentido, que designa las virtudes en general, como cuando de S. José se dice que era justo. Hablamos de la virtud especial que inclina nuestra voluntad a dar a cada uno lo que le corresponde. La justicia conmutativa establece así, según derecho, el orden entre los individuos, regulando los cam-

(1) Tal es la obra de las *Rehabilitadas* fundada por el P. Lataste, O. P., muerto en olor de santidad.

bios. La justicia distributiva pone orden en la sociedad, distribuyendo convenientemente entre los individuos los bienes de utilidad general, las ventajas y las cargas. La justicia legal o social establece y hace observar leyes justas en vista del bien común. Y en fin, la equidad *(epicheia)* se fija en el espíritu de las leyes más que en la letra, sobre todo en los casos excepcionales en los que la rigurosa aplicación de la letra y de la legalidad sería demasiado rígida e inhumana.

Para formarse cabal idea de la justicia perfecta, hase de tener muy en cuenta que esta virtud no prohibe solamente el robo y el fraude, sino también la mentira o cualquier palabra voluntaria contra la verdad, la hipocresía, la simulación, la violación del secreto y el ultraje al honor y a la reputación del prójimo por calumnia, maledicencia o acción. Prohibe igualmente el juicio temerario, las mofas y las burlas que injustamente contribuyen a rebajar al prójimo.

En nosotros, la justicia va muchas veces mezclada de impurezas, como cuando se la practica por motivos interesados, como quien paga una deuda por evitarse los gastos de un proceso, o como aquel que evita la mentira en razón de las desagradables consecuencias que pudiera acarrearle. Preciso es, pues, que esta virtud sea purificada de todo aquello que la pudiera oscurecer.

La justicia perfecta es necesaria a todos aquellos que aspiren a la unión íntima con Dios, porque deben ser irreprochables con los demás y practicar con ellos todos los deberes de justicia y caridad.

Léese en el Eclesiástico (IV, 33): "Por la justicia, pugna hasta el último aliento, para bien de tu alma; combate por la justicia hasta la muerte, porque Dios peleará por ti contra tus enemigos. No seas precipitado en hablar, y remiso y negligente en tus obras. No seas en tu casa como un león, aterrando a tus domésticos y oprimiendo a tus súbditos. No esté tu mano extendida para recibir, y encogida para dar."

El cristiano perfecto, que llega al estado de unión íntima con Dios, debe ejercitar la justicia heroica en todas sus partes, incluso en la equidad. Debe observar a la perfección todas las leyes, divinas y humanas, eclesiásticas y civiles. Si alguna vez tiene que hacer la distribución de los bienes

y de las cargas, ha de hacerlo teniendo en cuenta los méritos de cada uno, elevándose sobre cualquier consideración demasiado individual de parentesco o amistad. Ha de evitar cualquier injusticia o injuria, por mínima que sea.

La justicia heroica échase de ver sobre todo cuando hay dificultad en conciliarla con ciertas profundas afecciones: por ejemplo cuando un padre de familia, que al mismo tiempo es magistrado, debe pronunciarse en contra de su hijo gravemente culpable, o en el caso en que un superior deba enviar a un lugar apartado y lleno de peligros a un hijo espiritual particularmente querido.

Heroicidad de las virtudes religiosas

La religión se manifiesta en grado heroico cuando uno practica todos sus deberes a pesar de la ruda oposición familiar o de cualquiera otra procedencia. También se echa de ver en el voto, observado a la perfección, de hacer siempre lo más perfecto, y asimismo en la fundación de una nueva familia religiosa en medio de las grandes dificultades que generalmente la acompañan.

La pobreza heroica renuncia a todo, y se contenta con lo estrictamenta necesario, para asemejarse a nuestro Señor Jesucristo, que no tenía donde reclinar su cabeza. Nada falta a quien nada desea; de ahí que, como S. Francisco de Asís, ese tal sea espiritualmente rico y feliz.

La castidad heroica se muestra sobre todo en la virginidad perpetua, viviendo en la carne una vida totalmente espiritual, y llegando hasta olvidarse de cualquier desorden de los sentidos, a fuerza de vencerlos.

La obediencia heroica, en fin, se echa de ver en la perfecta abnegación de la propia voluntad, no haciendo cosa alguna sin consultar a sus superiores, obedeciendo a todos, cualquiera sea su índole y condición. A veces exige Dios obediencia a órdenes dificilísimas, como cuando pidió a Abraham el sacrificio de su hijo. En tales casos es necesaria una gran fe que nos haga ver en el superior al mismo Dios, cuyo intermediario es y en cuyo nombre habla. Trátase de un momento de noche oscura; y si tenemos el coraje de atravesarlo con

decisión, condúcenos a una gran luz, porque el Señor recompensa largamente con gracias de ilustración, fortaleza y amor a quienes de tal manera obedecen (1).

De modo que la heroicidad de las virtudes morales las pone más y más al servicio de la caridad, y dispone el alma a una más íntima unión con Dios, de la que vamos a ocuparnos a continuación.

(1) La historia de la Iglesia nos recuerda la vida de muchos religiosos adornados de ferviente celo, señales externas de santidad y pruebas terribles, mas a los que, al parecer, faltó la obediencia heroica a ciertos superiores cuya vida privada dejaba mucho que desear. Cualesquiera que sean los méritos de esos siervos de Dios, jamás se planteará siquiera la cuestión de su beatificación

CAPÍTULO DÉCIMOCUARTO

EL AMOR DE JESÚS CRUCIFICADO Y DE MARÍA EN LA VIDA UNITIVA

"In mundo pressuram habebitis, sed confidite, ego vici mundum".
(JOAN., XVI, 33.)

Pretendieron los quietistas que la santa humanidad del Salvador era un medio útil de santificación solamente a los principios de la vida espiritual (1). Santa Teresa, por el contrario, ha insistido particularmente sobre este punto: que no debemos abandonar, a nuestro arbitrio, en la oración, la consideración de la humanidad del Salvador, por ser ella el camino que conduce las almas a su divinidad (2). Al tratar del estado de las almas que se encuentran en la VI Morada (c. VII), escribe: "También os parecerá que quien goza de cosas tan altas, no tendrá meditación en los misterios de la sacratísima Humanidad de Nuestro Señor Jesucristo, porque se ejercitará ya toda en amor... Pienso, aunque lo haya dicho más veces, decíroslo otra vez aquí, porque vayáis en esto con mucha advertencia; y mirad que oso decir, que no creáis a quien os dijere otra cosa... ¿Cómo apartarse de industria de todo nuestro bien y remedio que es la sacratísima Humanidad de Nuestro Señor Jesucristo?... Porque el mismo Señor dice que es *camino* (Joan., XIV, 6); también dice el Señor que es *luz* (Ib., VIII, 12), y que *no puede ninguno ir al Padre sino por él* (Ib., XIV, 6)... Hay algunas almas, y son hartas, que como nuestro Señor las llega a dar contemplación perfecta, querríanse siempre quedar allí, y no puede ser... Pues créanme y no se embeban tanto, como ya he dicho en otra parte, que es larga la vida, y hay en ella mu-

(1) DENZINGER, *Enchir.*, 1255.
(2) *Castillo interior*, II morada, c. 1; VI morada, c. VIII; *Vida*, c. XXII.

chos trabajos, y hemos menester mirar a nuestro dechado Cristo cómo las pasó, y aun a sus apóstoles y santos, para llevarlos con perfección. Es muy buena compañía el buen Jesús para no apartarnos de ella y su santísima Madre... Yo os digo, hijas, que lo tengo por peligroso camino y que podría el demonio venir a hacer perder la devoción con el Santísimo Sacramento."

En idéntico sentido se expresa santa Catalina, y no cesa de hablar del precio de la sangre del Salvador.

La victoria de Cristo y su irradiación

Todos los santos han repetido muchas veces las palabras de S. Pablo: "*Cristo es mi vida y la muerte* es una ganancia mía... Ansío la muerte para estar con Cristo" (1). Así como el ejercicio de las armas es la vida del soldado, dice santo Tomás (2), y el estudio la del sabio, Cristo fué su vida y el objeto permanente de su amor y la fuente de sus energías. Decía S. Pablo a los Corintios: "Los judíos exigen milagros y los griegos la sabiduría; *mas nosotros predicamos a Cristo crucificado*, escándalo para los Judíos y locura para los Gentiles; si bien para los que han sido llamados a la fe, tanto judíos como griegos, es Cristo la *virtud y la Sabiduría de Dios*" (3). "No me he preciado de saber otra cosa entre vosotros, sino a Jesucristo, y éste crucificado" (4). El Apóstol retorna al mismo tema, escribiendo a los Efesios: "Que Dios Padre os dé espíritu de sabiduría y de ilustración, para conocerle, iluminando los ojos de vuestro corazón, a fin de que sepáis cuál es la esperanza de su vocación, y cuáles las riquezas y la gloria de su herencia para los santos; y cuál aquella soberana grandeza de su poder sobre nosotros y la eficacia de su poderosa virtud, que él ha desplegado en la persona de Cristo, resucitándole de entre los muertos" (5). "*Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones*, estando arraigados y cimentados en caridad, a fin de que podáis comprender con todos los santos, cual sea la anchura, y longura, y la alteza, y profundidad de este misterio. Y conocer tam-

(1) Philip, I, 21, 23.
(2) *In Ep. ad Philip*, I, 21.
(3) I Cor., I, 23.
(4) *Ib.*, II, 2.
(5) Ephes., I, 19.

bién aquel amor de Cristo que sobrepuja a todo conocimiento, para que seáis plenamente colmados de la plenitud de Dios" ([1]).

Todos los santos vivieron, hasta el fin de su vida sobre la tierra, de la contemplación de la Pasión, particularmente aquellos que mejor han reproducido la figura de Cristo crucificado, como un S. Francisco de Asís o un santo Domingo, y más cerca de nosotros un S. Pablo de la Cruz, o S. Benito José Labre.

En la vía unitiva se echan de ver más y más las inmensas riquezas espirituales del alma santa del Salvador, de su inteligencia, de su voluntad, de su sensibilidad. Destácase cada vez más *su innata, sustancial e increada santidad*, constituída por la misma persona del Verbo, que posee íntimamente y para siempre el alma y cuerpo que por nosotros padecieron. Asimismo el valor de la plenitud de gracia, de luz y de caridad que descendía del Verbo sobre el alma santa de Jesús; plenitud que fué la fuente de la paz más absoluta y de una perfecta beatitud ya en esta vida, y que fué al mismo tiempo el principio de la intensidad de los sufrimientos de Cristo sacerdote y víctima, ya que aquellos sufrimientos tenían la misma extensión y profundidad que el amor hacia su Padre ofendido y hacia las almas que venía a rescatar ([2]).

En la vía unitiva, comprende el alma, cada vez con mayor claridad, la *gran victoria* que ganó Cristo durante su Pasión y sobre la Cruz: victoria sobre el pecado y el demonio, y, tres días más tarde, sobre la muerte ([3]).

El valor de esta victoria proviene *del acto de amor teándrico*, que de la persona divina del Verbo tomaba un valor *intrínsecamente infinito* de satisfacción, y suficiente para merecernos la vida eterna. Este acto de amor del alma santísima del Salvador era más agradable a Dios que lo que todos los pecados juntos pudieran desagradarle ([4]). Provenían de la persona misma del Hijo que es igual al Padre. Y su valor

([1]) Ephes., III. 19.

([2]) V. *Amor de Dios y la Cruz de Jesús*, del autor, t. I, pp. 206-264.

([3]) V. el hermoso libro de Dom. VONIER: *La victoire du Christ*, Desclée, de Brouwer, 1935.

([4]) S. Tomás, III, q. 48, a. 2.

era muy superior a todos los méritos de todos los hombres y ángeles juntos. Su valor era igual y aun superior a la recompensa merecida, es decir a la vida eterna de todos los elegidos, rescatados con el sacrificio de la cruz: era de un valor sobreabundante.

Por eso pudo decir nuestro Señor: "*Tened confianza, porque yo he vencido al mundo*" (1); y en momentos de calamidades y persecuciones, ¡qué consuelo es pensar que Cristo crucificado tiene ya conseguida la victoria definitiva; y que no tenemos sino entregarnos a él para vencer en su compañía!

La lucha continúa aún sobre la tierra, mas la victoria fué ya ganada por Aquel que es Cabeza y jefe del cuerpo místico, cuyos miembros somos. Durante la vía unitiva, la devoción a la Pasión del Salvador vase convirtiendo en devoción a Cristo glorioso, vencedor, en la cruz, del pecado y del demonio.

Que es lo que proclaman los himnos de semana santa:

Vexilla regis prodeunt;	Las banderas del rey van [desplegadas;
fulget crucis mysterium,	resplandece el misterio de la [cruz,
qua vita mortem pertulit	en que la vida soportó la [muerte
et morte vitam protulit.	y por la muerte nos volvió a [la vida.
Te, fons salutis, Trinitas,	¡Oh Trinidad, oh fuente de [salud:
collaudet omnis spiritus;	que todos los espíritus te ala- [ben;
quibus crucis victoriam	pues de la cruz nos diste la [victoria,
largiris, adde praemium. [*Amen.*	danos el premio de la eterna [gloria. Amén.

(1) Joan., XVI, 33. Y en I Joan., V, 4, se dice: "Haec est victoria quae vincit mundum, fides vestra". "*Est enim (fides) sperandarum substantia rerum*" (Hebr., XI, 1). Nuestra fe consigue la victoria sobre el espíritu del mundo, porque hace que menospreciemos todo lo que podría alejarnos de Dios.

Por ahí se echa de ver cada vez con mayor evidencia aquello que dice S. Tomás al hablar del amor que Dios tuvo a Jesucristo y a todos nosotros ([1]): "Dios ama siempre más a los mejores, porque siendo su amor la fuente de todo bien, ninguno sería mejor que otro si no fuera más amado por Dios. Síguese de ahí que Dios ama a Cristo no solamente más que a todo el género humano y más que al conjunto de todas las criaturas, porque le ha deseado un bien superior al de todas ellas, y le ha dado un nombre por sobre todo nombre, pues le ha concedido ser Dios verdadero. La excelencia del Salvador en forma alguna queda rebajada por el hecho de haberlo entregado a la muerte por nosotros; muy al contrario, así llegó Jesús a ser el vencedor glorioso del pecado, del demonio y de la muerte; y le ha sido confiado el supremo poder" (Isaías, XI, 6).

Así se comprende muy bien que Dios hubiera permitido el pecado del primer hombre y sus consecuencias. Como explica el santo Doctor ([2]): "Dios no permite el mal sino en vista de un bien mayor." Por eso S. Pablo escribió (Rom., V, 20): "*Donde abundó la culpa, sobreabundó la gracia*"; y por esa misma razón canta la Iglesia en la bendición del cirio pascual: "*O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem*: Dichosa culpa que nos ha valido tan excelso Redentor". La muerte de Jesús en la cruz, que es al mismo tiempo su victoria, es la más gloriosa manifestación de la Misericordia y del Poder de Dios. "*Amó Dios de tal manera al mundo que entregó por nosotros a su propio Hijo*", dice S. Juan ([3]). Y esto es lo que cada vez entienden con más claridad los ojos del contemplativo, y por aquí comprenden mejor, cada día, el infinito valor del sacrificio de la misa que perpetúa en sustancia el de la cruz, cuyos frutos nos aplica.

La devoción a María en la vía unitiva

Para llegar hasta el fondo del misterio de Cristo, que es el de su Pasión, el alma contemplativa ha de pedir a María la gracia de penetrar en él más y más. Como lo hacía, en el him-

(1) I, q. 20, a. 4, corp. et ad. 1.
(2) III, q. I, a. 3, ad 3.
(3) Joan., III, 16.

no *Stabat Mater*, el franciscano B. Jacopone de Todi (1228-1306).

Esta secuencia nos da a entender de muy notable manera cómo la contemplación sobrenatural está dentro de la vía normal de la santidad. Contiene esa plegaria formas precisas, ardientes y espléndidas para describir la herida del Corazón del Salvador y mostrarnos la influencia tan íntima de María para conducirnos a él. Y no solamente la santísima Virgen nos lleva a esta divina intimidad, sino que, en cierto sentido, ella la crea en nosotros, como lo da a entender el autor de estas estrofas con la admirable repetición del *Fac* (Haz, consíguenos), que es la expresión de la plegaria ardiente:

Eia Mater, fons amoris, *me sentire vim doloris* *fac ut tecum lugeam.*	¡Oh madre, fuente de amor! Hazme sentir tu dolor para que llore contigo.
Fac ut ardeat cor meum *in amando Christum Deum,* *ut sibi complaceam.*	Y que por mi Cristo amado, mi corazón abrasado, más viva en él que conmigo.
Fac ut portem Christi mortem. *Passionis fac consortem* *et plagas recolere.*	Y porque a amarle me anime, en mi corazón imprime las llagas que tuvo en sí;
Fac me plagis vulnerari, *fac me cruce inebriari* *et cruore Filii.*	Y de tu Hijo, Señora, divide conmigo ahora las que padeció por mí.

Esta es la oración de un alma que quiere conocer espiritualmente la herida de amor y ser asociada a estos dolorosos misterios mediante la adoración reparadora, como lo hicieron, junto a María, S. Juan y santa Magdalena, y como S. Pedro cuando tan amargas lágrimas corrieron por sus mejillas.

Estas lágrimas de contrición y adoración quisiera el alma derramarlas sin cesar, porque, como dice un libro que se atribuyó a S. Agustín (1), "cuanto se sufre más por la ofensa hecha

(1) *L. de vera et falsa poenitentia*, c. XIII: "Semper doleat poenitens et de dolore gaudeat".

a Dios, mayor es la alegría que se siente de sufrir este dolor.
Que es lo que da a entender el autor del *Stabat Mater*, en esta admirable estrofa:

Fac me tecum pie flere,	Hazme contigo llorar,
Crucifixi condolere	y de veras lastimar
donec ego vixero.	de sus penas mientras vivo;
Juxta crucem tecum stare,	Porque acompañar deseo
et me tibi sociare	en la cruz, donde le veo,
in planctu desidero.	tu corazón compasivo.
	(Lope de Vega).

Preciso es que tales fuentes de vida no broten inútilmente para nuestras almas; en sus aguas hemos de apagar nuestra sed constantemente. Porque de estas adorables llagas del Salvador brota la vida que nos la da a nosotros. Dígnese el Señor, en la misa y la santa comunión, elevarnos de ese modo hasta la fuente divina de su sagrado corazón.
Estos son los anhelos expresados en una bellísima oración en alemán:

Ich danke Dir, Herr Jesu	Gracias te doy, Señor Je-
[Christ,	[sús,
Dass du für mich gestorben	por haber muerto por mi sa-
[bist	[lud;
Lass dein Blut und deine Pein	haz que tu Sangre y que tu
	[Cruz
An mir doch nicht verloren	no sean cosa perdida para mí.
[sein;	

Los mismos afectos, aunque de manera más íntima y ferviente, expresaba el B. Nicolás de Flüe, el piadoso ermitaño que los suizos llaman Padre de la Patria:

O mein Herr und mein	Señor y Dios mío:
[Gott,	
Nimm alles von mir,	aleja de mí
Was mich hindert zu Dir!	lo que no me deja volar hacia
O mein Herr und mein	Señor y Dios mío: [ti.
[Gott,	

Gib alles mir.	dame todo aquello
Was mich fördert zu Dir!	que me lleva a ti.
O mein Herr und mein [Gott,	Señor y Dios mío:
Nimm mich mir,	prívame de mí
Und gib mich ganz zu eigen [Dir!	y dame entero a ti.

Indudablemente que esta contemplación de los infinitos méritos del Salvador pertenece a la vía normal de la santidad; sin ella es imposible el amor a la cruz, que no es otra cosa que el amor a Jesús crucificado; ese es el camino real que lleva al cielo, y hay en él como un comienzo de la vida eterna: "quaedam inchoatio vitae aeternae" (1).

Un alma que ha pasado por las mayores pruebas ha dejado escrito: "La divina palabra del Salvador me ha dado valor muchas veces: "Sufriréis en el mundo tribulaciones; mas tened confianza, que yo he vencido al mundo." Su victoria definitiva, esa victoria que tan esplendorosa luz proyecta sobre las cosas de la tierra, me causa inmensa alegría. Cuando me veo abrumada y levanto los ojos hacia mi buen Maestro suspirando: "¡Señor, mira cuánta necesidad tengo de algún consuelo!", mi alma contempla su triunfo y la victoria que ha de conseguir al fin de los tiempos, y este rayo que viene desde allá arriba disipa todas las tinieblas y me devuelve la paz a pesar de todos los desastres. Es como cuando desde la orilla contemplamos pasar torrentes de vida en un río caudaloso.

"Todas las cosas van mal sobre la tierra; los cimientos del universo tiemblan, mas él permanece inmutable: inmutable en su bondad."

Quien le sigue no anda en tinieblas, sino que recibe esplendorosa la luz de la vida (2).

(1) S. Tomás, I II, q. 69, a. 2; II II, q. 24, a. 3, ad 2; *De Veritate*, q. 14, a. 2.

(2) El P. María Juan José Lataste, O. P., fundador de la *Obra de las Rehabilitadas de Betania* compuso esta oración: "¡Oh Jesús mío, que yo os ame! ¡Entregaos a mí, y entregadme a vos! ¡Hacedme semejante a vos! ¡Que mi voluntad sea vuestra voluntad! ¡Incorporadme a vos, y que yo no viva sino en vos y para vos! ¡Que por vos emplee todo lo que de vos he recibido, sin guardar nada para mí! ¡Que a todo muera por vos! ¡Que gane yo las almas para vos! ¡Almas, Jesús mío, almas!".

SECCIÓN TERCERA

FORMAS Y GRADOS DE LA VIDA UNITIVA

No es posible formarse cabal idea de la vida unitiva, sin haber tratado de sus diversas formas y diferentes grados. Por eso vamos a hablar en este lugar de la perfecta vida apostólica, fruto de la contemplación y de la vida de reparación. Esto hará que estemos mejor dispuestos para comprender lo que han dicho los grandes espirituales acerca de la unión mística de sequedad, de la unión extática y de la unión transformante. Así veremos cómo se ha de resolver este problema: ¿Es posible entrar en posesión de la total perfección del Amor divino, si no existe la unión mística, árida o fruitiva?

Al comenzar a tratar de esta materia, que es muy superior a nuestras fuerzas, viénenos a las mientes aquello que se suele decir de los profesores en sus diversas edades: "Los profesores jóvenes enseñan más de lo que saben, es decir enseñan muchas cosas que ignoran. Los de mediana edad enseñan lo que saben. Los viejos, en cambio, enseñan las cosas que son útiles a sus oyentes." Al abordar la materia de que ahora vamos a tratar, es imprescindible seguir el ejemplo de los últimos; para hacerlo satisfactoriamente y a la perfección, sería necesario tener experiencia personal de esta unión eminente. Por eso no nos es dado hacer otra cosa que resumir brevemente aquello que nos parece lo más esencial entre las enseñanzas de los santos. Nos consideramos en este asunto semejantes a un espectador que, desde el fondo del valle, sigue con su mirada la ascensión de quienes van llegando a la cumbre soleada de una montaña.

CAPÍTULO DÉCIMOQUINTO

LA PERFECTA VIDA APOSTÓLICA Y LA CONTEMPLACIÓN

"Ex plenitudine contemplationis derivatur doctrina et praedicatio."
(S. Tom., II II, q. 188, a. 6.)

No conviene tratar de la íntima unión del alma purificada con Dios, sin decir algo de los frutos que de ella se derivan en la perfecta vida apostólica. Difiere ésta de la vida puramente contemplativa de los Cartujos, por ejemplo, y de la activa de las Ordenes hospitalarias, en cuanto que aquélla junta la contemplación con la actividad apostólica, que consiste en la enseñanza, la predicación y la dirección de las almas.

Así se explica que, en la Iglesia, las Ordenes dedicadas a la vida apostólica, como la de S. Domingo, la de S. Francisco, la de los Carmelitas, etc., junten las prácticas monásticas, tales como la abstinencia, el ayuno, levantarse a medianoche, el estudio profundo de la teología y la filosofía, la oración litúrgica integral, es decir el oficio divino cantado en el coro, y en fin el apostolado mediante la enseñanza oral o escrita y la predicación. Si uno de estos elementos viene a prevalecer en detrimento de los demás, queda comprometida la armonía de esta vida apostólica. Puede haber el peligro de detenerse en la letra de las observancias, o bien en un estudio sin alma, o, si no, en una predicación superficial que no puede ser fecunda. En tanta diversidad de funciones, preciso es mantener el equilibrio y la unidad, que constituye el espíritu mismo de tal género de vida. De lo contrario se materializa y se hace puramente exterior. El B. Enrique Susón tuvo a propósito de esto una visión que le mostró que, en una Orden de vida apostólica, aquellos que se dan casi exclusivamente a la práctica de las observancias exteriores, como los que se dedican al estudio sin espírittu de oración, ni gene-

roso amor de Dios y de las almas, avanzan muy poco, y van a la par en esta pérdida de tiempo, porque ni los unos ni los otros aspiran a asemejarse a Cristo, ni viven de él, no siéndoles así posible comunicarlo a los demás (1). "Sus ojos no están abiertos todavía", dice el Beato; no tienen el sentido de la vida interior ni comprenden el valor de la Cruz, sin la cual es imposible que el apóstol trabaje por la salvación de las almas.

Fuente eminente del apostolado

La vida apostólica se ha de asemejar, en cuanto sea posible, a la de nuestro Señor y a la de los apóstoles S. Pedro y S. Pablo y S. Juan Evangelista. Los Padres de la Iglesia se esforzaron por vivirla; lo mismo los grandes teólogos, los apóstoles como S. Bernardo, y S. Domingo y S. Francisco, y los grandes misioneros como S. Francisco Javier. Todos ellos fueron varones de espíritu profundo y de mucha oración; verdaderos contemplativos, que, para salvar las almas, comunicábanles su altísima contemplación de Dios y de Jesucristo.

Notable ejemplo de esta predicación que deriva de la plenitud de la contemplación, lo tenemos en los sermones de S. Pedro el día de Pentecostés: "Jesús de Nazareth... habiéndoos sido entregado según los inmutables designios de Dios, vosotros lo clavasteis a la cruz y fué muerto a manos de los impíos; y Dios lo ha resucitado" (Act., ap., II, 23).

Tal suerte de predicación se derrama a manos llenas en las Epístolas de S. Pablo, por ejemplo en la que escribió a los de Efeso (III, 14): "Por esta causa doblo mis rodillas ante el Padre de nuestro Señor Jesucristo, el cual es el principio de toda familia que está en el cielo y en la tierra: para que según las riquezas de su gloria, os conceda por medio de su Espíritu el ser fortalecidos en virtud en el hombre interior, y el que Cristo habite por la fe en vuestros corazones; estando arraigados y cimentados en caridad, a fin de que podáis comprender con todos los santos, cuál sea la anchura, y longura, y la alteza, y profundidad de este misterio: Y conocer también aquel amor de Cristo que sobrepuja a todo conocimiento, para que seáis plenamente colmados de la plenitud de Dios."

(1) *El Libro de la eterna Sabiduría,* III parte, c. V.

Los ojos que se abren a las cosas divinas son los que se ocupan en la amorosa y penetrante contemplación de los misterios revelados; contemplación que está muy por encima de las prácticas externas de penitencia, y del estudio como tal. Ella debe ser, junto con el ardiente amor de Dios y del prójimo, el alma de todo apostolado.

A imitación de Jesucristo y de los Doce, el apóstol debe ser un contemplativo que comunique su contemplación a los demás, para santificarlos y llevarlos al cielo. El fin específico de la vida apostólica está expresado en estas palabras de Santo Tomás: "Contemplari et contemplata aliis tradere" ([1]).

¿En qué han de consistir estas relaciones entre la contemplación y la acción, en la vida apostólica?

Para que esta vida de apostolado guarde su unidad, la contemplación y la acción no deben existir en ella *ex aequo*, en un plano de igualdad; sino que han de estar subordinadas, pues de lo contrario se perjudicarían la una a la otra, y finalmente habría que terminar por elegir entre ellas.

¿Cómo se ha de entender esta subordinación?

Algunos, inconscientemente sin duda, teniendo en menos la enseñanza tradicional, dicen: la vida apostólica tiene como *fin principal* y primario *la acción* apostólica, aunque también tiende hacia la contemplación como *medio* necesario para la acción.

¿Será verdad que los apóstoles y los grandes misioneros, como un S. Francisco Javier, han considerado la contemplación amorosa de los misterios de la fe como un *simple medio subordinado a la acción?* ¿Será posible que el santo Cura de Ars considerase bajo ese aspecto la oración y la celebración de la santa misa? ¿No equivaldría tal modo de ver las cosas a disminuir la importancia de la unión con Dios, fuente de todo apostolado? Siguiendo por ese camino, que nunca se expone con mucha claridad, pronto se llegaría a sostener que el amor del prójimo es antes que el amor de Dios; lo cual sería una herejía que trastornaría el orden mismo de la caridad.

S. Tomás y sus discípulos enseñan, con orientación más elevada, tradicional y fecunda: la contemplación de las cosas

([1]) II II, q. 188, a. 6.

divinas y la unión con Dios nunca podrán ser conceptuadas *como medios subordinados a la acción*, ya que son muy *superiores a ésta.* Es evidente de toda evidencia que en la tierra no existe cosa más alta que la unión con Dios por la contemplación y el amor (1), y que, de consiguiente, la acción apostólica no tiene valor sino en cuanto deriva de esta fuente, que, lejos de ser un *medio subordinado*, es una *causa eminente.*

Más aún, no es posible dudar de que la acción apostólica es un medio subordinado a la unión con Dios, ya que a ella pretende llevar las almas el varón apostólico, como él mismo fué conducido anteriormente. Por eso es preciso decirlo bien claro: la vida apostólica tiende primariamente *a la contemplación, que tiene por fruto y derivación el apostolado.* Como admirablemente lo dijo S. Tomás: "la predicación de la palabra divina debe derivar de la plenitud de la contemplación" (II II, q. 188, a. 6). Lo mismo han repetido sus comentaristas, los carmelitas de Salamanca (2) y Paserini (3).

Añade el santo Doctor que Jesucristo no se contentó con la vida puramente contemplativa, sino que eligió aquella que supone la abundancia de la contemplación y que luego hace partícipes de ella a los hombres por la predicación (4).

Hasta existe, dicen muchos tomistas, entre la contemplación y la acción una relación semejante a la que hay entre la Encarnación y la Redención. La Encarnación, o unión hipostática de la naturaleza humana de Cristo con la persona increada del Verbo, no está ordenada a nuestra redención como un medio inferior a un fin superior, sino como una *causa eminente* a un efecto inferior. "Jesucristo, dice S. Tomás, es más amado por Dios que todas las criaturas juntas... Y

(1) I II, q. 182, a. 1: "Vita contemplativa est simpliciter melior quam activa". *Item,* a. 4: "Secundum suam naturam... vita contemplativa est prior quam activa, in quantum prioribus et melioribus insistit, unde et activam vitam movet et dirigit."

(2) *Cursus theol.*, tr. XX, De statu religioso, disp. II, dub. III: "Finis proximus vitae mixtae est contemplatio ut derivatur ad actionem circa proximum".

(3) *De hominum statibus*, in II II, q. 188, a. 6: "Religio mixta respicit principaliter contemplationem ut fructificantem ad extra ad animarum salutem".

(4) III, q. 40, a. 1, ad 2; a. 2, ad 3.

nada pierde de su excelencia por el hecho de haberlo Dios entregado a la muerte para nuestra salvación; por el contrario, de esa manera llegó a ser el glorioso vencedor del pecado y de la muerte [1]".

Dios quiso la Encarnación, no como *subordinada a la Redención*, sino como *causa de ella*. De la misma manera dispuso, en la vida apostólica, la contemplación y la unión con Dios, no como subordinadas a la acción, sino productoras de la misma.

¿Por qué razón debe el apostolado derivar de la contemplación de los misterios de salud? ¿Es esto una cosa necesaria? Seguramente que sí, a fin de que la predicación del Evangelio y la dirección de las almas sea luminosa, viva, simple y penetrada de una unción que arrebate los corazones, y de una profunda convicción que los arrastre. S. Tomás escribe: "Aquel que distribuye a los demás la palabra de Dios ha de instruirlos, atraer los corazones hacia Dios, y mover sus voluntades al cumplimiento de la divina ley." (II II, q. 177, a. 1).

Y ha de ser de esta manera, a fin de que la predicación comunique no solamente la letra, sino también el espíritu de la palabra de Dios, de los misterios sobrenaturales, de los preceptos y de los consejos. No se trata aquí de cierto lirismo romántico, sino del soplo de la divina verdad que sólo puede proceder de un profundo espíritu de fe y de ferviente amor de Dios y de las almas.

Para compenetrarse bien de lo que debe ser la predicación del Evangelio, hase de tener muy en cuenta que la nueva Ley sólo secundariamente es una ley escrita; primaria y fundamentalmente es una *ley infusa* en las almas, es "la gracia del Espíritu Santo" [2]; para hacernos vivir de esta gracia fué preciso que se nos instruyera mediante la palabra externa y la escritura acerca de los misterios que debíamos creer y de los preceptos que habíamos de observar.

La predicación del Evangelio ha de ser espíritu y vida; preciso es, pues, que el apóstol tenga "hambre y sed de la justicia de Dios"; y que esté poseído del don de fortaleza

(1) I, q. 20, a. 4, ad 1.
(2) I II, q. 106, a. 1.

para que le sea dado perseverar hasta el fin y arrastrar las almas a su doctrina.

Esta hambre y sed de la justicia de Dios acreciéntanse en la liturgia y la oración. Mas *el sacrificio de la misa* es más que ninguna otra cosa, por la unión con Dios que en ella se realiza, la altura inmaculada desde la cual desciende, como una corriente de aguas cristalinas, el fervor y la vida de la predicación de la palabra divina.

Para llegar a ser "alter Christus", todos los sacerdotes deberían normalmente llegar a la contemplación sobrenatural del sacrificio de la cruz, sustancialmente perpetuado en el altar. Dicha contemplación debería ser el alma misma del apostolado. Porque indudablemente es en él, no un medio subordinado, sino una causa eminente, semejante a los manantiales siempre fecundos, donde tienen su origen los ríos caudalosos. En una palabra, para llevar las almas a Dios, preciso es permanecer en íntima unión con él.

Condiciones y fecundidad del apostolado

Frutos de este apostolado deben ser la conversión de los infieles y de los pecadores, el adelanto de los buenos, y, en una palabra, la salud de las almas. Mas es preciso tener muy presente que nuestro Señor, para salvar esas almas, no se contentó con predicarles la verdad, sino que por su amor murió sobre una cruz. Han de persuadirse, pues, los apóstoles, de que no podrán salvar las almas por la predicación, sin sufrir a la vez por ellas.

S. Pablo nos da la prueba cuando escribe (II Cor., IV, 8): "Nos vemos acosados de toda suerte de tribulaciones, pero no por eso perdemos el ánimo; nos hallamos en graves apuros, mas no desesperados. Somos perseguidos, mas no abandonados; abatidos, mas no enteramente perdidos. Porque, bien que vivimos, somos continuamente entregados en manos de la muerte por amor de Jesús, para que su vida se manifieste asimismo en nuestra carne mortal." Al prometer Jesús el céntuplo a los que le siguen, anuncióles esta persecución (Marc., X, 30).

El mismo Señor recordó esta verdad a santa Catalina de Sena, como se echa de ver en su *Diálogo* (c. CLVIII): "Mira la barca de tu padre Domingo, mi hijo muy amado, y repara

cuán perfecto orden reina en todas las cosas. Quiso él que sus frailes no tuvieran más pensamiento que mi honra y la salud de las almas, mediante la luz de la ciencia. Su deseo fué que esta luz fuera el primordial objeto de su Orden... ¿Qué mesa ha preparado para que sus hijos se nutran de esta lumbre de la ciencia? La mesa de la cruz. La cruz es la mesa a la que vienen a sentarse todos los santos anhelos para nutrirse de las almas, todo para honra mía".

Entre los escritores de espiritualidad de la Compañía de Jesús, el P. Lallemant dice asimismo en *La doctrine spirituelle* (II p., sec. I, c. III, a. 4): "Así como nuestro Señor no redimió al mundo sino por su cruz...; de la misma manera los obreros evangélicos no tienen otro medio de aplicar la gracia de la redención, sino por sus cruces y por las persecuciones que sufren. De suerte que no es posible esperar grandes cosas de los oficios que desempeñan, si no van acompañados de obstáculos, calumnias, injurias y sufrimientos.

Hay quienes piensan hacer prodigios porque sus sermones están bien compuestos, dichos con gracia, y por todas partes se les ensalza y les dan la bienvenida. Estos tales se engañan miserablemente, porque los medios de que se valen no son aquellos de que Dios se sirve para realizar sus maravillas. Para salvar al mundo son necesarias las cruces. Por ellas conduce Dios a los que escoge para salvar las almas, a los apóstoles y hombres apostólicos, a un S. Francisco Javier, a un S. Ignacio, a un S. Vicente Ferrer, a un S. Domingo... Jesús ha elegido nuestras cruces y nos las presenta como materia de las coronas que nos prepara y como prueba de nuestra virtud y de nuestra fidelidad en su servicio."

En el mismo sentido habla el B. Grignion de Montfort en su *Carta a los amigos de la cruz*, y en *El amor de la divina sabiduría*, I p., c. VI.

La admirable fecundidad del apostolado de los santos se echa de ver particularmente en las misiones. En las Indias convirtió S. Francisco Javier a millares de paganos, y lo mismo hizo S. Pedro Claver. S. Luis Beltrán fué el Javier de Nueva Granada y, en medio de peligros sin cuento, atrajo a la fe cristiana más de 150.000 infieles. Muchísimos son los misioneros que, en diversos países, fueron cruelmente martirizados, y su sangre fué semilla de cristianos. La vida de la Iglesia, a ejemplo de la de su divino fundador, está llena de

mortificaciones y contrariedades, y, merced a ellas, se mantiene en perpetua juventud y goza de inextinguible fecundidad.

Síguese de todo lo dicho que el apostolado fecundo se basa en la unión con Dios y en la contemplación de las cosas divinas.

Lo cual es una nueva confirmación de que la contemplación, que procede de la fe viva esclarecida por los dones, está en el camino normal de la santidad, sobre todo para el sacerdote que debe dirigir las almas, iluminarlas y conducirlas a la perfección (1).

(1) Cf. Cardenal Mercier, *La vida interior, llamamiento a las almas sacerdotales*, 1919, pp. 237 ss. El alma fiel tiene experiencia de la divina intimidad. ¿Por qué hay relativamente pocas almas que gustan esta unión? Nuestra responsabilidad en esta cuestión. ¿Qué es la vocación apostólica? pp. 244-296: Abnegación del pastor por su rebaño: caridad universal, caridad magnánima y operante; pp. 296-315: Culto y predicación del misterio cristiano, sustancia del Evangelio. ¿Es este misterio el objeto preferido de nuestras oraciones? Decadencia de las creencias religiosas e insuficiencia de la enseñanza del dogma. Que nuestra vida sea una oración. Ib., pp. 443-470.
Véase también J. Maritain, *Action et contemplation* en *Revue Thomiste*, mayo-junio, 1937, p. 18-51.

CAPÍTULO DÉCIMOSEXTO

VIDA DE REPARACIÓN

Para completar lo que hemos dicho de la unión con Dios de los perfectos, vamos a hablar, siquiera brevemente, de la vida reparadora, que es un apostolado por la oración y el sufrimiento.

Nuestro Señor salvó al mundo más por su heroico amor en la cruz que por sus sermones. Sus palabras nos dieron la luz y enseñaron el camino; mas su muerte en cruz nos consiguió la gracia para poder seguir ese camino.

María, Corredentora y Medianera universal, es el modelo de las almas reparadoras por sus dolores al pie de la cruz. Por ellos mereciónos *de congruo*, o por mérito de conveniencia, todo lo que el Verbo encarnado nos mereció en estricta justicia. Su Santidad Pío X (Enc. *Ad diem illum*, 2 feb. 1904) confirmó con su autoridad esta común enseñanza de los teólogos. Benedicto XV ratificó el título de corredentora al decirnos que "María, en unión con Cristo, rescató al género humano, *ut dici merito queat ipsam cum Christo humanum genus redemisse*" (Carta de 22 de marzo de 1918, Act. Apost. Sed. X, 182). Así ha sido María constituída por madre espiritual de todos los hombres.

Más recientemente, S. S. Pío XI, en la Encíclica *Miserentissimus Redemptor* ha recordado a los fieles la necesidad de la reparación, exhortándoles a unir todas sus contrariedades y sufrimientos a la oblación siempre viviente del corazón de nuestro Señor, principal sacerdote de la misa.

En ésta, la inmolación de Jesús no es sangrienta y dolorosa como en la cruz, mas la inmolación dolorosa debe continuar en el Cuerpo místico del Salvador y se prolongará hasta el fin del mundo. Jesús, en efecto, al incorporar a sí a los fieles que de él reciben la vida, reproduce en ellos algo de su infancia, de su vida oculta, de su vida pública y de su vida

dolorosa, antes de hacerles participar de la gloriosa en el cielo. De esa manera les da el poder trabajar y cooperar con él, por él y en él, por la salud de las almas, con los mismos medios que él empleó. En este sentido escribió S. Pablo (Col., I, 24); "*Al presente me gozo de lo que padezco por vosotros, y estoy cumpliendo en mi carne lo que resta que padecer a Cristo, en pro de su cuerpo que es la Iglesia.*" No es que falte cosa alguna en sí mismos a los sufrimientos de Cristo, ya que su valor es sobreabundante e infinito; mas les falta todavía algo en cuanto a su irradiación en nosotros.

La vida de reparación en el sacerdote

Preciso es, y de modo muy particular, que el sacerdote sea "*otro Cristo*". Jesús es sacerdote y víctima; no es posible, pues, querer participar del sacerdocio de Cristo, sin participar de algún modo de su estado de víctima, en la medida determinada por la Providencia. Cuando el sacerdote sube las gradas del altar, lleva pintada a sus espaldas y sobre su pecho una cruz, que le trae a la memoria la del Salvador.

Así lo comprendieron los grandes pastores de almas, que en tiempo de persecución dieron la vida por sus ovejas. Así lo interpretaron los sacerdotes santos, como un S. Bernardo, un S. Domingo, un S. Carlos Borromeo, o el Cura de Ars, que ofrecía todos sus sufrimientos en favor de los fieles que se acercaban a él, al ofrecer el Cuerpo y la preciosa Sangre de nuestro Señor.

El gran amigo del Cura de Ars, V. P. Chevrier, de Lión, decía a los sacerdotes que se hallaban bajo su dirección: "El sacerdote debe ser otro Cristo; pensando en la gruta de Belén, ha de ser humilde y pobre; y cuanto más lo sea, da a Dios más gloria y es más útil a su prójimo: el sacerdote debe ser *un hombre despojado.* Al acordarse del Calvario, ha de pensar en inmolarse hasta dar la vida. El sacerdote ha de ser *un hombre crucificado.* Pensando en el Tabernáculo, ha de recordar que es su deber darse sin cesar a los demás, y hase de convertir en buen pan para las almas: el sacerdote debe ser *un hombre comido*" (1).

El P. Carlos de Foucauld, que se ofreció como víctima para sellar con su sangre su apostolado entre los Musulmanes, ha-

(1) Cf. *Le Père Chevrier*, por Antonio Lestra, París, 1934, p. 165.

bía escrito en un papel que llevaba siempre consigo: "Vivir como si hoy mismo debieras morir mártir. Cuando nos falta todo sobre la tierra es cuando más encontramos lo mejor que la tierra puede darnos: la cruz" (1).

Las mismas ideas se pueden echar de ver en muchos fundadores de Ordenes religiosas, los cuales, a ejemplo de nuestro Señor, tuvieron que completar su obra mediante la total inmolación de sí mismos. Lo vemos particularmente, y de la manera más notable, en la vida de S. Pablo de la Cruz, fundador de los Pasionistas en el siglo XVIII (2). (Véase el apéndice de este capítulo).

Trátase de uno de los más preclaros ejemplos de vida de reparación, y así llegó a confirmar su obra durante cuarenta y cinco años de sufrimientos, que fueron como una ininterrumpida oración en el Huerto de los Olivos. Murió a los 81 años, en 1775, y los últimos meses de su vida fueron semejantes a un cielo anticipado.

Las profundas páginas escritas en el libro que acabamos de citar dan mucha luz sobre la vida de otros muchos santos, particularmente acerca de los últimos años de S. Alfonso de Ligorio, en los que tanto tuvo que sufrir. Podríase creer, si no se prestase mucha atención al relato de esas penas interiores tal como están relatadas en la *Vida* escrita por el P. Berthe, que se trata de las que sobrevienen durante la purificación pasiva del sentido. En realidad, el alma de este gran santo, que ya había llegado a los 80 años, estaba ya purifica-

(1) Como ejemplo de vida de reparación queremos citar el del santo clérigo Girard, subdiácono de Coutances, muerto en 1921 después de veinte años de sufrimientos. Su vida ha sido escrita, con el título: *Veintidós años de martirio*, por Myriam de G. (Lión, Vitte), la cual, hace veinticinco años que, a su vez, está clavada al lecho del dolor. Este santo abate, luego de su subdiaconado, fué alcanzado por la tuberculosis ósea en las rodillas; a pesar de diversas operaciones y de sus peregrinaciones a Lourdes, no sanó, pero consiguió una gracia todavía mayor, que fué la de ofrecer diariamente sus sufrimientos en favor del apostolado de los sacerdotes de su tiempo. Después de veinte años de martirio, su cuerpo, roído por la tuberculosis, no era sino una llaga; y estando ya para morir, aun aceptaba continuar en sus sufrimientos otros tantos años, si era necesario. Su dolorosa inmolación, junto con la de la misa, había hecho de él un santo; y sin duda consiguió la conversión de muchas almas.

(2) *Oración y ascensión mística de S. Pablo de la Cruz*, por el P. Cayetano del Santo Nombre de María, pasionista, Lovaina, 1930; pp. 86-88; pp. 115-177.

da, y estas terribles pruebas postreras fueron de reparación, en favor de los pecadores. En eso consiste el gran apostolado del sufrimiento, por el cual los santos participan de la vida dolorosa de Nuestro Señor, y consiguen sellar su obra, como Cristo refrendó la suya en la Cruz.

La vida de reparación en aquellos que tienen que llevar una cruz muy pesada

Si es cierto que el sacerdote debe ser otro Cristo, el cristiano en general debe también "llevar su cruz todos los días" (1), y ofrecer sus sufrimientos en unión con el sacrificio de Jesús continuado en el altar; y ha de ofrecerlos por sí mismo y por las almas que le están encomendadas.

S. Benito José Labre no era sacerdote, ni por consiguiente participó, hablando en propiedad, del sacerdocio de Cristo; mas participó no poco de su estado de víctima. Otro tanto hay que decir de muchas esposas de Jesucristo, las cuales, a ejemplo de María, toman parte en sus sufrimientos, encontrando en ellos una maternidad espiritual de las más profundas, que es como un reflejo de la maternidad espiritual de la SSma. Virgen para con las almas rescatadas con la sangre de su Hijo.

María no recibió el carácter sacerdotal, ni pudo consagrar la Eucaristía; mas, como dice M. Olier, "recibió la plenitud del *espíritu sacerdotal*", que es el mismo espíritu de Cristo Redentor. María penetró el misterio de nuestros altares todavía más profundamente que el apóstol S. Juan al celebrar la santa misa delante de la Virgen, y darle la comunión. María, en la naciente Iglesia, fecundaba por su interior oblación, el apostolado de los Doce. Por sus interiores sufrimientos, a la vista de las primeras herejías que negaban la divinidad de su Hijo, ella era madre espiritual de las almas en un grado que no es posible llegar a comprender si no se posee una gran experiencia de este oculto apostolado. Continuaba así el sacrificio de su Hijo.

Como nos lo decía una sierva de Dios, que ha vivido muchos años de esta verdad: "El Cuerpo místico de Cristo no

(1) Luc., IX, 23: "Dirigiéndose a todos, Jesús dijo: "Si alguien quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame".

puede vivir sin sufrimientos, como los ojos no pueden estar privados de la luz del sol. En la tierra, cuanto un alma está más cerca de Dios, tanto más dispuesta debe estar al sacrificio. ¿No es cierto que es muy noble vocación, para las almas que lo han recibido todo de la Iglesia, la de vivir e inmolarse por su Madre? ([1]). La misma valiente religiosa decía: "Preciso es tener paciencia, pero yo la ganaré; es decir nuestro Señor la ganará... Le digo muchas veces: quiero esta alma, tenga lo que tenga que sufrir" ([2]). "Hasta el fin del mundo agonizará Cristo en sus miembros, y por esos sufrimientos y esa agonía de la Iglesia, su Esposa, seguirá engendrando santos... Después que murió Jesús, las cosas no han cambiado; no es posible salvar las almas sino sufriendo y muriendo por ellas" ([3]). "El corazón eternamente glorioso de Jesús no sufrirá ya, porque no puede sufrir; ahora nos toca a nosotros... ¡Qué felicidad el tener que sufrir ahora nosotros y no él!" ([4]).

Permite a veces el Señor que las almas reparadoras oigan palabras como éstas: "¿No me pediste una parte de mi Pasión? Escoge, pues: ¿Quieres el gozo de una fe sin sombras, que te transporte e inunde de delicias, o la oscuridad, el sufrimiento, por el que cooperarás a la salvación de las almas?" ([5]). Nuestro Señor les invita a elegir con absoluta libertad; mas ellas, sin poderlo hacer de otra manera, dejan la alegría y escogen el sufrimiento con las oscuridades que le rodean... a fin de que la luz, la santidad y la salvación les sean dadas a las otras.

De tiempo en tiempo, háceles Dios entender el endurecimiento de los corazones; y parecería que, a veces, el infierno se empleara a fondo para arrancarles un acto de desesperación; mas ellas resisten horas y horas, en una lucha de espíritu contra espíritu. Preciso es seguir al Maestro, cueste lo que cueste. Háceles el Señor comprender que espera de ellas el amor del menosprecio y hasta la completa destrucción de su ser, como la del grano que debe morir

([1]) *Madre Francisca de Jesús* (compendio de su vida, al que hemos añadido algunos extractos de sus escritos), p. 53.

([2]) *Ib.* p. 54.

([3]) *Ib.*, pp. 143-145.

([4]) *Ib.*, p. 147.

([5]) *Ib.*, p. 177.

para producir el tallo. Tal es la vida de reparación de las almas que Dios llama a su íntimo servicio (1).

Y tal es la señal de perfecto amor, como se lee en el *Diálogo* de santa Catalina (c. LXXIV): "Eso es lo que se echó de ver en los apóstoles después que recibieron el Espíritu Santo...Lejos de temer los sufrimientos, en ellos se regocijaron... Este amor, el Espíritu Santo mismo se lo da, comunicando fortaleza a la voluntad". En el mismo libro (c. LXXVIII) dice el Señor: "Los que están inflamados de la pasión por mi honra, y tienen hambre de la salud de las almas, apresúranse a llegar a la mesa de la santa cruz. Esos tales no tienen otra ambición sino la de sufrir y afrontar mil fatigas por servir al prójimo, llevando en su cuerpo las llagas del Salvador, porque el amor crucificado que las consume explota y se manifiesta en el menosprecio de sí mismas y en el gozo que experimentan en los oprobios, en la buena acogida que hacen a las contradicciones y penas que yo les envío, de cualquier parte que vengan... Así se conforman al Cordero sin mancilla, mi Unigénito, que, en la cruz, sufría y era a la vez bienaventurado... Estas almas, sumergidas en el horno de mi caridad, echada lejos toda voluntad propia, mas abrasadas enteramente en mí ¿quién podrá arrebatármelas y alejarlas de mi lado?"

Esta es la perfecta configuración con Cristo, y es, en la vida de reparación, la unión transformante fecunda y radiante. Es la participación en el estado de víctima de Jesús y, en los santos que no han recibido el sacerdocio propiamente dicho, una muy íntima unión con el Padre celestial, en la que se realizan admirablemente las palabras de S. Pedro (I Petri, II, 5): "Arrimaos a él como a piedra viva que es, desechada de los hombres, pero escogida y preciosa a los ojos de Dios; sois también vosotros a manera de piedras vivas, edificados encima de él, siendo como una casa espiritual, como un orden de sacerdotes santos, para ofrecer víctimas espirituales, que sean agradables a Dios por Jesucristo".

Tal identificación con Jesucristo crucificado, mediante la vida de reparación, es como el preludio inmediato de la vida de la eternidad.

(1) *Ib.*, p. 179.

Un gran ejemplo. Noche reparadora del espíritu en San Pablo de la Cruz (1)

La lectura de las obras de S. Juan de la Cruz lleva a considerar la noche del espíritu, sobre todo como una purificación pasiva personal, que dispone al alma a aquella perfecta unión con Dios que llamamos unión transformante. Esta purificación, que, como pasiva, es un estado místico y supone la contemplación infusa, aparece así como *necesaria* para hacer desaparecer los defectos de los aprovechados de los que se habla en la *Noche oscura*, l. II, c. II; y en particular cierta soberbia espiritual, que es, a veces, causa de muchas ilusiones. Es un purgatorio antes de la muerte, pero un purgatorio en el que el alma realiza continuos merecimientos, y en el que su amor va aumentando sin cesar. Finalmente esta oscuridad y las angustias que en ellas se padecen disponen al alma a la luz superior y al gozo de la unión transformante, preludio inmediato de la vida del cielo. El invierno de la noche del espíritu da la impresión de ir seguido de una primavera y estío perpetuos, después de los cuales no habrá más otoño.

Tal es la impresión que se saca de la lectura de la *Noche oscura* y de *Llama de amor viva*. Diríase que la noche del espíritu no es, para los aprovechados, sino un túnel que es preciso atravesar antes de penetrar en la unión transformante, y por el que ya no se vuelve a pasar.

Ciertas vidas de algunos grandes siervos de Dios, particularmente dedicados a la reparación y a la inmolación por la salud de las almas, o al apostolado por medio de los sufrimientos interiores, hacen pensar en una prolongación de la noche del espíritu aun después del ingreso en la unión transformante. Mas en tal caso, tal prueba ya no sería prinpalmente *purificadora*, sino más bien *reparadora*.

S. Juan de la Cruz, aun sin insistir detenidamente sobre este punto, hace muchas veces alusión a las pruebas inte-

(1) Estas páginas han aparecido en Etudes Carmélitaines (oct. 1938) en un número consagrado al estudio de la *"noche mística"*, descripción psicológica, explicación teológica, examen de casos naturales o morbosos que tienen alguna analogía con este estado.

riores que sufrieron los santos en favor de los pecadores ([1]). Santa Teresa habla también de esta cuestión al tratar de la gran generosidad de las almas que están en la VII Morada ([2]).

¿Qué pensar de una noche del espíritu más bien reparadora que purificadora, que se prolongaría aún por largo tiempo después de la entrada en la unión transformante, cuando el alma está ya purificada? En otra parte hemos tratado de esta cuestión ([3]); bástenos ahora recordar brevemente, acerca de ella, los principios ciertos y algunos hechos significativos.

En primer lugar no podía olvidar el espíritu cristiano que los grandes sufrimientos interiores que nuestro Señor y su santísima Madre padecieron, a la vista del pecado y al ofrecerse como víctimas por nosotros, nunca fueron purificadores con relación a ellos, sino que más bien los sufrieron para nuestra redención; y que cuanto las almas están más adelantadas, sus sufrimientos interiores se parecen más a los de Jesús y María. Es también doctrina común que los siervos de Dios son más rudamente probados, sea porque tengan necesidad de una purificación más profunda, sea porque, a ejemplo de nuestro Señor, deban trabajar, valiéndose de los mismos medios que él empleó, en una alta causa espiritual, tal como en la fundación de una Orden religiosa, o en procurar la salvación de numerosas almas. S. Juan de la Cruz y santa Teresa lo experimentaron incensantemente. Y los hechos nos demuestran que así es. Queremos traer aquí un hecho particularmente interesante, y comparar después, con brevedad, la "noche del espíritu" purificadora con aquella otra que tiene por objeto la reparación, y es un apostolado por el sufrimiento, tan provechoso como es oculto.

(1) *Cántico espiritual,* II p., canc. XX.

(2) *Castillo interior,* VII morada, c. IV: "No nos puede Su Majestad hacérnoslo mayor (don), que darnos vida que sea imitando a la que vivió su Hijo tan amado; y así tengo yo por cierto, que son estas mercedes para fortalecer nuestra flaqueza, como aquí he dicho alguna vez, para poderle imitar en el mucho padecer. Siempre hemos visto que los que más cercanos anduvieron a Cristo Nuestro Señor, fueron los de mayores trabajos. Miremos a los que pasó su gloriosa Madre y los gloriosos apóstoles".

(3) *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus,* 1929, t. II, pp. 625-631; 814-823.

Notemos de paso un hecho bastante característico que acaeció hacia el fin de la vida de S. Alfonso de Ligorio; tenía ya 80 años, y si se lee superficialmente este período de su vida, pudiera creerse que está en ese momento atravesando la noche pasiva del sentido, que frecuentemente va acompañada por violentas tentaciones contra la castidad y la paciencia. Tan fuertes fueron estas tentaciones en ese período, que los que vivían a su lado temieron fuera a perder la razón. Mas si paramos mientes en el largo trabajo cumplido ya por la gracia en el alma de este gran santo, todo nos inclina a pensar que esta prueba del fin de su vida no fué en él la purificación pasiva del sentido, sino una serie de aflicciones que debió sufrir sobre todo por el prójimo, y a fin de que se consolidase la fundación por la que tanto había sufrido.

Un ejemplo más notable aún lo encontramos en la vida de S. Pablo de la Cruz, fundador de los pasionistas.

Sólo citaremos aquí los hechos más significativos. Nació el santo en 1694, y debía ser el fundador de una Orden religiosa dedicada a la reparación, y además debía vivir hasta los 81 años; murió en 1775. Recibió una educación muy cristiana y se acostumbró desde la más tierna edad a una completa abnegación y a la práctica de todas las virtudes. Desde muy joven tuvo oración afectiva de simple mirada, y hacia la edad de 19 años su piedad tomó gran incremento. Solía llamar a esta época "su conversión"; échanse de ver en ella las señales de la *purgación pasiva del sentido*, acompañada, como acontece con frecuencia, de una crisis de escrúpulos (Cf. P. Cayetano: *Oración y ascensión mística de S. Pablo de la Cruz*, p. 8).

A partir de este momento, el P. Cayetano distingue en su vida tres períodos. En el primero, que dura doce años, se ve el santo elevado progresivamente a los diversos grados de oración descritos por santa Teresa, hasta la unión transformante. En el segundo, que dura cuarenta y cinco, experimenta grandemente lo que es la vida de reparación. En el tercer período, que comprende los cinco últimos años de su vida, bien que las pruebas continúan, los consuelos van en aumento a medida que se acerca el fin.

En el primer período, después de la purificación pasiva del sentido y de la dolorosa crisis de los escrúpulos, el siervo

de Dios, que ya ha recibido la gracia de la contemplación infusa, permanece tres y cuatro horas seguidas en oración. Según testimonio de su confesor, P. Juan María, conoció la oración extática hacia los veinticuatro años, y con frecuencia permanecía fuera de los sentidos. Recibió entonces grandes ilustraciones acerca de los misterios de la fe, y fué favorecido con visiones que le dieron a entender que debía ser el fundador de una Orden consagrada a la Pasión (*op. cit.*, p. 19). También tuvo en esta época una visión de la SSma. Trinidad, otra del cielo y una tercera del infierno; parecióle que su fe se convertía en evidencia (*op. cit.*, p. 19).

Parece cosa cierta que S. Pablo de la Cruz sufrió la *purgación pasiva del espíritu* a los veintiséis años, en 1720. Oyó entonces el santo, contra Dios, "palabras diabólicas que le traspasaban el alma y el corazón" (p. 55).

Esta purgación pasiva del espíritu termínase por una admirable contemplación de la Pasión del Salvador (*op. cit.*, p. 57-73); contemplación que inclinó al santo a "apropiarse los tres grandes sufrimientos de Jesús". "El alma, dice, toda sumergida en el puro amor, sin imágenes, en purísima y desnuda fe, se encuentra de repente, cuando así lo quiere el Soberano Bien, sumergida igualmente en el océano de los sufrimientos del Salvador", y ve "que la Pasión es una obra totalmente de amor".

A partir de este momento, la oración del santo consistía en revestirse de los sufrimientos de Jesús y en dejarse inmergir en la divinidad del Salvador (p. 62).

Antes de la edad de 31 años, S. Pablo de la Cruz recibió la gracia de la *unión transformante*. No se puede poner esto en duda si, después de haber considerado bien la elevación de las gracias purificadoras que preceden, se leen los testimonios recogidos por el P. Cayetano (*op. cit.*, p. 85-97). Gracia tan insigne fué acompañada del simbolismo que a veces la acompaña sensiblemente: la aparición de nuestro Señor, de la Virgen y de muchos santos; Pablo de la Cruz recibió entonces un anillo de oro en el que estaban grabados los instrumentos de la Pasión.

Al ver a qué intimidad de unión con Jesús Crucificado había llegado el santo antes de los treinta y un años, y si se considera que debía vivir aún hasta los 81, y fundar una Orden consagrada a la reparación, admírase uno menos de

verle asociado a continuación, y durante cuarenta y cinco años, a la vida dolorosa de nuestro Señor Jesucristo. Según testimonio de su confesor, sólo de tiempo en tiempo le concedía el Señor alguna pequeña tregua (*op. cit.*, p. 2).

Nos hallamos verdaderamente ante la vida reparadora en toda su profundidad y elevación, y ante el apostolado por el sufrimiento espiritual en grado excepcional. No solamente hubo sustracción de consuelos sensibles, sino como un eclipse de las virtudes de fe, esperanza y caridad. El santo se creía abandonado de Dios y creía al Señor irritado contra él. Las tentaciones de desesperación y de tristeza eran abrumadoras. Y, sin embargo, a todo lo largo de tan interminable prueba, dió señales de una gran paciencia, de perfecta resignación a la divina voluntad, y de exquisita bondad para con todos los que se acercaban a él. "Un día dijo a su director: Si alguien me preguntase, en cualquier momento, en qué estoy pensando, creo que siempre podría responder: estoy pensando en Dios" (S., I, 317, 64). Así sucedía aun en medio de sus mayores desolaciones espirituales, cuando le parecía no tener ya fe, esperanza, ni caridad (S. I, 324, 103). También solía decir: "Paréceme imposible no pensar en Dios, puesto que nuestro espíritu está lleno de él y en él estamos sumergidos" (S., I, 324, 105). Todos estos testimonios están sacados del Sumario del proceso de su canonización.

Cuando, caminando por las calles de Roma, iba diciendo: *A via Pauli libera nos, Domine*, es que todo lo encontraba enojoso fuera de Dios; y durante cuarenta y cinco años se prolongó aquella oración dolorosa, heroica e incesante en busca de Dios, para entregarlo luego a las almas por las cuales aceptaba aquellas penalidades. Más provechosos que otros tantos de predicación, estos años tan atormentados fueron una realización altísima de las palabras de Jesús: "*Oportet semper orare et non deficere*" (Luc., XVIII, 1).

Hacia el fin de estos cuarenta y cinco años de vida dolorosa, comenzó a tener algunos consuelos, sintiéndose atraído por las llagas del Redentor. Jesús le dijo un día desde la cruz: "Te tengo en mi corazón." También se le apareció la santísima Virgen, y asimismo el alma de un sacerdote condenada al purgatorio, por la cual debía sufrir. La Pasión del Salvador fuéle impresa en el corazón.

Durante los cinco últimos años de su vida las consolaciones espirituales fueron siendo más frecuentes. Tuvo una aparición de la Virgen de los Dolores, y algunos éxtasis con levitación o sin ella. Los últimos meses fueron como un goce, por adelantado, de las delicias del cielo.

Los hechos que acabamos de relatar son muy excepcionales sin duda; sin embargo, no es maravilla encontrarlos de vez en cuando, sobre todo en las órdenes contemplativas consagradas a la oración y a la inmolación, y en almas llamadas a la reparación, que se obligaron con voto a este singular apostolado por el sufrimiento. El autor de esta obra ha conocido tres carmelitas llenas de generosidad, y un alma sacerdotal que parecía estar en una interminable noche del espíritu de treinta y cuatro años; tratábase, no obstante, de almas purificadas ya, según todas las apariencias; mas su oblación por la salvación de los pecadores parecía haber sido aceptada.

Por el examen de estos hechos, creemos poder llegar a la siguiente conclusión:

Cuando la noche del espíritu es ante todo *purificadora*, las virtudes teologales y la humildad quedan limpias de toda humana escoria. El motivo formal de estas virtudes es algo netamente limpio de todo motivo accesorio, y su objeto primario está muy por encima de cualquier otro objeto secundario. El alma que ha llegado a esa purificación puede elevarse sobre las fórmulas de los misterios y penetrar en las *profundidades de Dios*, como dice S. Pablo (I Cor., II, 10). Y en tal caso, no obstante cualquier tentación contra la fe y la esperanza, esa alma cree firmemente, por un *acto directo*, de una manera muy pura y elevada que vence las tentaciones; cree por este único motivo sobrenatural: la autoridad de Dios revelante; espera, por ser Dios la Infinita Misericordia; y ama por ver en él a un Ser infinitamente superior a todas las criaturas y dones. De esa manera, la Verdad primera revelante, la divina Misericordia auxiliadora y la infinita Bondad se muestran al alma como tres estrellas de primera magnitud en la noche del espíritu ([1]).

([1]) Por lo que conocemos de la vida del P. Surin, estamos en la persuasión de que pasó por esta purificación pasiva, adquiriendo en ella grandes méritos.

En el caso de que esta prueba sea principalmente *reparadora*, en favor de los pecadores, entonces el alma conserva los mismos caracteres que acabamos de decir, pero a ellos se suma otro que hace pensar particularmente en los sufrimientos íntimos de Jesús y María, que ninguna necesidad tuvieron de pasar por tales purificaciones. En este caso, el sufrimiento hace pensar en aquel que, en un naufragio, olvidándose de sí, lucha desesperada y heroicamente por librar de la muerte a los que están en trance de perecer. Esos héroes espirituales, a la manera de S. Pablo de la Cruz, luchan años enteros por librar a las almas de la muerte eterna, y tienen que hacer frente, en su lugar, a las tentaciones para que su ayuda resulte eficaz. Estas tales almas asócianse íntimamente a la vida dolorosa del Salvador; y en ellas se realizan plenamente aquellas palabras de S. Pablo (Rom., VIII, 17): "Y siendo hijos, somos también herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo; con tal, no obstante, que padezcamos con él, a fin de que seamos con él glorificados" (1).

(1) Por lo demás, aun cuando la noche del espíritu sea ante todo purificadora y preceda a la unión transformante, no es raro que exista en ella, en cierto modo, ese otro carácter de reparación por el prójimo. Echase esto de ver en la vida de S. Vicente de Paúl, cuando aceptó sufrir por un doctor de la Sorbona muy atormentado de dudas contra la fe; desde ese momento tuvo el santo que hacer frente a esas mismas dudas, durante cuatro años; tan fuertes fueron esas tentaciones, que a veces dudaba si consentía en ellas; entonces escribió el Credo en una hojita de papel que llevaba sobre su corazón. Cuando la tentación arreciaba, la apretaba contra él, para tener siquiera una señal exterior de que seguía creyendo. Al cabo de cuatro años su fe habíase fortalecido extraordinariamente, gracias a tantos actos heroicos que debió realizar al atravesar ese túnel. Creemos que lo mismo se ha decir del Cura de Ars y de santa Teresa del Niño Jesús hacia el fin de su vida (*Historia de un alma*, c. IX y XII).
Véase *Etudes carmélitaines*, oct. 1937, *La Noche del espíritu en Ruysbroek*, por Reypens, p. 78; sobre todo lo que dice de la culminación de la vida mística en el vacío y el abandono.
La noche del espíritu parece también prolongarse después de la unión transformante en la vida de la V. María de la Encarnación, ursulina de Tours y Quebec; cf. *Itinerario místico de la V. Madre María de la Encarnación*, por el P. Klein, M. S. C., París, 1937: tesis muy discutible. Cf. Ami du Clergé, 16 feb., 1939, p. 98-100.
Citemos para terminar a un gran espíritu que era muy leído por S. Pablo de la Cruz, TAULER: *Sermón para el lunes antes de Ramos.* He aquí cómo describe la divina unión en las facultades superio-

res: "El espíritu es entonces arrebatado, por encima de todas las facultades, hasta un desierto desolado que nadie es capaz de describir; hasta las tinieblas secretas de un bien carente de toda modalidad determinada. Allí es introducido el espíritu en la unidad de la Unidad simple y sin modo determinado; y tan profundamente que llega a perder el sentido de toda distinción... Mas cuando estos hombres vuelven en sí, disciernen todas las cosas en el gozo y la perfección, como nadie puede hacerlo; tal discernimiento nació en la simple unidad; así distinguen, con claridad y verdad, todos los artículos de la pura fe... Nadie posee mejor el verdadero discernimiento que aquellos que llegan a la *Unidad.* Llámase a ésta, y es la verdad, *tiniebla inefable,* a pesar de ser la luz esencial; llámasele también *desierto desolado* más allá de toda descripción posible; nadie encuentra en él camino alguno, ni cosa determinada: está sobre todo modo preciso.

"He aquí cómo hay que entender estas tinieblas: trátase de una luz que ninguna humana inteligencia es capaz de tocar ni comprender naturalmente. Es un lugar salvaje, por carecer de toda vía de acceso. Cuando el espíritu ha penetrado allí, siéntese arrebatado sobre sí mismo... Es preciso, en esos momentos, someterse totalmente a la voluntad de Dios. Este exige entonces del hombre un desasimiento tal como nunca tuvo anteriormente; mayor pureza y simplicidad; una profunda humildad y todas las virtudes que florecen en las facultades inferiores. Por ese camino llega el hombre a la familiaridad con Dios y se vuelve hombre divino." S. Pablo de la Cruz debió, sin duda, leer esta página, que explica en cierto modo la noche reparadora en la que vivió durante tantos años, después de haber sido elevado a la unión transformante.

CAPÍTULO DÉCIMOSÉPTIMO

INFLUENCIA DEL ESPÍRITU SANTO EN EL ALMA PERFECTA

"Si scires donum Dei!"

Para comprender a fondo en qué consiste la unión mística, preciso es hablar de la influencia del Espíritu Santo en el alma perfecta, trayendo a la memoria los principios más ciertos y elevados comúnmente enseñados a este respecto. A fin de que su sentido y alcance se entiendan a la perfección, queremos hablar primero del Espíritu Santo como del supremo don, y, después, de los efectos que de esa donación se siguen en el alma perfecta.

EL ESPÍRITU SANTO, DON INCREADO

El Espíritu Santo es llamado el don por excelencia. Jesús hizo alusión a él cuando dijo a la Samaritana: "*¡Si conocieras el don de Dios!*" El don creado de la gracia, unido a la caridad, sobrepasa inmensamente a todos los dones naturales de la más rica imaginación, de la más genial inteligencia y de la más enérgica voluntad. La gracia, germen de la vida eterna, está muy sobre la vida natural de los ángeles, y sobre la fuerza de su inteligencia y voluntad; también sobrepuja con mucho, como enseña S. Pablo, a las gracias *gratis datae*, como los milagros, el don de lenguas y la profecía.

Ahora bien: el Espíritu Santo es el *don increado*, infinitamente superior aun al de la gracia santificante y al de la caridad, y a todo grado de gloria.

Es en primer lugar un don increado, término último y eterno de la divina fecundidad del Padre celestial y de su Hijo. El Padre, infinitamente bueno, por la generación eterna del Verbo comunica a éste toda la naturaleza divina, y le

da ser Dios de Dios y luz de luz. El Padre y el Hijo espiran el Amor personal que es el Espíritu Santo (1). La tercera Persona divina procede así del amor mutuo del Padre y del Hijo; es el don increado que las dos primeras Personas se hacen mutuamente, don único, por una eterna espiración, que comunica al Espíritu Santo íntegra la divina naturaleza.

S. Tomás explica muy bien (2) por qué el Espíritu Santo es llamado Don personal e increado: la razón es que todo don proviene de una donación gratuita cuyo principio es el amor, y la primera cosa que damos a alguien es ese mismo amor por el cual le deseamos algún bien; así el amor es el primero de todos los dones y principio de todos los demás. Por consiguiente, el Espíritu Santo, que es el amor personal subsistente, merece ser llamado un Don personal e increado.

Este supremo don, que las dos primeras Personas se hacen mutuamente desde toda la eternidad, nos fué dado también a nosotros, en el tiempo, por nuestro Señor Jesucristo. Habíanos hecho ya el don de la Eucaristía en la Cena, el de su preciosa sangre en la cruz, y el de la gracia mediante los sacramentos; y quiso, en fin, darnos *el don supremo*, el don increado, coronando así sus beneficios. Por eso prometió enviar al Espíritu Santo, y lo envió, de hecho, el día de Pentecostés.

La grandeza de este supremo don se echa de ver aun más claramente comparándolo con los otros dones. El Salvador nos había merecido ya todos los efectos de nuestra predestinación: la vocación a la vida cristiana, la justificación o conversión, la perseverancia final y la gloria de los elegidos rescatados con su sangre; pero quiso darnos todavía más, quiso hacernos donación del don increado que es el Espíritu Santo.

Los apóstoles, al recibirlo, quedaron iluminados, fortalecidos, confirmados en gracia, transformados; y bajo la dirección de ese divino Espíritu perseveraron hasta el martirio.

(1) Distínguese en la SSma. Trinidad el *amor esencial*, común a las tres divinas Personas, *el amor nocional* o espirador, por el que el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo, y *el amor personal*, que es el mismo Espíritu Santo, término de la espiración activa, como el Verbo es término de la eterna generación.

(2) I, q. 38, a. 2.

Por lo que acabamos de decir podemos comprender por qué los nombres propios del Espíritu Santo son el Amor personal y el Don increado. Llámasele igualmente, por apropiación, el Consolador. El es, en efecto, el gran amigo espiritual que nos alienta en las tristezas de la vida, y en las angustias, que a veces nos abruman. De este modo consoló a los apóstoles, cuando quedaron privados de la presencia sensible de nuestro Señor, en el momento en que comenzaban las enormes dificultades del apostolado. Y ese día de Pentecostés renuévase para cada uno de nosotros por la confirmación.

Actividad del Don increado en nuestras almas

Verdadera y realmente hemos recibido ese supremo Don, y nos es dado gozar de él por la caridad y por el don de sabiduría, del cual procede un conocimiento cuasi experimental de la presencia en nosotros de las tres divinas Personas.

Vamos a detenernos unos momentos en la consideración de los efectos que por apropiación se atribuyen al Espíritu Santo, aunque también sean producidos en nosotros por el Padre y el Hijo, como cualquier efecto del poder divino, que es común a las tres Personas (1).

El don increado confírmanos, en primer lugar, en el don creado de la gracia santificante, que conserva y aumenta. Por eso, dice S. Tomás (2), nuestro Señor, hablando a la Samaritana, llama a la gracia "el agua viva que brota hasta la vida

(1) S. Tomás, *Contra Gentes*, l. IV, c. XXI y XXII, *De effectibus attributis Spiritui Sancto:* Entre estos efectos indica S. Tomás sobre todo la contemplación y el amor infusos, que dan la santa libertad de los hijos de Dios. En el capítulo XXII dice: "Amicitiae maxime proprium est simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat: *Nostra conversatio in caelis est.* (Philip. III, 20).) Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum Sanctum Dei contemplatores efficiamur; unde Apostolus dicit (II Cor., III, 18): "*Nos autem omnes revelata facie gloriam Dei speculantes, in eamdem imaginem transformamur, a claritate ad claritatem, tanquam a Domini Spiritu.*" Tales efectos, atribuídos por apropiación al Espíritu Santo, son producidos en común por las tres divinas personas, mas tienen una analogía particular con el amor personal, que es el nombre propio de Espíritu Santo.

(2) *In Joan.*, IV, 15.

eterna". Por oposición a las aguas muertas conservadas en las cisternas y pozos, el agua viva es aquella que no se aísla de la fuente de donde mana, y que, a impulsos de ella, corre siempre hacia el océano.

Del mismo modo, la gracia santificante nunca se separa de la fuente de aguas vivas que es el Espíritu Santo; él es quien la mantiene en nosotros y quien le da el impulso que en cierto modo le hace correr hacia ese océano espiritual que es la vida eterna. En este sentido dice S. Pablo (Rom., V, 5): "La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado."

Como consecuencia, el Espíritu Santo da a veces al alma perfecta *una especie de certidumbre de su estado de gracia*, según las palabras de S. Pablo (Rom., VIII, 16): "El Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios." Danos este testimonio, añade santo Tomás [1], por el filial afecto que en nosotros suscita, mediante el cual hácesenos sensible como vida de nuestra vida.

No obstante, esta suerte de transitoria certeza está lejos de poseer claridad de evidencia, porque no nos es dado distinguir perfectamente esa filial afección que el divino Espíritu nos inspira, de un acto natural de amor de Dios, de un amor ineficaz, acompañado a veces de cierto lirismo, que es posible exista sin la gracia, como acontece a algunos poetas.

El Espíritu Santo "habita una luz inaccesible" que nos parece oscura por ser demasiado viva para nuestros ojos enfermos; mas su inspiración nos tranquiliza, sin embargo, según aquellas palabras del Apocalipsis (II, 17): "A quien venciere, daréle yo un maná escondido..., y un nombre nuevo qué nadie conocerá sino aquel que lo reciba."

Por la misma razón, *el Espíritu Santo confirma nuestra fe* y la hace penetrante y sabrosa. "El ve, en efecto, las profundidades de Dios, dice S. Pablo... Y nos ha sido dado para que conozcamos las cosas que Dios nos ha concedido por su gracia" [2].

De igual manera, *el Espíritu Santo confirma la certidumbre de nuestra esperanza;* certitud que no es todavía de que seremos salvos, sino de que *tendemos* a serlo un día [3];

(1) *In Epist. ad Rom.,* VIII, 16.
(2) J. Cor., II, 10, 12.
(3) S. Tomás, II II, q. 18, a. 4.

certeza que va aumentando a medida que nos aproximamos al término de nuestro viaje.

En fin, y sobre todo, el Espíritu Santo, Amor personal, *suscita en las almas perfectas un amor infuso* de Dios y del prójimo notablemente diferente de los otros actos de caridad. Un amor al cual el alma no iría por su propio impulso, aun supuesto el auxilio de la gracia actual común; necesita, pues, una inspiración especial, una gracia operante superior. Hay en esto una visita del Señor. Y es el Espíritu Santo el que en tal caso nos lleva a amarle. El hace que brote en nuestros corazones ese amor infuso, del cual es principio y fin. Nosotros nunca podremos amar a Dios en la medida que él nos ama; mas, no obstante, existe entre él y nosotros *cierta igualdad de amor* cuando el Espíritu Santo suscita en nosotros ese amor infuso que él purifica y fortalece hasta nuestro ingreso en la gloria.

De este amor habla el autor de la *Imitación* (l. III, c. V), cuando dice: "Oh, Señor Dios mío, amador, santo mío, cuando tú vinieres a mi corazón, se alegrarán todas mis entrañas. Tú eres mi gloria y mi alegría; tú eres mi esperanza y mi refugio en el día de mi tribulación... Mas porque soy aún flaco en el amor e imperfecto en la virtud, tengo necesidad de ser fortalecido y consolado por ti. Líbrame de mis malas pasiones..., para que sea hábil para amar, fuerte para sufrir y firme para perseverar. Gran cosa es el amor, gran bien sobre todo; él sólo hace ligero lo pesado y lleva con igualdad todo lo desigual; pues lleva la carga sin carga y hace dulce y sabroso todo lo amargo. El nobilísimo amor de Jesús nos anima a hacer grandes cosas y siempre mueve a desear lo más perfecto... El amor muchas veces no sabe modo; mas hierve sobre todo modo... El amor siempre vela, y durmiendo no se adormece; fatigado no se cansa; angustiado, no se angustia; espantado, no se espanta; sino como viva llama y ardiente luz sube a lo alto y remonta seguramente.

Esta enseñanza, que reposa en la experiencia de los santos, se apoya en la misma revelación. Escribe S. Pablo (Rom., VIII, 26): "El Espíritu Santo corre en socorro de nuestra debilidad, porque ni aun sabemos qué le hemos de pedir en nuestras oraciones. Mas el mismo Espíritu ora por nosotros con gemidos inenarrables... El cual nada pide por los santos, que no sea según Dios."

En el *Diálogo* de santa Catalina (c. XCI) el Señor explica estas palabras: "El divino Espíritu llora en las almas perfectas con lágrimas de fuego", sobre todo a la vista de los pecados que arrastran a la perdición; y sus lágrimas obtienen muchas veces el perdón de los pecados.

Por la misma razón se dice que el Espíritu Santo es *Padre de los pobres*, particularmente de aquellos que aman la santa pobreza. Y nutre a estos tales, como una madre a sus hijos, con su divina caridad; dándoles, de cuando en cuando, una altísima felicidad que es como un presentimiento de la vida eterna (1).

Inspírales *el amor de la Cruz*, es decir, el amor de Jesús crucificado, de sus dolores y de su santo anonadamiento; dales el anhelo de participar de ellos en la medida dispuesta por la Providencia, y háceles encontrar la paz en este anhelo, junto con la fortaleza y un gran gozo. El Espíritu Santo hace a sus fieles servidores semejantes a Cristo crucificado, y por ellos hace salvas a muchas almas.

Dales a entender el valor de sus divinas inspiraciones, que les conduciría, si las escuchasen con docilidad, a la verdadera santidad. Por ahí se echa muy bien de ver los felices efectos que puede tener la consagración del alma al Espíritu Santo.

(1) Cf. *Diálogo* de santa Catalina de Sena, c. CXLI: "En la enfermedad y en la aflicción, el Espíritu Santo es para el justo como una madre que lo nutre en el seno de la divina caridad. Hácelo libre de la servidumbre del amor propio; porque donde arde el fuego de la caridad, no hay lugar para esta agua del egoísmo que extingue tan dulce llama... El Espíritu Santo nutre al justo, lo embriaga en dulzuras y le colma de inestimables riquezas... El alma acepta entonces cualquier aflicción, y nada le abate ni quebranta; recibe gran fortaleza y un gusto anticipado de la vida eterna."

El P. Lallemant, S. J. dice en su *Doctrina Espiritual* (IV princ., c. II, a. 4): "El Espíritu Santo nos consuela particularmente en tres cosas. En primer lugar en la incertidumbre de nuestra salvación; ....cuando se posee algún conocimiento experimental de Dios, es raro que uno se pierda. Luego, el Espíritu Santo nos consuela en las tentaciones del demonio, en las contrariedades y en las aflicciones de esta vida. En tercer lugar, nos alienta en el destierro en que aquí abajo nos encontramos, alejados de Dios. Las almas santas sienten en sí una especie de vacío infinito que entre todas las criaturas no son capaces de llenar, y que sólo llena la posesión de Dios. El destierro de esta vida seríales insoportable sin los consuelos que el divino Espíritu les comunica de tiempo en tiempo."

Da, en fin, a veces, a las almas más perfectas, como una certidumbre de su predestinación y de su salvación, mediante una revelación especial o su equivalente, concediéndoles el conocimiento experimental de la gracia santificante como germen de la gloria.

Conclusión

Estos principios, que manifiestamente se fundan en la Revelación, son enseñados por todos los teólogos. Y nos van elevando, a lo largo de una suave pendiente, hacia lo que los más destacados espirituales escribieron acerca de la unión mística, árida o consolada, extática a veces, cuyo pleno desenvolvimiento ha recibido el nombre de unión transformante. De esta mística unión propiamente dicha es de lo que queremos hablar, siguiendo sobre todo a santa Teresa y a S. Juan de la Cruz. Las cosas que estos santos dicen no parecen tan excepcionales cuando se han estudiado *las leyes superiores del desarrollo de la gracia santificante*, de la caridad y de los dones del Espíritu Santo; vése en ellas como un fruto dulcísimo que se ha ido formando, misteriosa pero normalmente, en la flor de la caridad, bajo la influencia íntima del Maestro interior, del Consolador, que instruye por su unción, sin ruido de palabras, y atrae hacia sí cada vez más irresistiblemente.

La unión mística es, en nuestra opinión, el fruto normal más eminente de la inhabitación de la SSma. Trinidad en nosotros. Las tres divinas Personas habitan, en efecto, en el alma en estado de gracia como en un templo, en el que pueden ser, y son a veces, *objeto de un conocimiento cuasi experimental y de un amor infuso.* Y así se hacen sentir como vida de nuestra vida. Este conocimiento y amor, al llegar a su normal desenvolvimiento, constituyen la unión mística propiamente dicha.

La habitación de la SSma. Trinidad en nosotros es así el centro de donde deriva y al cual retorna toda nuestra vida espiritual. Y es la realización de aquellas palabras de S. Juan: "*Dios es caridad, y quien permanece en caridad en Dios mora, y Dios en él*" (I Joan., IV, 16).

Esto que acabamos de decir es tanta más verdad, cuanto al hablar así no consideramos a cada alma en particular, sino

al alma humana y sobre todo a la gracia divina como tal; "la gracia de las virtudes y de los dones" no es sólo el germen de la unión mística, sino que *normalmente* es el germen de la visión beatífica y de su preludio inmediato: "*gratia est semen gloriae*".

Así lo comprendió, hace algunos años, una animosa religiosa del Carmelo de Dijón, sor Isabel de la Trinidad; el misterio de la inhabitación de la Santísima Trinidad en lo más íntimo de su ser fué la gran realidad de su vida interior (1).

(1) *Sor Isabel de la Trinidad, Recuerdos*, 1935, relato de su vida y extractos de sus escritos. En menos de treinta años, se han vendido en Francia más de 90.000 ejemplares de este libro.

Véase igualmente la *Doctrine spirituelle de Souer Elisabeth de la Trinité*, por el P. M. Philippon, O. P., París, 1938. Léanse sobre todo los capítulos: *Hacia la unión transformante*, pp. 51-64; *La habitación de la SSma. Trinidad*, pp. 81-124; *Alabanza de gloria*, pp. 193-150; *Sor Isabel de la Trinidad y las almas sacerdotales; Los dones del Esp. S.; Ultimo retiro de Laudem gloriae.*

CAPÍTULO DÉCIMOCTAVO

UNIÓN MÍSTICA DE ARIDEZ Y UNIÓN EXTÁTICA SEGÚN SANTA TERESA

Al hablar en la II parte de esa obra (c. XXX) de los grados de la oración contemplativa de los aprovechados, describíamos, con santa Teresa (IV y V Moradas), *la quietud de aridez*, luego *la quietud deleitosa*, en que sola la voluntad es de Dios cautivada, y en fin *la oración de simple unión*, en la cual, no sólo la voluntad queda cautiva de Dios, sino también el entendimiento y la memoria, y en la que la imaginación está como adormecida, porque toda la actividad del alma se refugia en la parte superior. Hay también en ella, a veces, un comienzo de éxtasis o una suspensión inicial de los sentidos externos.

Vamos a hablar ahora, siguiendo a santa Teresa en su VI Morada, de *la unión árida y dolorosa*, que corresponde a la noche del espíritu; después, de *la unión extática* o desposorios espirituales; y, en fin, en el capítulo siguiente, *de la unión transformante* o matrimonio espiritual.

La unión mística árida y dolorosa

Santa Teresa habla de ella al principio de las VI Moradas, c. I, mas describe, sobre todo, los fenómenos exteriores concomitantes; mientras que S. Juan de la Cruz ha insistido más en la naturaleza íntima de tal estado, que llamaba noche del espíritu o purificación pasiva del espíritu, como lo vimos anteriormente, al principio de la IV parte de esta obra.

Obliga Dios al alma a que desee el bien inmenso que le tiene dispuesto; y la purifica en este terrible crisol: "Es una grita, dice santa Teresa (VI M. c. I), de las personas con quien se trata: "que se hace la santa", "que hace extremos para engañar al mundo". Los que tenía por amigos se apar-

tan de ella. Y son los que le dan mejor bocado... Mil maneras de mofas y de dichos de éstos... y a veces es toda la vida...

"¡Oh, pues, si tratamos de los trabajos interiores! Estotros parecerían pequeños si éstos se acertasen a decir, sino que es imposible darse a entender de la manera que pasan. Comencemos por el tormento que da topar con un confesor que en todo pone duda... La pobre alma que anda con gran temor... Pensar que por sus pecados ha Dios de permitir que sean engañadas; aunque cuando Su Majestad les hace la merced están seguras y no pueden creer ser otro espíritu sino de Dios, como es cosa que pasa de presto y el acuerdo de los pecados se está siempre... luego viene este tormento. Cuando el confesor la asegura, aplácase, aunque torna; mas cuando él ayuda con más temor, es cosa casi insufrible, en especial cuando tras éstos vienen unas sequedades, que no parece que jamás se ha acordado de Dios ni se ha de acordar, y que como una persona de quien oyó decir desde lejos, es cuando oye hablar de Su Majestad...

"Está el entendimiento tan oscuro que no es capaz de ver la verdad; sino creer lo que la imaginación le representa, y los desatinos que el demonio le quiere representar, a quien debe nuestro Señor de dar licencia para que la pruebe y aun para que la haga entender que está reprobada de Dios... Ningún consuelo se recibe en esta tempestad...; ningún remedio hay sino aguardar a la misericordia de Dios, que a deshora, con una palabra suya, o una ocasión, que acaso sucedió, lo quita todo tan de presto, que parece no hubo nublado en aquel alma, según queda llena de sol y de mucho más consuelo... Y queda alabando a Nuestro Señor, que fué el que peleó para el vencimiento; *porque conoce* muy claro *que ella no peleó*..., y así conoce claramente su miseria y lo poquísimo que podemos de nosotros si nos desampara el Señor. Parece que ya no ha menester consideración para entender esto, porque la experiencia de pasar por ello le hacía entender nuestra nonada."

¿Cuál ha de ser nuestra conducta en esta prueba? Santa Teresa responde en el mismo lugar: "¡Oh, Jesús, y qué es ver un alma desamparada de esta suerte, y, como he dicho, cuán poco le aprovecha ningún consuelo en la tierra! Quiere este gran Señor que le conozcamos Rey y nuestra miseria,

e importa mucho para lo de adelante... Que Dios nunca falta a los que en él esperan... Otros trabajos que dan los demonios, exteriores, no deben de ser tan ordinarios, ni son tan penosos."

Más adelante, en el capítulo XI de las VI Moradas, habla santa Teresa de una purificación del amor más dolorosa todavía, que acaece al entrar en la VII Morada, "como la purificación del purgatorio nos introduce en el cielo". Mas ya para entonces tiene conciencia el alma de que se trata de un eminente favor.

Después de las penas interiores, en las que hay una *dolorosa presencia de Dios*, recibe el alma tan alto conocimiento de la presencia divina, que a menudo se presenta el éxtasis parcial o también total.

Unión extática. Sus manifestaciones y su naturaleza

Extasis es la *suspensión de los sentidos externos;* no implica necesariamente la levitación o elevación del cuerpo en el aire.

Esta suspensión de los sentidos se manifiesta en una *insensibilidad* más o menos pronunciada, retardo de la respiración y disminución del calor vital. "En estos arrobamientos, dice santa Teresa [1], parece no anima el alma en el cuerpo, y así se siente muy sentido faltar de él el calor natural. Vase enfriando, aunque con grandísima suavidad y deleite."

Luego queda el cuerpo *inmóvil,* y la mirada fija sobre un objeto invisible; a veces caen los párpados.

En vez de debilitar al cuerpo, comunícale este estado *nuevas energías* [2]; acontece que una persona que de ordinario apenas puede permanecer arrodillada, hácelo sin dificultad durante el éxtasis.

A veces la suspensión de los sentidos es *incompleta* y permite ir dictando las revelaciones a medida que uno las va recibiendo, como acaecía a santa Catalina de Sena [3].

¿A qué se debe esa suspensión del uso de los sentidos

(1) *Vida,* c. XX.

(2) *Ibidem.*

(3) La unión extática no suspende por sí misma las funciones de la vida vegetativa, como la nutrición, respiración, etc. S. Tom., *De Veritate,* q. 13, a. 4.

externos? Débese sin duda a la *absorción del alma en Dios;* absorción que nace de una gracia muy especial de luz y amor ([1]). La luz extraordinaria que entonces se recibe produce una gran admiración y amor de Dios. Queda el alma conmovida por los divinos encantos y como herida por Dios, y se precipita hacia él con grandísimo ímpetu, como la aguja imantada hacia el polo. La admiración de la inteligencia se acrecienta con el amor, y éste con la admiración; como dice S. Francisco de Sales, "la vista de la hermosura hace que la amemos, y el amor hace que la miremos".

Estando así arrebatada de admiración y amor de Dios, pierde el alma el uso de los sentidos, pues toda su actividad se refugia en la parte superior. S. Tomás hizo hincapié en este principio: "Cum totaliter anima intendat ad actum unius potentiae, abstrahitur homo ab actu alterius potentiae" ([2]); cuando el alma se emplea totalmente en el acto de una de sus facultades, el ejercicio de las demás queda en suspenso. Si a veces un sabio, como Arquímedes, queda de tal modo absorto en la contemplación y especulación, que deja de oír la palabra que le dirigen, con cuánta mayor razón acontecerá esto al alma contemplativa, cuando una gracia extraordinaria le hace presentir la infinita grandeza de Dios y la absorbe en tan dichosa contemplación. Entonces el éxtasis, que sigue a esta eminente contemplación infusa, no es propiamente hablando, extraordinario, ya que puede ser la normal consecuencia de la absorción del alma en Dios, según el principio que acabamos de citar. Otra cosa es cuando se trata de un rapto que se apodera del alma bruscamente y de modo violento, elevándola a una alta contemplación; en tal caso precede a ésta en vez de venir después.

¿Queda todavía lugar *a la libertad y al mérito*, en el amor extático? Indudablemente que sí ([3]). Como enseña S. Tomás ([4]), la libertad del acto de amar, condición del mérito,

([1]) S. Francisco de Sales, *Amor de Dios*, l. VII, c. IV.
([2]) *De Veritate*, q. 13, a. 3; II II, q. 175, a. 2.
([3]) Aunque algunos autores hayan dicho lo contrario, tal es la doctrina cierta de S. Agustín, S. Jerónimo, S. Juan Crisóstomo, S. Bernardo, S. Tomás, Suárez, Alvarez de Paz, Scaramelli, y Felipe de la Ssma. Trinidad.
([4]) I II, q. 10, a. 1 y 2; II II, q. 175, a. 1, ad 3; I II, q. 113, a. 3, ad 2.

sólo desaparece cuando el alma, en el cielo, ve a Dios cara a cara; queda entonces invenciblemente atraída por él y le ama con un amor soberanamente espontáneo, aunque no libremente; le ama con amor superior a la libertad.

La duración del éxtasis divino varía mucho; el éxtasis completo no dura generalmente sino algunos instantes, a veces hasta media hora. Danse, no obstante, casos de éxtasis incompleto que "a veces duran un día entero", dice santa Teresa (1). Ha habido igualmente éxtasis completos que han durado hasta cuatro días y aun más (2).

El éxtasis se termina ordinariamente por un *despertar espontáneo;* mas el alma vuelve al uso de los sentidos poco a poco, como si volviera del otro mundo.

Ese despertar puede ser provocado por una orden del superior religioso, orden que puede ser oral o sólo mental. Hase de notar a este propósito que, a juicio de la Iglesia, *la obediencia* durante el estado extático es una de las señales de su origen divino, y lo que pone en claro que no se trata de un caso de histeria. El extático que no obedece a su superior religioso carece de la señal considerada por la Iglesia como la piedra de toque, que prueba la conformidad de la voluntad del extático con la divina, conocida a través de un superior. Hay que tener muy presente, en efecto, que si en la histeria hay sugestión por hipnosis, eso es solamente merced al imperio de una voluntad que se impone sobre una imaginación viva y una sensibilidad enfermiza, con renuncia de la voluntad, y sin ningún mérito. De este caso está totalmente ausente el carácter moral de la *obediencia religiosa* en la que una voluntad humana sométese, por virtud, a la divina, y aun sale del éxtasis por obedecer de esa suerte.

Ordinariamente es fácil distinguir el falso del verdadero éxtasis.

El éxtasis que tiene origen divino difiere grandemente del llamado histérico, en que no se encuentra en él el carácter de excitación mórbida, de extraña y apasionada agitación y de delectación completamente física, seguida de profunda depresión. Trátase de un movimiento del ser total, alma y

(1) VI Morada, c. VI.
(2) Cf. Poulain, *Las gracias de oración*, III p., c. XVIII, n. 7.

cuerpo, hacia el objeto divino contemplado; trátase, en medio de gran tranquilidad, de la absorción del alma arrebatada fuera del sentido por una fuerza misteriosa, y generalmente a consecuencia de una visión recibida en la imaginación o en la inteligencia (1). El fin del éxtasis es la vuelta al estado natural, dentro de la mayor calma y apacibilidad, con el sentimiento únicamente de la ausencia de la visión y del celestial gozo que produjo en el alma. Esto es lo que ha podido echarse de ver particularmente en los éxtasis de santa Bernardeta Soubirous, así como en los de santa Teresa y de otros siervos de Dios.

Téngase también en cuenta que el desvanecimiento natural puede reconocer como causa una sobreexcitación excesiva de la imaginación o también ciertas vivas impresiones de la oración sobre una complexión débil y enfermiza. Preciso es eliminar en cuanto posible tales desvanecimientos, oponerse a ellos y fortalecer el organismo con una alimentación más abundante (2).

Nótese, en fin, que también pueden existir éxtasis diabólicos, que son una especie de obsesión. Si una persona que vive en pecado da señales de éxtasis, haciendo contorsiones exageradas, dejando escapar palabras incoherentes que olvida al momento, y buscando para todo esto lugares donde hay gente que contemple el espectáculo; y si, además, en tal estado, recibe comunicaciones aconsejando el mal o con fines torcidos, es seguro que se trata, dice Benedicto XIV, del éxtasis diabólico (3).

¿En qué se distingue el rapto, del éxtasis?

El simple éxtasis es una especie de *desfallecimiento* que se produce tranquilamente a consecuencia de una herida de amor. "Siente el alma, dice santa Teresa (4), ser herida sa-

(1) C. *infra*, V parte, c. V: Diferencias entre los fenómenos divinos extraordinarios y los fenómenos mórbidos.

(2) Santa Teresa, *Libro de las Fundaciones*, c. VI: "Así aconsejo a las prioras que pongan toda la diligencia posible en quitar estos pasmos tan largos; que no es otra cosa, a mi parecer, sino dar lugar a que se tullan las potencias y sentidos para no hacer lo que su alma les manda; y así la quitan la ganancia que, andando cuidadosos, les suelen acarrear."

(3) *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. XLIX, n. 5.

(4) *Castillo int.*, VI Morada.

brosísimamente, mas no atina cómo ni quién la hirió; mas conoce ser cosa preciosa, y jamás querría sanar de aquella herida. Quéjase con palabras de amor, aun exteriores, sin poder hacer otra cosa, a su Esposo; porque entiende que está presente, más no se quiere manifestar de manera que deje gozarse." Es como una entrevista pasajera antes de la unión más continua, que se llama unión transformante o matrimonio espiritual.

El desfallecimiento del éxtasis se opone a la impetuosidad y a la violencia del arrobamiento, en que el alma se siente como raptada súbitamente por Dios, a modo de una fuerza superior que la arrastra. Ya lo notó S. Tomás (1): "Raptus aliquid addit supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur; sed raptus super hoc addit violentiam quamdam."

En el arrobamiento se realizan muchas veces los desposorios espirituales (2); hállase el alma como transportada, y de nada le es dado ocuparse sino de Dios. Al arrobamiento sucede *el vuelo del espíritu*, en el que el alma se siente arrebatada a una nueva región totalmente divina (3).

¿CUÁLES SON LOS EFECTOS DE LA UNIÓN EXTÁTICA?

Tan profunda absorción en Dios produce un *gran desasimiento de las criaturas*, cuya nada échase de ver más y más; también hace nacer *inmenso dolor de los pecados cometidos* y de todo lo que de Dios aparta. Así va comprendiendo el alma cada vez mejor el *precio de la Pasión del Señor* y de los sufrimientos de María al pie de la Cruz; y de esta contemplación le nace una paciencia admirable para sobrellevar las pruebas que el Señor le ha de enviar todavía para trabajar por la salud del prójimo.

En una palabra, los efectos de la unión extática son una profunda santidad de vida. Por eso decía S. Francisco de Sales: "Cuando se ve a una persona que tiene arrobamientos en la oración... y sin embargo no tiene éxtasis en su vida, es decir que no lleva una vida elevada y de unión con Dios, por la abnegación en las cosas mundanas y la mortificación

(1) II II, q. 175, a. 2, ad 1.
(2) *Castillo int.*, VI Morada, c. IV.
(3) *Ib.*, c. V.

de las veleidades e inclinaciones naturales, por una interior mansedumbre, simplicidad, humildad, y sobre todo por una continua caridad, créeme, oh Teotimo, tales arrobamientos son grandemente dudosos y peligrosos" ([1]).

Purificación del amor

Después de la unión extática, como disposición a la unión transformante, viene una purificación del amor dolorosísima, de la cual habla santa Teresa al fin de la VI morada (c. XI): "Andándose así esta alma, acaece venir de otra parte un golpe, o como si viniese una saeta de fuego... Se le representó (a esta persona) ser de esta manera las penas del purgatorio; que no les impide no tener cuerpo para dejar de padecer mucho más que todos los que acá, teniéndole, padecen... Siente una soledad extraña, porque criatura de toda la tierra no le hace compañía...; todo le atormenta. Mas vese como una persona colgada, que no siente en cosa de la tierra ni al cielo puede subir; abrasada con esta sed, y no puede llegar al agua... Bien es que lo mucho cueste mucho... Siente el alma que es de tanto precio esta pena, que entiende muy bien no la podía ella merecer." Y continúa la santa: "Pues tornando a lo que tratábamos (que dejamos esta alma con mucha pena), es este rigor poco lo que le dura; será, cuando más, tres o cuatro horas, a mi parecer, porque, si mucho durase, si no fuese por milagro, sería imposible sufrirlo la flaqueza natural... Cosa penosa es ésta, mas queda el alma con grandísimos efectos y perdido el miedo a los trabajos que le pueden sobrevenir; porque en comparación del sentimiento tan penoso que sintió su alma, no le parece son nada... Queda el alma muy desasida de las criaturas, porque ya ve que sólo el Criador es el que puede consolar y hartar su alma" ([2]).

([1]) *Amor de Dios*, l. VII, c. VII.

([2]) Véase también su *Vida*, c. XXIX; *Relaciones*, LIV. S. Juan de la Cruz, *Noche oscura*, l. II, c. XI ss.; *Llama de amor viva*, canc. I, v. 2, 3, 4; canc. II, v. 1, 2, 3. Cf. *Etudes Carmélitaines*, oct. 1936, pp. 208-242. P. Gabriel de Santa María Magdalena, *La escuela teresiana y las heridas de amor místico.*

La herida espiritual va acompañada a veces de una herida corporal en el corazón, que es su símbolo. Cf. infra, capítulo siguiente, y V parte, c. IV: "La estigmatización, la sugestión y el éxtasis."

CAPÍTULO DÉCIMONOVENO

LA UNIÓN TRANSFORMANTE, PRELUDIO DE LA DEL CIELO

Queremos tratar en este capítulo de la más excelsa elevación a que, en la tierra, puede llegar la vida de la gracia en las almas que pasaron ya por la purificación pasiva del espíritu, descrita por S. Juan de la Cruz en la *Noche oscura,* l. II, y por santa Teresa en la *VI Morada,* capítulo I. Al quedar libre de estas penas interiores, recibe el alma tan clara noticia de la divina grandeza, que en ciertos momentos permanece absorta en Dios hasta el punto de perder la conciencia de las cosas que la rodean. Otras veces, llénase el alma de tan gran júbilo que, sin estar en su mano hacer otra cosa, comienza a cantar las divinas alabanzas. Santa Teresa dice a este propósito (VI Morada, c. VI): "Es harto, estando con este ímpetu de alegría, que calle y pueda disimular. Esto debía sentir S. Francisco, cuando le toparon los ladrones, que andaba por el campo dando voces y les dijo que era pregonero del gran Rey... Yo conocí uno llamado Fray Pedro de Alcántara, que creo es santo, según fué su vida, que hacía esto mismo, y le tenían por loco los que alguna vez le oyeron." Así mismo S. Domingo no sabía hablar sino con Dios o de Dios; y S. Tomás pasaba largas horas de la noche delante del SSmo. Sacramento.

Una tan santa alegría, dice santa Teresa *(ib.,* c. IX), está bien desearla, por ser fruto de la unión con Dios; mas no se puede decir lo mismo de las visiones y revelaciones, ya que no son sino favores extraordinarios que en sí nada tienen que ver con el total desarrollo en nosotros de la vida de la gracia. "Habéis de advertir, escribe en la VI Morada, que por recibir muchas mercedes de éstas no se merece más gloria... Y así hay muchas personas santas que jamás supieron qué cosa es recibir una de aquestas mercedes; y otras, que las re-

ciben, no son santas. Y no penséis que es continuo; antes por una vez que las hace el Señor son muy muchos los trabajos."

Al término, aquí en la tierra, de su ascensión hacia Dios, es introducida el alma en la unión transformante, descrita por santa Teresa y S. Juan de la Cruz, que precisan sobre esta materia lo que antes habían dicho los grandes escritores de espiritualidad. Vamos a ver, siguiendo a estos dos santos en la descripción que hacen de la unión transformante, las gracias que a veces la acompañan; en qué consiste esencialmente esta unión, cómo explicarla teológicamente y cuáles son sus frutos.

Gracias que a veces acompañan a la unión transformante

El matrimonio espiritual es celebrado a veces con un simbolismo muy notable; el alma así favorecida recibe un anillo adornado de piedras preciosas que le es dado ver, después, de tiempo en tiempo; escucha asimismo armonías de cánticos celestiales.

Este simbolismo sensible va también acompañado, a veces, *de una aparición de nuestro Señor* y de la *visión intelectual de la SSma. Trinidad;* santa Teresa menciona estas dos gracias, que ella recibió personalmente (VII morada, c. II).

En el capítulo VII de la VI morada escribe: "Verdad es que a quien mete ya el Señor en là séptima morada... es muy continuo no apartarse de andar con Cristo Nuestro Señor por una manera admirable, adonde, divino y humano, junto, es siempre su compañía."

La visión intelectual de la SSma. Trinidad, que en este estado reciben ciertas personas, manifiéstales, por una idea confusa y una luz eminente, la distinción real de tres personas junto con la unidad de naturaleza, con claridad incomparablemente más luminosa que lo que pudiera hacerlo el más esclarecido de los teólogos. El alma así favorecida no posee aún la visión inmediata de la divina esencia, ni la evidencia extrínseca del misterio; todavía no le es dado ver que si Dios no fuera trino tampoco sería Dios. Esa alma permanece aún en el orden de la fe, bien que tal fe sea penetrante, sabrosa y luminosa. Echa de ver, con mucha mayor claridad que antes, que el Padre es Dios, que el Hijo es Dios y que el Espíritu Santo es Dios, y que, no

obstante, el Padre no es el Hijo y que ninguno de los dos es el Espíritu Santo. Entrevé, sin embargo, que el Padre, en su infinita fecundidad, comunica al Hijo toda su divina naturaleza, y que el Padre y el Hijo comunican al Espíritu Santo la difusión más perfecta de la bondad divina en la más íntima comunión. Ve en la Trinidad un ejemplar eminente de la comunión eucarística y de la más íntima unión del alma con su Creador y Padre, según las palabras de Jesús: "*Que sean uno, como nosotros somos uno.*"

Esta intelectual visión de la SSma. Trinidad, inferior a la visión beatífica, es muy varia y como intermitente; ni parece necesariamente ligada a la unión transformante, según la descripción que de esta última hace S. Juan de la Cruz (1). El santo no asigna a este estado, como cosa esencial, gracias propiamente extraordinarias, si bien lleva consigo muy elevada contemplación de las divinas perfecciones.

En qué consiste esencialmente la unión transformante

Santa Teresa (VII morada, c. III) escribe que en este estado los éxtasis cesan ordinariamente: "Pierde el alma esta *gran flaqueza* (del éxtasis), que le era tan dolorosa, y de la cual nada le había podido librar. Por ventura acaece esto porque ya el Señor la hizo esforzada y puede por sí obrar." De modo que la unión con Dios, que se realiza sin impedimento ninguno del ejercicio de las facultades, viene a ser casi continua. Podemos pensar que la santísima Virgen vivió siempre en tal estado; y de santa Hildegarda se cuenta que nunca conoció la flaqueza del éxtasis.

Según enseña S. Juan de la Cruz (2), en modo alguno se puede considerar milagroso aquello que constituye la esencia de este eminente estado; trátase, dice el santo de "*el estado perfecto de la vida espiritual*". Es, en la tierra, el punto culminante del desenvolvimiento de la vida de la gracia y del amor de Dios, y la más íntima unión con la SSma. Trinidad, que habita en todas las almas en gracia.

Las facultades superiores están en ese estado atraídas hacia el centro más profundo en que habita la SSma. Trinidad (3).

(1) *Llama de amor viva*, canc. II; *Cántico espiritual*, III p., canc. 22.

(2) *Llama de amor viva*, canc. II; *Cántico espiritual*, III p., canc. 22 ss.

(3) *Llama de amor viva*, ibidem.

Mientras está adornada de esta gracia, no puede el alma dudar de la presencia en ella de las divinas Personas, y casi nunca se ve privada de su compañía. "Esto se entiende mejor, dice santa Teresa, por los efectos, porque se entiende claro, por unas secretas aspiraciones, ser Dios el que da vida a nuestra alma" (VII morada, c. II).

S. Juan de la Cruz, en la primera canción de *Llama de amor viva*, lo explica con varias imágenes: "Cuando la piedra llegare al centro de la tierra, y no tuviere de suyo más virtud e inclinación para este movimiento, diremos que está en el más profundo centro suyo. El centro del alma es Dios, al cual cuando ella hubiere llegado según toda la capacidad de su ser, y según la fuerza de su operación e inclinación, *habrá llegado al último y más profundo centro suyo en Dios*, que será cuando con todas sus fuerzas entienda y ame y goce a Dios; y cuando no ha llegado a tanto como esto aunque está en el centro, no empero en el más profundo, pues puede ir al más profundo de Dios... Si llegare hasta el último grado, llegará a herir el amor de Dios hasta el último centro y más profundo del alma, que será *transformarla y esclarecerla según todo el ser y potencia y virtud de ella*, según es capaz de recibir, hasta ponerla que parezca Dios, bien así como cuando el cristal limpio y puro es embestido de la luz; y puede llegar a tanto por la copiosidad de la luz que recibe, que venga él a parecer todo luz y no se divise entre la luz."

Y un poco más adelante añade: "Porque es de saber que el mismo fuego de amor que después se une con el alma glorificándola, es el que antes la embiste purgándola; bien así como el fuego que entra en el madero es el que primero le está embistiendo e hiriendo con su llama, enjugándole y desnudándole de sus feos accidentes, tanto que pueda entrar en él y transformarle en sí". De manera que siendo aún madero, es madero incandescente que ha tomado las propiedades del fuego.

Todavía se ha dado otra imagen de este estado espiritual: El agua que cae del cielo, dice santa Teresa, de tal arte se confunde con la del río, que no es posible distinguirlas. También se ha hablado de las llamas de los cirios, que se juntan haciéndose una sola. Hay aquí como una fusión de la vida del alma y de la de Dios. Por aquí se entiende que S. Juan

de la Cruz describa la unión transformante como *el estado de perfección espiritual* y el pleno y total desenvolvimiento de la gracia de las virtudes y de los dones: La perfecta vida espiritual, dice, consiste en la posesión de Dios por la unión de amor ([1]).

La unión transformante es, pues, de las más íntimas, y trae al alma una paz inalterable, al menos en cuanto a las facultades superiores. Puede, no obstante, acontecer que el alma así favorecida esté a veces todavía "triste hasta la muerte", en el caso que Jesús quiera asociarla a su vida de reparación y conducirla a Getsemaní en favor de los pecadores. Él mismo, en el Huerto de los olivos poseía más que la unión transformante; pues, junto con la unión hipostática, gozaba de la visión beatífica, y quiso, sin embargo, conocer esta mortal tristeza.

Explicación teológica de este estado

En el *Cántico espiritual*, canción 26, S. Juan de la Cruz escribe: "Podemos decir que estos grados (de amor) o bodegas son siete, *los cuales se vienen a tener todos cuando se tienen los siete dones del Espíritu Santo en perfección*, en la manera que es capaz de recibirlos el alma... Es de saber que muchas almas entran en las primeras bodegas, cada una según la perfección de amor que tiene; mas a esta última y más interior pocas veces llegan en esta vida; porque en ella es ya hecha la unión perfecta con Dios que llaman matrimonio espiritual."

En otros términos, *cuando el alma entra en perfecta posesión del don de sabiduría*, que es el más alto de los siete grados recibidos en el bautismo junto con la gracia santificante, ha llegado ya al santuario interior donde habita la SSma. Trinidad; y entonces la unión con Dios no es ya solamente habitual, sino actual y en cierto modo transformante y, a pesar de la infinita distancia que separa a la criatura del creador, es una unión de conocimiento cuasi experimental y de muy íntimo amor. El alma es deificada

([1]) *Llama de amor viva*, canc. 2. Cf. P. Gabriel de Santa Magdalena, C. D., *La unión transformante según S. Juan de la Cruz*, *La Vie Spirituelle*, marzo de 1927, p. 87 ss. *Angelicum*, enero de 1937, Strena G. L.: *Las Cumbres de la vida de amor*, pp. 264-280.

al recibir perfecta participación en la divina naturaleza.

En tal sentido pudo escribir S. Pablo: "Quien está unido con el Señor, es con él un mismo espíritu" (I Cor., VI, 17).

Tal unión es aquí *transformante* porque el alma, aunque conserva su naturaleza creada, recibe un gran aumento de gracia santificante y de caridad, y porque es propio del amor ferviente transformarnos moralmente en la persona amada, que es como otro yo, *alter ego*, para quien deseamos, como para nosotros mismos, todos los bienes que le convienen. Si esta persona es divina, los santos anhelan por que reine en lo más hondo de sus almas y sea más íntima a ellos que el aire que respiran o la sangre que circula por sus venas (1).

La explicación teológica de este estado nos la da el mismo S. Juan de la Cruz, y se resume en un principio que enuncia en la *Subida del Monte Carmelo* (1, II, c. XXVII): "Cuanto el alma es más pura y desasida en su fe viva y perfecta, *tanto posee más caridad infundida* por Dios: y cuanto más subida caridad posea, *más la ilumina el Espíritu Santo* y le comunica sus dones, de suerte que la caridad es causa y medio de tal comunicación" *(It. Cántico esp.*, canc. 30).

S. Tomás dice también que los siete dones están en conexión con la caridad; y con ella se acrecientan, al modo de las partes de un organismo o como los cinco dedos de la mano.

En la unión transformante hay muchos grados. S. Juan de la Cruz lo dice en el *Cántico espiritual*, estrofa 14, a propósito de los desposorios espirituales, en que el alma goza, *de paso*, de la perfecta unión, mientras que *en el matrimonio espiritual poséela de una manera continua.*

Según santa Teresa *(Vida*, c. VIII), la unión fruitiva de los desposorios apenas dura media hora; y durante ella tiene el alma conocimiento cuasi experimental de estar Dios realmente presente en ella.

(1) S. Tomás, I II, q. 28, a. 1 y 2: La unión es efecto del amor; consiste éste en la unión efectiva, y anhela por la unión real, por la visión que es como la posesión del objeto amado. La mutua inherencia es también un efecto del amor; porque el amado está en el amante, en afección; y ésta lleva al amante hacia el amado.

En el matrimonio espiritual, ratificado en la tierra y que será consumado en el cielo, la unión actual de amor con Dios es *más continuada.* Existe en él, según muchos autores, como el equivalente de una revelación especial que da al alma la certidumbre de que está en gracia; y aun algunos añaden la certeza de su predestinación. Mas esto último no se verifica generalmente, como vamos a verlo.

S. Juan de la Cruz escribe en el Cántico espiritual, canción XIV: "No se ha de entender que a todas las que llegan a este estado se les comunica todo en una misma manera de conocimiento y sentimiento; porque a unas almas se les da más, y a otras menos; y a unas en una manera, y a otras en otras, aunque lo uno y lo otro puede ser en este estado del desposorio espiritual; mas pónese aquí lo más que puede ser, porque en ello se comprende todo." Asimismo son muy diversos los grados en la unión transformante casi continua, en forma más o menos manifiesta, hasta el grado supremo de que gozaba en la tierra la Virgen María. Pero es lo cierto que en cualquiera de estos grados, las almas con ellos agraciadas han llegado a su verdadero centro. Realizóse en ellas la súplica de Jesús: "Que sean uno como nosotros somos uno; yo en ellos y vos en mí; ...que el mundo conozca que vos los amasteis como me amasteis a mí" (Joan., XVII, 22).

Efectos de la unión transformante

Los efectos de este estado de perfección son los mismos que los de las virtudes teologales y de los dones en su pleno desenvolvimiento. Uno de los frutos de esta unión es aquel que les fué concedido a los apóstoles el día de Pentecostés, o sea la *confirmación en gracia.* "Y así pienso, dice S. Juan de la Cruz, que este estado nunca acaece sin que esté el alma confirmada en gracia." (1)

Los Salmanticenses explican esta confirmación en gracia, diciendo que se trata de una especie de impecabilidad semejante a la de los bienaventurados, mediante un *gran aumento de la caridad* que cada vez nos aleja más del pecado. Tan notable acrecentamiento en el amor divino se completa por una *especial protección* de Dios, que aleja las ocasiones

(1) *Cántico espiritual,* canc. 22.

de pecar y da fortaleza cuando ésta es necesaria, de suerte que *el alma queda, para en adelante, preservada de pecado mortal*, y aun casi siempre del venial deliberado (1).

Una vez que ha llegado a tal estado, ¿está *cierta* el alma de no volver a ofender a Dios y de obtener la gracia de la perseverancia final?

Santa Teresa se contenta con decir que está ya libre de cualquier perturbación de las pasiones, y que, mientras permanezca con la gracia actual de la unión transformante, nunca comete pecado venial deliberado (2). Y escribe: "En metiendo el Señor al alma en esta morada suya, parece no hay los movimientos que suele haber en las potencias e imaginación, de manera que la perjudiquen ni la quiten su paz. Parece que quiero decir que llegando el alma a hacerle Dios esta merced, está segura de su salvación y de tornar a caer. No digo tal; y en cuantas partes tratare de esta manera, que parece está el alma en seguridad, se entienda mientras la divina Majestad la tuviere así de su mano y ella no le ofendiere."

Demuéstranos este texto que santa Teresa es menos categórica que S. Juan de la Cruz, que en su *Cántico espiritual*, canción 22, escribe: "Entrádose ha la Esposa, es a saber de todo lo temporal, dejadas aparte y olvidadas todas las tentaciones, turbaciones, penas, solicitud y cuidados, transformada en este alto abrazo."

El modo de hablar de santa Teresa parece más conforme con la teología. Enseña ésta, en efecto, que la gracia de la perseverancia final no la podemos merecer, y que para tener certidumbre de la salvación sería preciso tener revelación especial de la propia predestinación; este último punto fué definido por el Concilio de Trento (Denz., 805). Por consiguiente no es lícito *dar por cierto* que la unión transformante sea, en todos sus grados y en todos los casos, equivalente a tal revelación. No olvidemos además que después de haber recibido una revelación, es posible, ante ciertas tentaciones, dudar de su origen divino.

Tampoco olvidemos, el ejemplo altamento significativo de aquel gran santo que se llamó S. Pablo de la Cruz. Desde los 35 hasta los 75 años vivió sumido en una noche del espí-

(1) Cf. SALMANTICENSES, *De gratia*, q. 110, disp. III, dub. XI, n. 259.
(2) VII Morada, c. II.

ritu *reparadora* casi continua, durante la cual se preguntó muchas veces si llegaría a salvarse (1).

Por ventura habrá que entender con esta reserva: "bajo la gracia actual de la unión", aquellas palabras de S. Juan de la Cruz (2): "Y el apetito natural, que sólo tenía habilidad y fuerza para gustar el sabor de criatura, que obra muerte, ahora está trocado en gusto y sabor divino, movido y satisfecho ya por otro principio donde está más a lo vivo, que es el deleite de Dios, porque está unido con él; y así ya sólo es apetito de Dios. Y, finalmente, todos los movimientos y operaciones e inclinaciones que antes el alma tenía de principio y fuerza de su vida natural, ya en esta unión son trocados en movimientos divinos, muertos a su operación e inclinación, y vivos en Dios. Porque el alma, como ya verdadera hija de Dios, en todo es movida por el espíritu de Dios, como enseña S. Pablo, diciendo: Que los que son movidos por el espíritu de Dios, son hijos del mismo Dios" (Rom., VIII, 14).

Sabido es que, al hablar de la unión transformante, Felipe de la SSma. Trinidad (3) y Scaramelli (4) estiman que estado tan sublime exige que Dios revele al alma la indisoluble amistad que existe entre ambos. Según estos autores, aunque esta persona así favorecida no reciba especial revelación de su predestinación, está ya en posesión de algo equivalente a ella.

Es suficiente, creemos, afirmar que el Espíritu Santo confirma en tal caso grandemente la certidumbre de la esperanza. Consiste ésta, como lo enseña S. Tomás (II II, p. 18, a. 4), en una *certeza de tendencia* hacia la salvación sin que todavía sea certidumbre de la misma. Mas el Espíritu Santo confirma tal seguridad de la esperanza por la afección filial que suscita en nosotros. Y entonces se verifican plenamente las palabras de S. Pablo (Rom., VIII, 16): "*El Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios.*"

(1) P. Cayetano del Santo Nombre de María, *Oración y ascensión mística de S. Pablo de la Cruz*, pp. 115-177, y apéndice al capítulo XVI de esta IV parte.

(2) *Llama de amor viva*, c. 2.

(3) *Theol. myst. Prooemium*, a. 8.

(4) *Direttorio mistico*, tr. II, c. XXII, n. 258.

Danse a veces, durante este estado, ciertos *toques divinos* tan profundos, que quedan, dicen los místicos, "impresos en la sustancia del alma". ¿Qué se ha de entender por tales toques? Son mociones sobrenaturales de lo más profundas, que se dirigen a lo más hondo de la inteligencia y de la voluntad. Dios está más íntimo a nosotros que nosotros mismos, en cuanto conserva inmediatamente la sustancia de nuestra alma mediante un acto divino que es continuación del acto creador; asimismo conserva en la esencia misma del alma la gracia santificante; y en ciertos momentos, por una especial inspiración, mueve *ab intus* el fondo de nuestra voluntad y de nuestra inteligencia para llevarlas a él. Acaece esto por un contacto, no cuantitativo y espacial, sino supraespacial, espiritual y absolutamente inmediato de la divina esencia con la sustancia de nuestra alma; y de tal contacto proceden del fondo de nuestras facultades superiores ciertos actos directos a los que sólo Dios puede movernos, y que sin esa especialísima inspiración no produciríamos jamás. El alma no puede obrar sino mediante sus facultades, es decir que no puede conocer sino por su inteligencia, ni amar sino por la voluntad; mas aquí, bajo la acción de esos divinos toques, opera desde el fondo más íntimo de sus facultades, desde donde éstas se enraízan en la esencia del alma.

Sobreviene aquí como un *abrazo espiritual de Dios*, que en ciertos momentos es extraordinariamente fuerte y apretado. Prodúcese también, en lo más hondo de las facultades superiores, como una *herida de amor*, deliciosa herida espiritual, que a veces, como en los estigmatizados, va acompañada de una dolorosa llaga corporal, particularmente en el lado del corazón (1). Es Dios el que aquí hiere al alma atrayén-

(1) *Llama de amor viva*, canc. 2: "Volvamos a la obra que hace aquel Serafín, que es llegar y herir interiormente el espíritu; ...si alguna vez da Dios licencia, sale la herida fuera, como acaeció cuando el Serafín hirió al santo Francisco, que llagándole el alma, también salió el efecto al cuerpo. Dios, de ordinario, ninguna merced hace al cuerpo que primero y principalmente no la haga en el alma. Y entonces cuanto mayor es el deleite y fuerza de amor que causa la llaga dentro del alma, tanto mayor es el de fuera en la llaga del cuerpo y creciendo lo uno crece lo otro. Lo cual acaece así, porque estando estas almas purificadas y puestas en Dios, lo que a su corruptible carne es causa de dolor y tormento, en el espíritu sano y fuerte le es dulce y sabroso, y así es cosa maravillosa sentir crecer el dolor en el sabor." Cf. V parte, c IV: La estigmatización.

dola fuertemente hacia sí, comunicando vivísimos deseos de verle inmediatamente y de no separarse jamás de él. Este vivo deseo de la visión beatífica es la disposición normal para recibirla sin tardar. Parecido anhelo existe a su manera en las almas del purgatorio, cuando están cercanas al término de su purificación.

Santa Teresa, en el Epílogo del *Castillo interior*, invita a sus religiosas a desear con gran humildad tan íntima unión con Dios, pero sin pretender forzar la entrada de esta morada: "Verdad es que no en todas las moradas podéis entrar si no os mete el Señor del castillo. Por eso os aviso, que ninguna fuerza pongáis, si hallareis resistencia alguna; porque le enojaréis de manera, que nunca os deje entrar en ellas. Es muy amigo de humildad. Con teneros por tales que no merecéis aún entrar en las terceras, le ganaréis más presto la voluntad para llegar a las quintas; y de tal manera le podéis servir desde allí, continuando a ir muchas veces a ellas, que os meta en la misma morada que tiene para sí."

Estas palabras nos dan a entender que el estado de perfección espiritual de que vamos hablando es, en esta vida, el último grado del *desarrollo normal de la vida de la gracia considerada*, no en tal o cual persona determinada, sino *en sí*. Estas alturas de la vida espiritual deben, en efecto, llevar esta aspiración, que hasta aquí no existía al menos con esa intensidad: un gran anhelo de la vida beatífica. Pues no se concibe que Dios se haga ver inmediatamente y para siempre a un alma de la que está ausente ese deseo ardiente de poseerlo eternamente. Dispónelas, pues, a la visión inmediata mediante un toque o moción divina que tiene *sabor de vida eterna*. S. Juan de la Cruz habló de él admirablemente. Y enseña que sólo se consiguen esos toques mediante el despojo de todo lo criado (1), y que por uno solo de ellos queda el alma suficientemente pagada y recompensada de todas sus buenas obras (2).

A propósito de la herida de amor, escribe en *Llama de amor viva* aquella estrofa tan regalada:

¡Oh llama de amor viva,
Que tiernamente hieres

(1) *Noche oscura*, l. II, c. XXIII, fin.
(2) *Llama de amor viva*, canc. 2.

De mi alma en el más profundo centro!
Pues ya no eres esquiva,
Acaba ya si quieres;
Rompe la tela de este dulce encuentro.

Es decir: Acabad la obra de nuestra unión, romped el hilo de mi vida terrestre, postrer obstáculo que me impide abrazarme a mi amado. Esta tela o cendal permite entrever a Dios, mas es todavía un obstáculo a la unión inmediata y definitiva.

La viva llama es el Espíritu Santo que hace nacer en el alma inflamados actos de amor, por los cuales adquiere más méritos que por todo lo que hubiera podido trabajar durante toda la vida pasada, dice el santo en la glosa que hace de esta primera canción: "Es cosa admirable y digna de contar, que con ser este fuego de Dios tan vehemente y consumidor, que con mayor facilidad consumiría mil mundos que el fuego de acá una raspa de lino, no consuma y acabe el alma en que arde de esta manera. Y esto es así, por la pureza y perfección del espíritu en que arde en el Espíritu Santo, como acaeció en los Actos de los Apóstoles, donde viniendo este fuego con gran vehemencia, abrasó a los discípulos, los cuales interiormente ardieron en amor suavemente."

En la segunda canción de *Llama de amor viva*, S. Juan de la Cruz escribe estas significativas palabras: "Aquí nos conviene notar la causa por qué hay tan pocos que lleguen a tan alto estado de perfección de unión con Dios; en lo cual es de saber que no es porque Dios quiera que haya pocos de estos espíritus levantados, que antes querría que todos fuesen perfectos, sino que halla pocos vasos que sufran tan y subida obra; que como los prueba en lo menos y los halla flacos, de suerte que luego huyen de la labor, no queriendo sujetarse al menor desconsuelo y mortificación, de aquí es que no hallándolos fuertes y fieles en aquello poco que les hacía merced de comenzarlos a desbastar y labrar, echa de ver que lo serán mucho menos en lo mucho, y así no va adelante en purificarlos y levantarlos del polvo de la tierra por la labor de la mortificación. Y *así hay muchos que desean pasar adelante, mas no quieren pasar por las mortificaciones y huyen el camino angosto.*"

Las delicias verdaderamente espirituales vienen de la cruz y del espíritu de sacrificio que hace morir a todo lo que hay en nosotros de desarreglado, dejando el primer lugar al amor de Dios y de las almas en Dios.

Cuando el corazón arde de este modo por su Dios, el alma contempla *lámparas de fuego* que desde lo alto iluminan todas las cosas; esas lámparas son las divinas perfecciones: Sabiduría, Bondad, Misericordia, Justicia, Providencia, Eternidad, Omnipotencia; que son, por decirlo así, los siete colores del iris divino, que se identifican sin destruirse en la vida íntima de Dios. "Todas estas lámparas se juntan en una lumbre y en un foco, bien que cada una guarde su luz y brillo propio" (1).

Échase así de ver en tales almas *muy gran olvido de sí y un gran anhelo de padecer a ejemplo de nuestro Señor.* Participa el alma de la fortaleza de Cristo, de su inmenso amor por los hombres y llega a practicar, al mismo tiempo, las virtudes aparentemente más opuestas: la justicia y la misericordia, la fortaleza y la mansedumbre, y junta la contemplación más elevada con el sentido práctico más despierto para juzgar de las cosas. Así están estas almas definitivamente marcadas con la imagen de Cristo. La vida apostólica, pública u oculta, y la vida de reparación desbordan de la plenitud de su contemplación y de su unión con Dios (2).

Tal es indudablemente *la perfecta disposición* del alma ya purificada *para pasar inmediatamente, en el instante de la muerte, de la tierra al cielo*, sin tocar en el purgatorio. Únicamente en esta íntima unión es sentido aquel vivo anhelo de ver a Dios. Y no se concibe que Dios se manifieste inmediatamente, y para siempre, a un alma que carezca de ese deseo ardiente de poderlo contemplar.

Esta doctrina sería demasiado elevada para nosotros si en el bautismo no hubiéramos recibido la vida de la gracia, ni recibiéramos con frecuencia la santa comunión, que tiene por fin primario acrecentar en nosotros el amor de Dios. Si este amor fuera siempre en aumento, veríamos muy pronto a las almas interiores llegar a la íntima unión de que acabamos de hablar, si no huyeran de las pruebas que a fin de purificarlas les envía Dios (*Llama de amor viva*, canción 2).

(1) *Llama de amor viva*, canc. 3.
(2) Cf. Santa Catalina de Sena, *Diálogo*, c. CXLV.

NOTAS

ACERCA DEL GRADO MÁS ALTO DE LA VIDA MÍSTICA

1ª El Fondo Innominado del Alma y la Divinidad

He aquí cómo describe Tauler (1) este grado en los grandes siervos de Dios: "Esta paz, propia del grado más elevado, es la paz esencial de la que está escrito: "*Quaere pacem et persequere eam*" (Salm. XXXIII, 13). Buscan ellos la paz, y la paz les va siguiendo. Esta paz, "*que sobrepuja a todos los sentidos*" (Phil., IV, 7), es consecuencia de la conversión esencial. Cuando aquello que no tiene ni puede tener nombre en el alma se vuelve totalmente hacia Dios, el resto sigue a ese fondo innominado y se convierte del mismo modo. A tal conversión responde siempre lo que carece de nombre, *aquello que no tiene nombre en Dios*, lo mismo que lo que lo tiene. En un hombre tal, Dios pone su verdadera paz, y entonces aquel puede exclamar: "*Audiam quid loquatur: quiero escuchar lo que el Señor dice en mí; porque él dice: Paz a su pueblo y a todos los que viven recogidos dentro de su corazón*" (Salm. LXXXIV, 9). Son ésos los hombres que S. Dionisio llamaba deiformes. En ellos debía pensar S. Pablo cuando escribía: "Debéis ir fundados en caridad, para que os sea dado comprender cuál es la altura, la anchura, la profundidad y la longura de Dios" (Eph., III, 8).

"No penséis que tenga yo la pretensión de haber llegado a tal estado. Es cierto que ningún maestro debería enseñar lo que personalmente no haya experimentado. Basta, sin embargo, en rigor, tener cariño a aquello de que se habla, esforzarse por encontrarlo y no ponerle obstáculos...

"La naturaleza, demasiado frágil para poder soportar una

(1) *II Sermón del quinto domingo después de la Trinidad.*

vida de ese género, tiene que sucumbir, de manera que ese hombre no tenga un sólo día de buena salud... Como dice S. Pablo: *"La virtud se robustece en la enfermedad."* Mas esa enfermedad no proviene de las externas observancias, sino de la sobreabundancia y desbordamiento de la divinidad, que inunda a este hombre a tal extremo, que su pobre cuerpo de barro no lo puede soportar. Porque Dios ha atraído a este hombre tanto a sí, que lo ha convertido en "deicolor", de tal forma que Dios mismo es quien realiza los actos de él. En almas de tal naturaleza encuentra Dios sus complacencias.

"Cuando se sumergen en este mar sin fondo, dejan de tener palabras o pensamientos determinados... Y en este momento se abisma el hombre tan profundamente en su insondable nada, que todo lo abandona y lo devuelve a Dios, autor de todo bien... Su espíritu se ha perdido en el de Dios... Y, no obstante, ese hombre hácese tan profundamente humano... tan bueno con todos, que no es dado descubrir en él defecto alguno... No es de creer que tales personas puedan estar jamás separadas de Dios. ¡Que todos lleguemos a tal estado, y que para ello nos ayude Dios! Amén".

2ª El Espíritu Santo levanta el alma y ruega en ella

Tauler habla también, en el *Sermón para el segundo domingo de Cuaresma,* del seguimiento o persecución de Dios que "provoca un grito de llamada de una fuerza inmensa..." Trátase de un gemido que viene como de una profundidad sin fin. Esto está muy sobre la naturaleza, y debe ser el Espíritu Santo quien profiere un tal suspiro, como dice S. Pablo: *El Espíritu Santo ruega por nosotros con gemidos inenarrables* (Rom., VIII, 26)... Cuando el hombre miserable pasa por esta inmensa ansiedad y llama a Dios con tales suspiros y anhelos, que sus voces penetran hasta lo más alto de los cielos, y si Dios, en esos momentos se comporta como si nada oyera o no quisiera escucharle, ¡a qué extremos no llegarán entonces tales anhelos!... En semejante caso, el alma, abajándose y humillándose hasta la tierra, debe suplicar con gran confianza, como la Cananea: *También los cachorrillos, Señor, son a veces socorridos con las migajas que caen de la mesa*

de su dueño... Sólo estos caminos conducen en verdad, y sin escalas intermediarias, hasta Dios".

A propósito de esta cuestión leemos en un manuscrito: "Hay en esa penetrante llamada un acto de amor de Dios que atraviesa las nubes, acto de amor que no es posible obtener sino mediante muy gran fervor. Es Jesús que pasa y levanta el alma en un movimiento extremadamente tranquilo, tranquilo como la paz de Dios; mas que arranca de lo más profundo del corazón, donde reside el amor, y llega hasta Jesús en las insondables profundidades de la eternidad. Este acto de amor es absolutamente distinto de cualquiera de los más fervientes que nosotros somos capaces de realizar. Cuando Jesús lo produce en el alma, dase ésta cuenta de que algo de su propia vida se levanta hacia Dios. Y no es ya tanto el Señor quien, por uno de sus divinos toques, llega a las profundidades del alma; sino que es más bien el alma la que, levantada por él, se lanza rápidamente hacia Dios, como con un movimiento de alas de una suavidad incomparable, por un acto de amor que sólo Dios es capaz de producir en ella (1).

"Tales actos de amor van siempre, y sin tardar, seguidos de pesadas cruces. Mas todo sale así a maravilla"... La configuración con nuestro Señor va adelante.

3ª Desasimiento de sí y adhesión a Dios

Un alma, que, al parecer, vase acercando a ese estado, ha escrito estas líneas que recuerdan a Tauler: "Siento a veces en la oración ese salir de mí mismo que lleva todo mi ser a "Otro"; cosa que se realiza sin violencia de ninguna clase, pero con fuerza y suavidad, y con el consentimiento suave y total de la voluntad: esto en cuanto a mí. ¿Qué parte corresponde al Señor en todo esto?... Al término de este movimiento (si me es lícito expresarme así, porque en esta oración este movimiento es continuado), yo he sentido como si dos potentes brazos me enlazaran: era el Abismo que se cerraba, sumergiéndome en sus infinitas profundidades. Cuando un navío se va al fondo del mar, las aguas se abren para recibirlo, y luego ciérranse sobre él. Algo parecido me sucedía a mí...

(1) He aquí una eminente gracia operante distinta claramente de la cooperante. Cf. S. Tom., II II, q. 111.

"Todo mi ser querría romper esos impedimentos y precipitarse en el Otro. Aunque muchas veces no haga nada en la oración, siempre siento ese secreto e imperceptible movimiento que querría arrastrarme a donde no puedo ir... Todas las gracias, todos los impulsos sobrenaturales arrancan de esas profundidades donde obra Dios y me llevan literalmente a ese infinito abismo; es Dios en mí, que me lleva a sí, sacándome de mí. Algunas veces la gracia queda como incompleta, deteniéndose en el umbral de una gracia de plena unión... Si la gracia llegase siempre a su término normal, se realizaría el abrazo de dos espíritus en un silencio de eternidad, mas yo me quedo en la puerta.

"Cuando se me concede una gracia de esta naturaleza, mi inteligencia y mi voluntad son advertidas por la misma sustancia del alma, como, por ejemplo, cuando hace frío, lo sentimos antes de pensar en él; esta experiencia física precede al juicio del espíritu; de la misma manera, la experiencia que se siente en la sustancia del alma (por supuesto, que al hablar de la sustancia del alma, lo hago desde el punto de vista experimental y místico, no filosófico) precede a la idea del don recibido. Al contrario, si voluntariamente me propongo tocar un objeto que sé que está helado, la idea de frío precede a la experiencia de ese frío que voy a sentir. Del mismo modo, mi voluntad e inteligencia pueden, en un instante, despertar la experiencia dormida en el fondo del alma y que sólo espera un golpe para ese despertar. En las horas de impotencia y de vacío me acaece, en efecto, intensificar mi oblación voluntariamente, y ese acto provoca, de tiempo en tiempo, una especie de despertar".

4ª Diversos sentidos del título de "esposa"

A propósito de la unión transformante, creemos conveniente, después de ciertas observaciones que se nos han venido haciendo, notar lo que sigue:

Ciertas almas muy amantes, muy probadas, y llenas de generosidad, viven en el mundo estrechamente unidas con Dios, y muy fácilmente podría creer su director que han entrado ya en la unión transformante. Mas bien pudiera haber en tal juicio no pequeña precipitación, porque, antes de llegar al matrimonio espiritual, es preciso que el alma ele-

gida llegue primero a ser *esposa*, como lo es una *simple religiosa que ha hecho la profesión* después de las pruebas y la generosidad del noviciado.

Sería posible un grave error de interpretación si un director o su dirigida consideraran *este título de esposa*, recibido a veces en una palabra interior, en el sentido que ese vocablo tiene *en la unión transformante.*

Muy grande es la diferencia que hay entre esposa, en el sentido de cualquier religiosa que ha hecho su profesión, y esposa, en el sentido en que lo fueron santa Catalina de Sena o santa Teresa. Por lo demás, aun en este último sentido, el alma perfecta, aunque haya sido confirmada en gracia, en modo alguno puede creer haber llegado a su fin último; pues hasta que no exhale el postrer suspiro está en el camino, aunque camino real y muy consolador, ya que le es dado repetir las palabras de S. Pablo: "*No que haya llegado a la perfección, pero sigo mi carrera.*" (Phil,. III, 12).

Un alma muy amada de Dios es llamada, responde y se entrega. Está llena de generosidad, ama mucho, es pura y sus cruces son pesadas. Habiendo oído una palabra interior en que, al parecer, el Señor la ha escogido por esposa, ¿tiene esa alma motivos para creerse en la unión transformante? ¿No es esto simplemente el estado normal de una buena religiosa después de hacer los votos? Porque la verdad es que esa elegida tiene todavía *muchos defectos* e imperfecciones, que parecen incompatibles con el matrimonio espiritual.

Mas el director puede creer que esta alma llegará a él cuando su caridad esté muy fundada y su vida esté totalmente llena de Dios.

En la vida de la B. Gema Galgani se echa de ver con toda claridad lo que el Señor exigió de ella antes de permitirle tomar el título de *esposa.* La Beata, que era muy animosa y nunca había hecho oposición a la gracia, se quejaba de esto algunas veces.

Creemos, pues, que esas tales almas pueden considerarse esposas a la manera de una religiosa que ha hecho su profesión perpetua, y nada más; si se le llega a conceder el matrimonio místico, eso vendrá más tarde, porque esta alma, aunque muy perfecta, está todavía demasiado llena de sí misma. Aun quedan en su corazón algunas aficiones mundanas, y no es, todavía, lo que debe ser un alma unida a Dios en matri-

monio espiritual. Por ventura se lo darán a entender así algunas pruebas más profundas que no tardarán en presentársele.

Sin duda, la unión transformante es concedida en grados muy diversos, pero aun el inferior requiere caridad perfecta para con Dios y para con el prójimo.

5ª El anhelo de la unión transformante

Un alma generosa, que al parecer ha atravesado, al menos en parte, la noche del espíritu, ¿puede desear y pedir la gracia de la unión transformante?

Sin duda, es esta gracia el término, en la tierra, de las aspiraciones más o menos conscientes de esa clase de almas; mas tratándose de deseos explícitos, conviene darles una expresión más objetiva y desear el reinado más y más profundo de Dios en nosotros y una más perfecta imitación de nuestro Señor. Además, preciso es repetir aquí las palabras de santa Teresa en el epílogo del *Castillo interior:* "Verdad es que no en todas las moradas podéis entrar por vuestras propias fuerzas, aunque os parezca las tenéis grandes, si no os mete el mismo Señor del Castillo. Por eso os aviso, que ninguna fuerza pongáis, si hallareis resistencia alguna; porque le enojaréis de manera, que nunca os deje entrar en ellas. Es muy amigo de humildad. Con teneros por tales que no merecéis aún entrar en las teceras, le ganaréis más presto la voluntad para llegar a las quintas; y de tal manera le podéis servir desde allí, continuando a ir muchas veces a ellas, que os meta en la misma morada que tiene para sí, de donde no salgáis más, si no fuereis llamada de la priora, cuya voluntad quiere tanto este gran Señor que cumpláis como la misma suya. Una vez mostradas a gozar de este castillo, en todas las cosas hallaréis descanso, aunque sean de mucho trabajo, con esperanza de tornar a él, que no os lo puede quitar nadie."

Recordemos igualmente lo que dice S. Juan de la Cruz, en *Llama de amor viva*, canción II: "¡Oh almas que os queréis andar seguras y consoladas en las cosas del espíritu!; si supiereis cuánto os conviene padecer sufriendo para venir a esa seguridad y consuelo." Y en el *Cántico espiritual*, canción 36, escribe: "¡Oh si se acabase ya de entender cómo no se puede llegar a la espesura y sabiduría de las riquezas de Dios, si no es entrando en la espesura del padecer de muchas

maneras, poniendo en eso el alma su consolación y deseo! ¡Y cómo el alma que desea sabiduría divina, desea primero el padecer para entrar en ella, en la espesura de la cruz!... Desear entrar por ella es de pocos; mas desear los deleites a que se viene por ella, es de muchos."

En la canción siguiente dice: "*Una de las causas que más mueven al alma a desear entrar en esta espesura de la sabiduría de Dios* y conocer muy adentro la hermosura de su sabiduría divina, es, como habemos dicho, *por venir a unir su entendimiento en Dios, según la noticia de los misterios de la Encarnación*, como más alta y sabrosa sabiduría de todas sus obras." Y no es posible tener conocimiento claro de ellos si no es entrando en la espesura de la dicha sabiduría y de la experiencia de los trabajos (1). Es, pues, muy de desear tal unión, que es preludio del cielo. (Véase el texto del *Cántico espiritual* que se cita al final de este apéndice).

Intimidad de esta unión

Háse de advertir que la intimidad de la unión transformante es debida siempre a una *gracia operante* totalmente eminente. S. Tomás dice hablando de la gracia operante en general, por oposición a la cooperante, que "sus efectos se atribuyen nó a nosotros, sino a Dios, porque no es nuestro espíritu el que aquí se mueve, sino que es movido por una especial inspiración" (2), a la que presta libre consentimiento.

La voluntad humana subsiste todavía, puesto que subsistirá aún en el amor beatífico; nunca queda absorbida en Dios, como dirían los panteístas, sino que queda en un estado que S. Juan de la Cruz describe en el *Cántico espiritual*, c. 38: "Aunque allí no está perdida la voluntad del alma, está tan

(1) A propósito del deseo de la unión transformante en el alma que atraviesa por la noche del espíritu, escribe *(Cánt. esp.*, canc. 37): "En estas cavernas, pues, de Cristo, desea entrarse bien de hecho el alma, para absorberse y transformarse y embriagarse bien en el amor de la sabiduría de ellos, escondiéndose en el pecho de su Amado; porque a estos agujeros la convida él en los *Cantares*, diciendo: Levántate y date prisa, amiga mía, hermosa mía, y ven en los agujeros de la piedra, y en la caverna de la cerca; los cuales agujeros son las cavernas que aquí vamos diciendo, a los cuales dice luego el alma: "Y allí nos entraremos"... Es decir, allí nos transformaremos estrechísimamente en amor de Dios."

(2) I II, q. 111, a. 2.

fuertemente unida con la fortaleza de la voluntad de Dios con que de él es amada, que le ama tan fuerte y perfectamente como de él es amada... La cual fuerza es en el Espíritu Santo, en el cual está el alma allí transformada; que siendo él dado al alma para la fuerza de este amor, supone y suple en ella lo que en ella falta."

Igualdad de amor

Por ahí se explica que el alma llegue a *cierta igualdad de amor* con Dios, según se dice en *Llama de amor viva*, canción 3, n. 78-79: "Y a este talle, hace el alma en Dios por Dios lo que él hace en ella por sí mismo, *al modo que él lo hace*, porque la voluntad de los dos es una, y así *la operación de Dios y de ella es una.* De donde, como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida en Dios está dando a Dios al mismo Dios en Dios, y es verdadera dádiva del alma a Dios... En lo cual paga ella a Dios todo lo que la debe, por cuanto de voluntad le da otro tanto como de él recibe. Y porque en esta dádiva que hace el alma a Dios, le da al Espíritu Santo como cosa suya con entrega voluntaria, para que en él se ame como él merece, tiene el alma inestimable deleite y fruición, porque ve que da ella a Dios cosa suya propia que cuadra a Dios según su ser infinito."

Conclusión

De ahí la conclusión del *Cántico espiritual*, c. 39, n. 7: "¡Oh, almas criadas para estas grandezas y para ellas llamadas!, ¿qué hacéis?, ¿en qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas y vuestras posesiones miserias. ¡Oh, miserable ceguera de los ojos de vuestra alma; pues para tanta luz estáis ciegos, y para tan grandes voces sordos!"

Y como dice el P. Gabriel de Santa Magdalena, *art. cit.*, p. 278: "Este llamamiento, dirigido por el santo a las almas en general, demuestra que no puede considerar como "extraordinarias" las sublimidades que nos acaba de describir... La eclosión del germen de vida sobrenatural, que es en nosotros la gracia santificante, debe estar al alcance de todos los que están en posesión de esa gracia."

APÉNDICE

LA PERFECCIÓN DEL AMOR Y LA UNIÓN MÍSTICA O LA MÍSTICA DEL "CÁNTICO ESPIRITUAL" DE S. JUAN DE LA CRUZ

por el P. ALEJANDRO ROZWADOWSKY, S. J.

Reproducimos aquí un artículo aparecido en *La Vie Spirituelle* de enero de 1936, agradeciendo al autor su licencia y el haber sabido exponer tan brillantemente aquello que creemos ser la verdadera doctrina de S. Juan de la Cruz.

I. LA PERFECCIÓN DEL AMOR Y LA CONTEMPLACIÓN INFUSA

Hase afirmado recientemente que, según la espiritualidad del Carmen, y de santa Teresa en particular, la perfección del amor se encuentra en la vía ascética, y que la contemplación infusa no es necesaria para la santidad (1).

Tales gracias místicas, Dios las concede de buen grado, se dice, a las almas generosas: por consiguiente está bien el desearlas, el disponerse y el tender a ellas, y aun el dirigir todos los actos de la vida hacia el ideal contemplativo; sin embargo, añaden esos autores, es cosa cierta que sin ellas es posible llegar a la santidad.

(1) Tomamos la palabra *ascética* en su sentido corriente, para caracterizar los actos que pueden ser realizados por nuestra actividad personal con la ayuda de la gracia común. Por el contrario empleamos el termino *mística* para caracterizar los actos que no pueden ser producidos por nuestra actividad personal ayudada de la gracia común, sino que requieren una inspiración e iluminación especial del Espíritu Santo. En estos actos el alma es más bien pasiva que activa: "*patiens divina*", que dice S. Tomás siguiendo a Dionisio. Tales son los actos de la contemplación infusa. Esta terminología está conforme con el uso común y propio de los autores clásicos.

Hánse distinguido, por lo demás, dos clases de contemplación: *la adquirida* y *la infusa*. La primera puede también llamarse contemplación *mixta* o *activo-pasiva;* trátase de una contemplación mística latente, y se concede que está en la vía normal de la santidad. La segunda, la contemplación mística propiamente dicha, experimentalmente pasiva o infusa, sobre todo en sus grados superiores (desposorio y matrimonio espiritual), no cae, se afirma, dentro de la vía normal (1).

No creemos que esta opinión esté de acuerdo con la doctrina de S. Juan de la Cruz (2).

Sostener, por un lado, que la contemplación mística no es necesaria para la perfección, y afirmar, por otra parte, que es bueno tender a ella, parécenos inconciliable con las enseñanzas del místico Doctor.

Sabido es con cuánta insistencia exige el desasimiento absoluto de todo lo que sea *accidental*, *accesorio*, *extraordinario*, y no sea *esencial y necesario* para la perfección (3). Para él el único fin de esta vida es la perfecta unión con Dios por las virtudes teologales; todo lo que no sea necesario a esta unión —aun cuando se tratase de gracias muy estimables— constituye un obstáculo, si en ellas nos detenemos, para llegar a esa unión; preciso es, pues, renunciar a ellas, rechazarlas y, en la medida de lo posible, *sobrepasarlas*, y quedarse así en el vacío y en la mayor desnudez de espíritu. Esto es la esencia misma de la doctrina de S. Juan de la Cruz en la *Subida del Monte Carmelo* y en la *Noche oscura* (4). ¿Cómo sería, pues, posible conciliar esta doctrina del vacío, que excluye todo lo accidental, con esa tendencia a buscar de

(1) Véase *La mística teresiana*, del P. Gabriel de Santa Magdalena. No obstante, en un libro más reciente: *S. Giovani della Croce, Dottore dell'amore divino*, 1936, se acerca más a nuestra manera de ver. Véase también la nota que va al fin de este apéndice.

(2) Estamos persuadidos que acerca de este punto no hay divergencia esencial entre la doctrina de santa Teresa y la de S. Juan de la Cruz; y esta opinión tampoco nos parece estar de acuerdo con las enseñanzas del gran místico. La tesis de que la doctrina de santa Teresa acerca del carácter normal de la vida mística no difiere esencialmente de la de S. Juan de la Cruz es defendida y sólidamente probada por el P. Arintero, Gárate, Garrigou-Lagrange, Lamballe, Saudreau y otros.

(3) Cf. *Subida del Monte Carmelo*, l. II, c. XX, XXII, XXVII.

(4) *Ibidem*, l. I, c. I-V; l. II, c. I-VIII.

obtener la contemplación mística, que no es sino cosa accidental?

Esa mortificación de todo deseo, excepto de la divina unión, ese desasimiento de todo lo que no sea Dios, constituye para el alma *la noche oscura*, que es la médula de la doctrina del Santo; y si es verdad que por esta *noche* conduce al alma a la contemplación mística, oscura y general (1); ¿no querrá esto significar que, en su opinión, la dicha contemplación forma parte de la perfecta unión a la cual tiende el desasimiento de las purificaciones, y que existe *necesaria* conexión entre el amor perfecto, fruto del desasimiento y de las purificaciones, y la contemplación mística a la que el alma llega a través de la noche oscura?

Esto aparece con toda claridad en el Cántico Espiritual, y queremos demostrarlo. Nuestra razón fundamental se puede resumir en este argumento:

La unión transformante descrita en esta obra es indudablemente un estado místico de gran elevación; cosa es ésta que nadie puede negar. Ahora bien, este estado cae dentro de la vía normal de la santidad, pues el santo le llama unión de amor, estado de perfección, plena unión con Dios, total y perfecto amor (2). Luego el estado místico, aun el más alto, está, al menos en lo esencial, dentro de la vía normal de la santidad.

Sería, por lo demás, difícil de comprender que la perfección del amor, descrita por el Santo en el *Cántico Espiritual*, pudiera ser alcanzada sin el auxilio de las gracias místicas y de la contemplación infusa. Ya lo veremos por el análisis del *Cántico*.

Otra consideración se puede añadir a las anteriores. Si la conexión entre el estado de amor perfecto y el estado místico de los *desposorios* y del *matrimonio espiritual* no fuera más que accidental, S. Juan de la Cruz hubiera incurrido a cada paso en increíble confusión al presentarlos constantemente unidos, sin advertirnos jamás que el uno pueda existir sin el otro. Afirma, por el contrario, explícitamente, que la perfección absoluta y consumada no se obtiene sino en el estado de los desposorios y en el del matrimonio espiritual, y que antes de este estado el amor es siempre imperfec-

(1) *Ibidem*, l. II, c. IX; *Cántico*, canc. 38.
(2) Canción, 15, 17, 18, 19, 20, 27, 29, 31, 34, 37, 38, 39.

to. Que es lo que vamos a ir demostrando paso a paso ([1]).

Probaremos en primer lugar que la unión descrita en el *Cántico* es el estado místico más elevado; y, mediante el análisis del texto, estableceremos después que esta unión se encuentra en la línea normal del desarrollo de la perfecta caridad, término obligado de la santidad.

II. La unión descrita en el Cántico Espiritual es unión mística

Fácil cosa es demostrar que la unión descrita en el *Cántico* es la unión mística más subida.

1). S. Juan de la Cruz llama a esta unión *desposorio espiritual*, en su grado inferior ([2]), y, en su grado superior, *matrimonio espiritual* ([3]). Pues bien, tales expresiones son comúnmente aplicadas a *la unión mística:* la de matrimonio, a la unión más sublime; la de desposorio, a la que inmediatamente precede al matrimonio espiritual. La unión a la que nos lleva S. Juan de la Cruz es, pues, la unión mística más elevada.

2). S. Juan de la Cruz llama a esta unión: unión transformante, transformación del alma en Dios ([4]); mas tales expresiones, lo mismo que el matrimonio espiritual, designan propiamente la unión mística más elevada.

3). El Doctor místico pone en los desposorios la entrada en la "sabrosa ciencia" que en esta unión enseña Dios al alma; y esta ciencia es la "teología mística", o ciencia escondida de Dios que los espirituales llaman contemplación ([5]). Trátase indudablemente de la contemplación mística. Y es Dios mismo quien "confiere al alma esta ciencia y conocimiento en el amor por el que él mismo se comunica al alma" ([6]). En tan

(1) Como se ve, nuestra demostración es completamente independiente de la cuestión tan acaloradamente debatida acerca de las fronteras entre la ascética y la mística. En esta demostración prescindimos en absoluto de tal controversia; tomamos como punto de partida los desposorios y el matrimonio espiritual, que, lejos de ser estados de transición, son lo más encumbrado de la mística.

(2) Canc. 13, 18, 19, 27.

(3) Canc. 17, 27, 29, 34, 36, 37.

(4) *Ib.*, 17, 27, 29, 36, 37, 38.

(5) *Cántico*, c. 18.

(6) *Ib.*, 18.

luminosa unión transforma Dios al alma, y "la hace completamente suya y líbrala de todo lo que tenía de extraño a Dios" (1), cosa que no es posible sin las gracias místicas.

En el supremo grado de la unión encontramos más claramente descrita la contemplación infusa:

En este altísimo estado del matrimonio espiritual, muy fácilmente y con mucha frecuencia descubre el Esposo al alma sus maravillosos secretos y manifiéstale el significado de sus obras; el amor verdadero y encendido no entiende de celar cosa alguna. Dale el Esposo parte principalmente de los dulcísimos misterios de su Encarnación, y del modo y proceso de la Redención humana, que es una de las más primorosas obras de Dios, y más sabrosas para el alma. Dícele el Esposo todo esto en esta canción que enseña con cuán tierno amor descubre interiormente al alma dichos misterios (2).

El estado que aquí describe S. Juan de la Cruz es un estado de amor *unido* a un estado de contemplación infusa. La conexión se debe a la necesidad de amar: "El amor verdadero y encendido no entiende de ocultar cosa alguna." Tal conexión no es accidental, ya que esa necesidad es connatural a la perfecta caridad. Esta observación es de gran importancia.

4). El Doctor místico afirma a cada paso que Dios sólo obra en un alma que se encuentra en este estado; y que el alma recibe pasivamente la contemplación (3). Ahora bien, la pasividad caracteriza precisamente la contemplación mística.

5). En fin, S. Juan de la Cruz habla de los *toques divinos* como de algo propio de esta unión; como de algo que ordinariamente se produce en este estado (4). Y es bien sabido que tales toques son gracias místicas muy elevadas.

No hay lugar, pues, a dudas: la unión descrita en el *Cántico Espiritual* es la unión mística mejor caracterizada y más excelsa (5).

(1) *Ib.*, 18.
(2) *Ib.*, c. 28.
(3) *Ib.*, c. 13, 34, 38.
(4) *Ib.*, c. 13, 16, 32, 38.
(5) Al describir, por lo demás, con S. Juan de la Cruz, los desposorios y el matrimonio espiritual como formas de la perfecta caridad, tendremos ocasión de hacer notar el carácter místico de estos estados.

Ahora bien, esta unión está en la vía normal. S. Juan de la Cruz describe el estado al cual debe tender el alma, es decir el matrimonio espiritual, como la perfecta unión con Dios, como unión consumada, como el estado de perfecto amor. Afirma que la total perfección del amor no se consigue sino en el matrimonio espiritual.

Mas la total unión con Dios, la perfección consumada y perfecto amor están seguramente en la vía normal: ése es el fin primario y total de nuestra vida [1]. Será, pues, suficiente dejar establecido con toda claridad que, para el Doctor místico, los desposorios y el matrimonio espiritual no son otra cosa que el estado de perfecto amor, para poder concluir que él los considera dentro de la vía normal de la santidad. Los textos nos proporcionan una demostración que no deja lugar a dudas.

III. La perfección del amor en los desposorios espirituales

Canción XIV. *El vuelo de la contemplación mística y el estado de unión de amor.*

En la Canción XIII, describe S. Juan de la Cruz el vuelo del alma en este estado de ardiente amor e inflamados deseos que en las primeras canciones expuso.

En la Canción XIV continúa: "En este vuelo espiritual se denota un alto *estado y unión de amor* en que después de mucho ejercicio espiritual *suele Dios* poner al alma, *al cual llaman desposorio espiritual* con el Verbo Hijo de Dios (Canc. XIV, n. 2).

Dos importantísimas afirmaciones encontramos aquí: 1º, *el estado de desposorio espiritual* no es otra cosa sino el *estado de unión de amor;* 2º, pone Dios *habitualmente* al alma en tal estado, cuando ésta se ha ejercitado largamente en la vida espiritual; lo que equivale a decir que tal estado es algo *normal* en ella.

Canción XXIV. *El desposorio espiritual, estado de amor perfecto.*

Describe el Santo *el estado de desposorio espiritual* como el *estado de amor perfecto* y de las perfectas y heroicas virtu-

(1) S. Tomás, II II, q. 184, a. 1 y 3.

des: "El alma dice estar ya ella en unión con Dios, teniendo ya las virtudes en fortaleza... Por lo cual llama ella muy propiamente esta *junta de amor* con Dios lecho florido... Llámale florido, porque en este estado *están ya las virtudes en el alma perfectas y heroicas*, lo cual no había podido ser, hasta que el lecho estuviese florido en perfecta unión con Dios" (n. 2, 3).

No es, pues, posible que las virtudes perfectas y heroicas existan antes de la unión de los desposorios espirituales: tales virtudes son fruto de esta unión.

"Y así, cada una de las virtudes, *cuando ya las posee el alma en perfección*, es como una cueva de leones para ella...

"Dice también que está enlazado el lecho de estas cuevas de las virtudes, porque, en este estado, de tal manera están trabadas entre sí las virtudes y unidas y fortalecidas entre sí unas con otras, y ajustadas en una *acabada perfección del alma*, que no queda parte abierta ni flaca, no sólo para que el demonio pueda entrar, pero ni aun para que ninguna cosa del mundo, alta ni baja, la pueda inquietar ni molestar, ni aun mover; porque estando ya libre de toda molestia de las pasiones naturales, y ajena y desnuda de la tormenta y variedad de los cuidados temporales, como aquí lo está, goza en seguridad y quietud la participación de Dios" (n. 4, 5).

Por aquí se echa de ver que *el estado de desposorio espiritual* es *estado de perfección consumada*, ya desde sus principios.

Canción XXVI. *La bodega secreta y la unión del más íntimo amor.*

S. Juan de la Cruz describe aquí *el estado de los desposorios y del matrimonio espiritual* como una *consumada unión con Dios* y como *el más alto grado de amor* que el alma pueda alcanzar en esta vida:

"Cuenta el alma en esta canción la soberana merced que Dios le hizo en recogerla en lo íntimo de su amor, que es la unión o *transformación de amor en Dios*, y dice dos efectos que de allí sacó, que son olvido y enajenación de todas las cosas del mundo y mortificación de todos sus apetitos... Esta bodega que aquí dice el alma, es *el último y más estrecho grado de amor* en que el alma puede situarse en esta

vida, que por eso la llama *interior bodega;* de donde se sigue que hay otras no tan interiores, que son los grados de amor por do se sube hasta este último. Y podemos decir que estos grados o bodegas de amor son siete, los cuales se vienen a tener todos cuando se tienen los siete dones del Espíritu Santo en perfección.

"Es de saber que a la última y más interior (bodega) pocas almas llegan en esta vida; porque en ella es ya hecha la *union perfecta con Dios* que llaman *matrimonio espiritual*" (n. 2, 3, 4) ([1]).

De modo que para S. Juan de la Cruz *el matrimonio espiritual* se identifica con *la perfecta unión con Dios.* Los efectos de tal unión descríbelos así:

"*Es de saber que hasta que el alma llegue a este estado de perfección de que vamos hablando, aunque más espiritual, siempre le queda algún ganadillo de apetitos y gustillos y otras imperfecciones suyas,* ora naturales, ora espirituales, tras de que se anda procurando apacentarlos, en seguirlos y cumplirlos...

"Y de este ganado ya dicho, unos tienen más y otros menos, *tras de que se andan todavía siguiéndolo, hasta que entrándose a beber en esta interior bodega lo pierden todo,* quedando, como habemos dicho, hechos todos en amor, en la cual más fácilmente se consumen estos ganados de imperfecciones del alma, que el orín y moho de los metales en el fuego, y así se siente ya libre el alma de todas las niñerías de gustillos tras de que se andaba" (n. 18, 19).

La cosa es clara. Para S. Juan de la Cruz, el más alto grado de amor y de perfección no se consigue sino *en el estado de desposorio y matrimonio espiritual,* en la "*bodega secreta*"; y nadie osará decir que el más alto grado de amor esté fuera de la vía normal de la santidad.

Canción XXVII. *El estado de desposorio espiritual y el vuelo total del alma hacia Dios.*

En esta canción describe el Santo *el estado de los desposorios espirituales como un estado de perfecto amor, en el que aun los primeros movimientos de la voluntad y los apetitos*

([1]) El amor hace que el alma penetre en cada una de las bodegas, y pásase de una a la otra según el grado de amor: "Es de saber que

sensibles están ordenados a Dios. En balde pretenderíamos llegar a tal perfección activamente por nuestro propio esfuerzo en la vía puramente ascética. Por lo demás explícitamente nos enseña S. Juan que Dios mismo es quien causa esta perfección en el alma, por medio de la "*teología mística*", es decir de la *contemplación infusa.*

"La ciencia sabrosa que dice aquí que le enseñó es *la teología mística*, que es ciencia secreta de Dios, que llaman los espirituales *contemplación*...

"En aquella bebida de Dios suave... se entrega el alma a Dios toda..., *causando Dios en ella en la dicha unión, la pureza y perfección que para esto es menester;* y por cuanto él la transforma en sí, hácela toda suya y evacua en ella todo lo que tenía ajeno de Dios. De aquí es que no solamente según la voluntad, sino también según la obra, queda ella de hecho sin dejar cosa, toda dada a Dios... El alma en este estado no tiene ya ni afectos de voluntad, ni inteligencias de entendimiento, ni cuidado de obra alguna que todo no sea *inclinado a Dios*, junto con sus apetitos; porque está como divina, endiosada, de manera que *hasta los primeros movimientos* aun no tiene contra lo que es la voluntad de Dios, en todo lo que ella puede entender.

"El alma en este estado, según el entendimiento, voluntad y memoria y apetitos, *en los primeros movimientos*, de ordinario se mueve e inclina a Dios por la grande ayuda y firmeza que tiene ya en Dios y perfecta conversión al bien." (n. 5, 6, 7).

Es evidente que tal grado de perfección está sobre todas las fuerzas humanas, y sólo *en la vía mística* puede alcanzarse. Es por otra parte efecto de una unión recíproca que entra dentro del normal desarrollo de la caridad.

Canción XXVIII. — *Los desposorios espirituales y la actividad de amor.*

Describe aquí S. Juan *el estado de los desposorios espirituales como estado de perfecto amor*, en el que las facultades

muchas almas llegan y entran en las primeras bodegas, *cada una según la perfección de amor que tiene;* mas a esta última y más interior pocas llegan en esta vida." (XXVI, 4). Y es la causa que pocas son las almas que llegan a la última perfección del amor posible en este mundo. Lo cual no quiere decir que no seamos invitados todos, ya que la perfección de la caridad es el fin mismo de nuestra vida.

todas, las superiores como las inferiores, "*están consagradas* no a sus propios intereses, *sino a los del servicio del Esposo*".

"Con el mismo Dios ya no tiene (el alma) otro estilo ni manera de trato, *sino ejercicio de amor*, por cuanto ha ya trocado y mudado todo su primer trato en amor, según ahora se dirá.

"*Mi alma se ha empleado.*

"El decir que al alma suya se ha empleado, da a entender la entrega que hizo al Amado de sí en aquella *unión de amor*, donde quedó ya su alma con todas sus potencias, entendimiento, voluntad y memoria, dedicada y emancipada *al servicio de él*, empleando el entendimiento en entender las cosas que son más de su servicio para hacerlas, y su voluntad en amar todo lo que a Dios agrada, y en todas las cosas aficionar la voluntad a Dios y la memoria y el cuidado de lo que es de su servicio y *lo que más le ha de agradar*. Y dice más:

"*Y todo mi caudal en su servicio.*

"Por todo su caudal entiende aquí todo lo que pertenece a la parte sensitiva del alma... En la cual parte sensitiva se incluye el cuerpo con todos sus sentidos y potencias, así interiores como exteriores, y toda la habilidad natural, conviene a saber, *las cuatro pasiones*, los apetitos naturales y el demás caudal del alma; *todo lo cual dice que está ya empleado en servicio de su Amado*, también como la parte racional y espiritual del alma. Porque el cuerpo ya le trata según Dios, los sentidos interiores y exteriores enderezando a él las operaciones de ellos, y las cuatro pasiones del alma todas las tiene ceñidas también a Dios; porque no se goza sino en Dios, ni tiene esperanza en otra cosa sino en Dios, ni teme sino sólo a Dios, ni se duele sino según Dios, y también todos sus apetitos y cuidados van sólo a Dios.

"Y todo este caudal de tal manera está ya empleado y enderezado a Dios, que aun sin advertencia del alma, todas las partes que habemos dicho de este caudal, *en los primeros movimientos* se inclinan a obrar en Dios y por Dios; porque el entendimiento, la voluntad y la memoria se van luego a Dios;

y los afectos, los sentidos, los deseos y apetitos, la esperanza, el gozo y luego todo el caudal de primera instancia se inclina a Dios.

"*Ya no guardo ganado.*

"Que es tanto como decir: ya no me ando tras mis gustos y apetitos, porque habiéndolos puesto en Dios y dado a él, ya no los apacienta y guarda para sí el alma.

"*Ni tengo ya otro oficio.*

"Muchos oficios suele tener el alma no provechosos antes que llegue a hacer esta donación y entrega de sí y de su caudal al Amado; porque todos hábitos de imperfecciones tenía, tantos oficios podemos decir que tenía. Los cuales hábitos pueden ser como propiedad y oficio que tiene de hablar cosas inútiles, y pensarlas y obrarlas también, no usando de esto conforme a la perfección del alma... Mas aquí *ya todas sus palabras y sus pensamientos y obras son de Dios y enderezados a Dios.*

"*Que ya sólo en amar es mi ejercicio.*

"Como si dijera: que ya todos estos oficios están puestos en ejercicio de amor de Dios, es a saber, que toda la habilidad de mi alma y cuerpo, memoria, entendimiento y voluntad, todo se mueve por amor y en el amor, *haciendo todo lo que hago con amor, y padeciendo todo lo que padezco con sabor de amor.*

"Aquí es de notar que cuando el alma llega a este estado, *todo el ejercicio de la parte espiritual y de la parte sensitiva*, ahora sea en hacer, ahora en padecer, de cualquier manera que sea, *siempre le causa más amor y regalo en Dios*, como habemos dicho; y hasta el ejercicio mismo de oración y trato con Dios, que antes solía tener en otras consideraciones y modos, ya *todo es ejercicio de amor;* es decir que *el alma en este estado de desposorio espiritual ordinariamente anda en unión y amor de Dios*, que es común y ordinaria asistencia de voluntad amorosa en Dios." (n. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10).

Imposible concebir que tal perfección de amor y tan completa entrega de sí, que se extiende *hasta los primeros movimientos* de todas las facultades, pertenezca a la vía puramen-

te ascética. Según S. Juan de la Cruz, esta perfección no se consigue sino en el estado de desposorio espiritual, y es efecto de las gracias que Dios da al alma en tal estado.

Una vez más, pues, *el estado de perfecto amor se identifica,* para el santo, *con el de los desposorios espirituales.*

Canción XXIX. *El alma perdida al mundo por su Amado.*

También esta canción se refiere a los *desposorios espirituales:*

"Verdaderamente esta alma está perdida en todas las cosas, y *sólo está ganada en amor,* no empleando ya el espíritu en otra cosa... Y habiendo ella llegado a lo vivo del amor de Dios, todo lo tiene en poco... y se precia y gloría de haber dado en tales cosas *y perdídose al mundo y a sí misma por su Amado...* Y que lo tiene a tanto bien, que ella misma se quiso perder, andando buscando a su Amado enamorada mucho de él. Y por que vean la ganancia de su pérdida y no lo tengan por insipiencia o engaño, dice que esta pérdida fué su ganancia, y por eso de industria se hizo perdidiza." (n. 5).

Aquí también se describe *el amor perfecto* y la vía de la *pura fe* y del *puro amor* como lo dan a entender las palabras siguientes:

"Cuando un alma en el camino espiritual ha llegado a tanto *que se ha perdido a todos los caminos y vías naturales* de proceder en el trato con Dios, *que ya no le busca por consideraciones, ni formas, ni sentimientos,* sino que pasó todo eso y sobre todo modo suyo y manera, *tratando y gozando a Dios en fe y amor;* entonces se dice haberse de veras ganado a Dios, *porque de veras se ha perdido a todo lo que no es Dios y a lo que es en sí*" (n. 11).

IV. La perfección del amor en el matrimonio espiritual

Canción XII. — *El matrimonio espiritual y la unión transformante*

Trátase en esta canción del *matrimonio espiritual,* como el mismo S. Juan lo declara. Dícenos en primer lugar que la perfección de este estado no se consigue por nuestro

esfuerzo, sino por el aliento del Espíritu Santo, es decir que no pertenece a la vía ascética, sino a la mística:

"Ha implorado y obtenido el alma *el soplo del divino Espíritu,* pues no es otro *el medio y el instrumento indispensable para conseguir la perfección.*"

Luego describe el Santo *el matrimonio espiritual como estado de amor perfecto:*

"*Cuando hay unión de amor,* es verdad decir que el Amado vive en el amante, y el amante en el Amado; y tal manera de semejanza hace el amor en la transformación de los amados, que se puede decir que cada uno es el otro y que entrambos son uno... *Por la consumación del matrimonio espiritual entre Dios y el alma, dos naturalezas están en un solo espíritu y amor de Dios*... La Esposa se introdujo, es a saber, *despojóse de todo lo temporal y natural, de sus ligaduras, modos y maneras espirituales*...; en la transformación de este subidísimo abrazo... *queda el alma transformada en Dios.* Y así se le puede aplicar lo que dijo S. Pablo a los Gálatas (II, 20): *Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus.* Porque en decir vivo yo, ya no yo, dió a entender que aunque vivía en él, no era vida suya, porque estaba transformado en Cristo, que su vida era más divina que humana." (n. 7).

De manera que, para S. Juan de la Cruz, *el matrimonio espiritual* es unión de perfecto amor. Mas el amor perfecto está en la vía normal; todos son llamados a él, por ser el fin de toda nuestra vida sobre la tierra: *Finis autem præcepti est caritas* (1).

El santo afirma en otro lugar: "El alma y Dios en todas las obras del alma no pretenden otra cosa sino la consumación y perfección de este estado." Si, pues, el matrimonio espiritual es el fin de todas las acciones del alma, así como de la operación divina, quiere decir que se identifica necesariamente con el amor perfecto; y no podría ser cosa accidental en la vía normal de la santidad. El análisis de las estrofas siguientes confirmará esta conclusión.

(1) Cf. S. Tomás, II II, q. 184, a. 1; 184, a. 3. Pío XI, Encíclicas *Rerum omnium perturbationem,* 26 enero 1923, y *Studiorum ducem,* 21 junio 1923.

Canción XX y XXI. — *El matrimonio espiritual y la muerte total de las pasiones*

En esta canción describe el Santo *el matrimonio espiritual* como un estado de perfecto amor en el cual Dios "pone en razón a las dos potencias naturales irascible y concupiscible, que antes algún tanto afligían al alma, de modo que ya de aquí adelante estén mitigadas y puestas en razón" (n. 4).

"*Pone en perfección* de sus objetos a las tres potencias del alma, memoria, entendimiento y voluntad, según se puede en esta vida" (Ib.)

"A todos estos actos excesivos de lo justo conjura también que cesen por las amenas liras y canto dicho; las cuales tienen puestas a las tres potencias del alma tan en su punto de efecto, que están tan empleadas *en la justa operación que las pertenece*, que no sólo no en extremo, pero ni aun en parte de él participan alguna cosa (n. 8)."

Es, pues, un nuevo grado de amor que claramente sobrepuja a nuestras fuerzas y a la vía puramente ascética; S. Juan de la Cruz lo dice en otro lugar: "El Amado conjura a los cuatro movimientos de pasiones del alma, *impóneles silencio y los pone en calma*".

Canción XVIII. — *Calma perfecta de las potencias y sentidos*

El matrimonio espiritual es aquí representado como *el estado de perfección* que excluye aun la imperfección de los *primeros movimientos* desordenados de las potencias y sentidos.

"*Y no queráis tocar nuestros umbrales*", es decir: ni por los primeros movimientos toquéis a la parte superior, porque *los primeros movimientos* del alma son las entradas y umbrales para entrar en el alma, y cuando pasan de primeros movimientos, en la razón, ya van pasando los umbrales; pero cuando sólo son *primeros movimientos*, sólo se dice tocar a los umbrales o llamar a la puerta, lo cual se hace cuando hay acometimientos a la razón de parte de la sensibilidad para algún acto desordenado.

"*De modo que en este estado, la parte sensitiva, con sus*

potencias, energías y debilidades, rindióse al espíritu; lo que hace ya desde este momento una vida de bienaventurados, semejante a la del estado de inocencia, cuanto todas las partes y posibilidades de la sensibilidad permitían al hombre conocer y amar a Dios" (n. 8).

Canción XXXV.—*Soledad del alma con el Esposo*

S. Juan de la Cruz enseña claramente en esta canción que *el matrimonio espiritual* es un *estado místico*, y que el amor perfecto no se obtiene en la vía ascética, sino que Dios lo comunica al alma en la vía *mística*. Declara el Esposo, en esta canción, no sólo ser guía del alma, "mas que él mismo a solas es el que obra en ella sin otro intermediario".

"*A solas su querido;* quiere decir, que no sólo la guía en la soledad de ella, *mas que él mismo a solas es el que obra en ella sin otro algún medio;* porque ésta es la propiedad de esta unión del alma con Dios en matrimonio espiritual, *hacer Dios en ella y comunicársele por sí solo, no ya por medio de ángeles ni por medio de la habilidad natural*, porque los sentidos exteriores e interiores y todas las criaturas, y aun la misma alma, muy poco hacen al caso para ser parte para recibir estas grandes mercedes sobrenaturales que Dios hace en este estado; no caen en habilidad y obra natural y diligencia del alma; él a solas hace en ella.

"*Y la causa es, porque la halla a solas,* como está dicho, y así no la quiere dar otra compañía, aprovechándola y fiándola de otro que de sí solo. Y también es cosa conveniente, que pues el alma ya lo ha dejado todo y pasado por todos los medios, subiéndose sobre todo a Dios, que el mismo Dios sea la guía y el medio para sí mismo; y habiéndose el alma ya subido en soledad de todo sobre todo, ya todo no le aprovecha ni sirve para más subir otra cosa que el mismo Verbo Esposo; el cual, por estar tan enamorado de ella, él a solas es el que la quiere hacer las dichas mercedes (n. 6)."

Distingue aquí el santo admirablemente la vía *ascética* de la vía *mística*. Toca a la primera disponer al alma a la operación divina por el desasimiento de todo lo creado; mas la perfección consumada, que Dios pone en el alma, pertenece a la vía *mística*.

Canción XXXVIII. — *La perfecta pureza y la paridad de amor*

Enséñanos aquí S. Juan de la Cruz por qué desea el alma *la contemplación mística,* designada por las "cavernas de la piedra"; y la razón es que la dicha contemplación es el medio para conseguir *el perfecto amor y la pureza perfecta.* Describe a continuación *la perfección y pureza del estado del matrimonio espiritual:*

"El fin porque el alma deseaba entrar en aquellas *cavernas,* era por llegar a la consumación de amor de Dios, que ella siempre había pretendido; que es venir a amar a Dios con la pureza y perfección que ella es amada de él."

Si la conexión entre el *amor perfecto y la contemplación mística* designada por las *cavernas de la piedra* fuera puramente accidental, si el perfecto amor y la pureza perfecta pudieran conseguirse fuera de la contemplación mística, este deseo del alma sería imperfecto, según los principios del santo.

Continúa: "Y así le dice al Esposo, que allí le mostrará él esto que tanto ha siempre pretendido en todos sus actos y ejercicios, que es mostrarla a *amar al Esposo con la perfección que él se ama.* Y lo segundo que dice que allí le dará, es la gloria esencial para que él la predestinó desde el día de la eternidad. Y así dice:

"*Allí me mostrarías*
Aquello que mi alma pretendía.

"Esta pretensión del alma es *la igualdad de amor con Dios* que siempre ella natural y sobrenaturalmente apetece, porque el amante no puede estar satisfecho si no siente que ama cuanto es amado" (n. 2, 3).

El deseo de igualdad de amor es, pues, esencial al mismo amor; es propio de la naturaleza y de la gracia del amor. El Santo continúa:

"Y como el alma ve que con la transformación que tiene en Dios en esta vida, aunque es inmenso el amor, no puede llegar a igualar con la perfección de amor con que de Dios es amada, *desea la clara transformación de gloria, en que lle-*

gará a igualar con el dicho amor. Porque aunque en este alto estado que aquí tiene hay unión verdadera de voluntad, no puede llegar a los quilates y fuerza de amor que en aquella fuerte unión de gloria tendrá; *en ella, en cambio, le amará como es amada de Dios.* Porque entonces su voluntad será voluntad de Dios, y así su amor será amor de Dios. Porque aunque allá no está perdida la voluntad del alma, está tan fuertemente unida con la fortaleza de la voluntad de Dios con que de él es amada, que le ama tan fuerte y perfectamente como de él es amada, estando las dos voluntades unidas en una sola voluntad y un solo amor de Dios, y así ama el alma a Dios con voluntad y fuerza del mismo Dios; la cual fuerza es en el Espíritu Santo, en el cual está el alma allí transformada; que siendo él dado al alma para la fuerza de este amor, supone y suple en ella, por la razón de la tal transformación de gloria, lo que falta en ella...

"Y como queda dicho, *en este estado de matrimonio espiritual,* de que vamos hablando, en esta sazón, aunque no haya aquella perfección de amor glorioso (de la otra vida), *hay, empero, un vivo viso e imagen de aquella perfección* que totalmente es inefable" (n. 3, 4).

Una vez más identifica aquí S. Juan de la Cruz *el estado de matrimonio espiritual con el estado de amor perfecto,* con el estado de perfecta conformidad con la voluntad de Dios, *fin normal* de nuestra vida en la tierra. Luego pasa a explicar la pureza propia de este estado:

"Esto supone claramente que Dios ha concedido al alma *en este estado de transformación una muy alta pureza, semejante a la de la justicia original o a la de la inocencia bautismal.* Añade, pues, el alma que el Esposo va a concederla esta pureza como fruto de esa transformación de amor. Y dice así:

"Y luego me darías
Allí, tú, vida mía,
Aquello que me diste el otro día."

Dando a entender por "el otro día" *o bien el estado de justicia original* en la cual le dió Dios en Adán *la gracia y la inocencia,* o bien *el día del bautismo,* en que el alma recibió *una pureza y limpieza absoluta.*

"Declara el alma en estos versos que volverá a encontrar

aquel don en esta unión de amor; y eso es lo que quiere darnos a entender por el último verso: —aquello que me diste el otro día—, ya que, como lo hemos visto, *el alma, en su estado de perfección, llega a la pureza y limpieza misma.*".

Afirma el Santo en este lugar que en el matrimonio espiritual llega el alma a una pureza semejante a la de la justicia original o de la inocencia bautismal. Esto es muy de tenerse en cuenta. De tal afirmación puédense sacar dos conclusiones: 1º, que *el matrimonio espiritual es una cosa normal;* 2º, *que es místico.*

Es *normal,* porque la pureza de la justicia original o de la inocencia bautismal, que el alma recibe en el matrimonio espiritual, equivale a la exclusión de toda imperfección moral, y tal exclusión es *la meta normal* a la que todos pueden y deben tender. Es estado *místico,* porque en el orden actual *un estado permanente, parecido al de inocencia bautismal,* no puede ser alcanzado en la vía puramente *ascética* por nuestro propio esfuerzo, sino solamente en la vía *mística* por especial intervención del Espíritu Santo; para ello es necesaria la *gracia de la contemplación* infusa y la actividad de los dones del Espíritu Santo, según se desprende de todos los textos de S. Juan de la Cruz. En este estado, el alma "experimenta en su interior una especie de *fruición,* una dulcedumbre tal, que la hace prorrumpir en grandes alabanzas". Los toques de las gracias pasivas son en tal caso evidentes, ¿y no nos hallamos a la vez ante un acrecentamiento normal del más perfecto amor?

Canción XXXIX. – *Llama de dulce transformación*

El matrimonio espiritual está descrito en esta estrofa como *el estado de la más sublime perfección y transformación en Dios;* San Juan de la Cruz funda su doctrina en las palabras de S. Pablo (Gal., IV, 6): "*Porque sois hijos de Dios, envió Dios el Espíritu de su Hijo a vuestros corazones, que clama: Abba, Pater*"; en las de nuestro Señor (Joan., XVII, 24): "*Quiero, Padre, que los que me diste, donde yo estoy estén conmigo, a fin de que vean mi gloria, aquella que tú me diste*"; y en las de S. Pedro (II Petri, I, 4): "*Nos ha dado Dios las grandes y preciosas gracias que había prometido, para hacernos partícipes, por medio de estas mismas gracias,*

de la divina naturaleza." Todo lo cual confirma admirablemente nuestra tesis: que para S. Juan de la Cruz el matrimonio espiritual es *el perfecto y normal desenvolvimiento y desarrollo de la vida de la gracia, y el fin normal* de la vida sobrenatural en la tierra.

También enseña en esta estrofa que *el perfecto amor* se consigue en la *vía mística* por la inspiración del Espíritu Santo, y que va acompañado de la *contemplación mística,* que es no sólo el medio, sino también *el efecto* del amor perfecto (1).

"En esta canción dice el alma y declara aquello que dice le ha de dar el Esposo en aquella beatífica transformación, declarándolo con cinco términos: El primero dice que es *la aspiración del Espíritu Santo* de Dios a ella, de ella a Dios... El cuarto, *pura y clara contemplación de la esencia divina.* El quinto, transformación total en el inmenso amor de Dios.

"Dice, pues, el verso: *El aspirar del aire;* este aspirar del aire es una habilidad que el alma dice que le dará Dios allí, en la comunicación del Espíritu Santo, *a fin de amar a Dios en toda perfección;* llámala *aspiración del Espíritu* porque es como *un toque o sentimiento* muy delicado de amor, *producido generalmente en el alma por la presencia del Espíritu Santo.*"

De modo que, según S. Juan de la Cruz, para amar a Dios en toda perfección es *necesaria* la aspiración o toque del Espíritu Santo, que indudablemente es una gracia *mística,* y ordinariamente se produce en el matrimonio espiritual.

"Síguese lo cuarto, y es: "*En la noche serena*". Esta noche es *la contemplación* en que el alma desea ver estas cosas. Llámala noche, porque *la contemplación es oscura,* que por eso la llaman por otro nombre *mística teología,* que quiere decir sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual, sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo... Y por eso *llama a esta contemplación noche,* en la cual en esta vida conoce el alma por medio de la transformación que ya tiene... Pero por más alta que sea esta noticia, todavía es noche oscura en comparación de la beatífica que pide aquí. Y por eso dice,

(1) II II, q. 180, a. 1.

pidiendo clara contemplación, que este gozar sea en la noche ya serena, esto es, en la contemplación ya clara y beatífica, de manera que deje ya de ser noche en la contemplación oscura acá, y se vuelva en contemplación de vista clara y serena de Dios allá. Y así, decir en la noche serena, es decir, en contemplación ya clara y serena de la vista de Dios" (n. 11, 12, 13).

Esta magnífica descripción de la *contemplación mística* pruébanos con toda evidencia que *el matrimonio espiritual es estado místico.* Mas esta contemplación mística, según las palabras del santo, es *algo que llega al alma por el perfecto amor*". No es, pues, cosa accidental, sino que es el *efecto propio*, la propiedad del amor perfecto, así como es también el medio y disposición para conseguir este amor, según lo hemos visto ya. Si, pues, la *contemplación mística* es la propiedad del amor perfecto y su necesaria disposición, indudablemente se encuentra dentro de la vía *normal*, igual que el perfecto amor.

Canción XL. — *Las últimas disposiciones del alma*

En esta postrer estrofa, S. Juan de la Cruz describe *la perfección de las virtudes en el matrimonio espiritual* y la perfecta armonía que en este estado reina entre la porción inferior y la superior del hombre.

"Conociendo, pues, aquí la Esposa que ya el apetito de su voluntad está desasido de todas las cosas y arrimado a su Dios con estrechísimo amor, y que, según esto, su alma está ya bien dispuesta y aparejada y fuerte, arrimada a su Esposo, para subir a los asientos y sillas gloriosos de su esposo, con deseo de que el Esposo concluya este negocio, pónele por delante para más moverle a ello todas estas cosas en esta última canción, en la cual dice cinco cosas. La primera, *que ya su alma está desasida y ajena de todas las cosas.* La segunda, *que ya está vencido y ahuyentado el demonio.* La tercera, *que ya están sujetadas las pasiones* y mortificados los apetitos naturales. La cuarta y la quinta, *que ya está la parte sensitiva e inferior reformada y purificada, y que está conformada con la parte espiritual;* de manera que no sólo no estorbará para recibir aquellos bienes espirituales, mas antes se acomodará a ellos. Y dice así:

"*Que nadie lo miraba.*

"Lo cual es como si dijera: *mi alma está ya desnuda, desasida, sola y ajena de todas las cosas criadas* de arriba y de abajo, y tan adentro entrada en el interior recogimiento contigo, que ninguna de ellas alcanza ya de vista el íntimo deleite que en ti poseo, es a saber, a mover mi alma a gusto con su suavidad, ni a disgusto y molestia con su miseria y bajeza... Y no sólo eso, pero

"*Aminadab tampoco parecía.*

"El cual Aminadab en la Escritura Divina significa el demonio, adversario del alma; el cual la combatía y turbaba siempre con la innumerable munición de su artillería, porque ella no se entrase en *esta fortaleza y escondrijo del interior recogimiento* con el Esposo, *donde ella estando ya puesta, está tan favorecida, tan fuerte, tan victoriosa, que el demonio no osa llegar, pero con grande pavor huye muy lejos, y no osa parecer.*

"Y porque también *por el ejercicio de las virtudes y por razón del estado perfecto que ya tiene, de tal manera le tiene ahuyentado y vencido el alma, que no parece más delante de ella.* Y así Aminadab tampoco parecía con algún derecho para impedirme este bien que pretendo.

"*Y el cerco sosegaba.*

"Por el cual cerco entiende aquí el alma *las pasiones y apetitos del alma*, los cuales, cuando no están vencidos y amortiguados, la cercan en derredor, combatiéndola de una parte y de otra, por lo cual los llama cerco; el cual dice que *también está ya sosegado.*

"Que pues, así es, no deje de comunicarle las mercedes que le ha pedido, pues el dicho cerco ya no es parte para impedirlo.

"Porque está ya el alma, en este estado de matrimonio espiritual, purificada y en alguna manera espiritualizada la parte sensitiva e inferior del alma, que ella con sus potencias sensitivas y fuerzas naturales se recogen a participar y gozar

en su manera de las grandezas espirituales que Dios está comunicando al alma en lo interior del espíritu, según lo dió a entender David cuando dijo: *Mi corazón y mi carne se gozaron en Dios vivo.*

"Y es de notar que no dice aquí la Esposa que la caballería descendía a gustar las aguas sino a vista de ellas; porque esta parte sensitiva con sus potencias no tiene capacidad para gustar esencial y propiamente de los bienes espirituales... Y dice aquí el alma que descendían, y no dice que iban ni otro vocablo, para dar a entender que en esta comunicación de la parte sensitiva a la espiritual, cuando se gusta la dicha bebida de las aguas espirituales, bajan de sus operaciones naturales, cesando de ellas, al recogimiento espiritual" (1, 2, 3, 4, 5, 6).

S. Juan de la Cruz demuéstranos aquí una vez más que *el matrimonio espiritual es el estado de perfección consumada, término y fin normal* de la vida en la tierra, el cual no lo podemos conseguir sino *en la vía mística*, en *"la fortaleza y escondrijo del interior recogimiento con el Esposo"*.

Muy sugestivas son las palabras con que S. Juan de la Cruz termina su obra: "Al cual (matrimonio espiritual) sea servido llevar *a todos los que invocan su nombre* el dulcísimo Jesús, Esposo de las almas fieles, al cual es honra y gloria, juntamente con el Padre y el Espíritu Santo *in saecula saeculorum.* Amén." Desea en estas palabras el místico Doctor la gracia de ser introducido en el recogimiento interior que acaba de describirnos, es decir, en el *estado de matrimonio espiritual*, y desea esta gracia *a "todos los que invocan el dulcísimo nombre de Jesús"*, es decir, a todos los fieles; y seguramente que no es una gracia extraordinaria, la que desea a todos los fieles, máxime tratándose de S. Juan de la Cruz.

Añadamos todavía dos textos de la *Subida del Monte Carmelo*, en los que el santo Doctor enseña expresamente que la contemplación oscura (que es sin duda la contemplación mística) forma parte de la perfecta unión con Dios, y está, por consiguiente, en la vía normal; y que la renuncia que debemos hacer de cualquier otra clase de conocimientos no se ha de aplicar a esta contemplación, por pertenecer a *la*

unión de amor, fin normal de nuestra vida sobre la tierra. He aquí sus palabras:

"La inteligencia *oscura y general* está en una sola (clase), *que es la contemplación que se da en fe. En ésta habemos de poner el alma*, encaminándola a ella por todas esotras, comenzando por las primeras, *y desnudándola de ellas*" (1).

En otro lugar dice:

"*Estas noticias divinas* que son acerca de Dios nunca son de cosas particulares... *Y estas altas noticias no las puede tener sino el alma que llega a unión de Dios, porque ellas mismas son la misma unión;* porque consiste el tenerlas en cierto toque que se hace del alma en la divinidad, y así el mismo Dios es el que allí es sentido y gustado... *Y en estas (noticias* de Dios que se dan al alma de repente) *no digo que se haya negativamente como en las otras aprensiones, porque ellas son parte de la unión en que vamos encaminando al alma;* por lo cual la enseñamos a desnudarse y desasirse de todas las otras" (2).

Nada más claro y explícito.

De todos los textos que hemos citado, y que fácilmente podrían multiplicarse, parece debemos concluir que, para S. Juan de la Cruz, *el estado de desposorios y de matrimonio espiritual se identifica con el de amor perfecto*, y está, por consiguiente, en la *vía normal* y es asimismo el *fin normal* de nuestra vida sobre la tierra (3).

En conclusión, y para prevenir cualquier confusión, se han de evitar dos cosas:

1º No se debe confundir lo que es *esencial* a la contemplación mística con lo que tiene de *accidental* y accesorio. La esencia de la contemplación mística está en la *contemplación infusa oscura y general* de que habla S. Juan de la Cruz en la *Subida del Monte Carmelo* (4) y en el *Cántico Espiritual* (5). Dicha contemplación es producida *por los*

(1) *Subida del Monte Carmelo*, l. II, c. X.
(2) *Ibidem*, l. II, c. XXVI.
(3) Esta doctrina de S. Juan de la Cruz acerca del carácter normal de la mística parece ser también la de *S. Agustín, S. Gregorio, S. Bernardo, S. Alberto, S. Buenaventura y S. Tomás.*
(4) L. II, c. X y XVI.
(5) Canción XXXIX.

dones de sabiduría y de inteligencia. Los demás conocimientos sobrenaturales particulares y distintos, como las visiones, revelaciones, palabras, etc., lo mismo que los éxtasis y otros fenómenos exteriores, no son sino cosa accidental respecto a la contemplación mística propiamente dicha; son gracias *gratis datae* (1) que el alma no debe desear.

2º No se ha de confundir la *santidad* con la *salvación* del alma. A nadie le vendrá a las mientes afirmar que la contemplación mística sea necesaria para la salvación. Mas se trata de saber si no es necesaria para la santidad. Por santidad entendemos una muy subida perfección en el amor de Dios y del prójimo, perfección que sigue perteneciendo a la vía normal, porque el precepto del amor no tiene límites (S. Tomás, II, II, q. 124. a. 3).

Para ser todavía más precisos, diremos que la santidad de que se trata aquí es el preludio normal inmediato de la vida del cielo; preludio que se realiza, bien en la tierra, o bien en el purgatorio, y que supone que el alma está *plenamente purificada* y en disposición de recibir *de inmediato* la visión beatífica. Cuando decimos, en fin, que, según S. Juan de la Cruz, la contemplación infusa es necesaria para la santidad, nos referimos a la *necesidad moral*, es decir, que sin ella ordinariamente no se conseguirá la santidad. Y aun decimos más: que si ella falta, no es posible de hecho la absoluta perfección de la vida cristiana, que supone el ejercicio eminente de las virtudes teologales y de los dones que le acompañan.

Nota

A este notable artículo del P. Alejandro Rozwadowski, escrito en 1936, queremos añadir una pequeña observación: el P. Gabriel de Santa M. Magdalena, C. D., se ha aproximado mucho, después de esa fecha, a esta manera de ver. En efecto, en la revista *Angelicum*, enero de 1937, pp. (278-280) *(Les sommets de la vie d' amour)*, después de haber descrito *la unión transformante*, y citado *la apremiante llamada* de S. Juan de la Cruz a las almas negligentes, creadas no obstante para tales grandezas *(Cántico*, c. XXXIX), escribe: "Este llamamiento, dirigido por el santo a las almas en ge-

(1) S. Tomás, II II, q. 111, a. 1, 4, 5.

neral, nos demuestra que no es posible considerar como *extraordinarias* las sublimidades que acaba de describirnos. No es cosa de invitar a todas las almas a ciertas gracias que serían privilegio de unas pocas. El objeto de la plegaria de Jesús, hecha en favor de "todos aquellos que deben creer en él", no es posible que sea un bien *reservado* a unos cuantos; y *lo que constituye la eclosión del germen de vida sobrenatural*, que en nosotros es la gracia santificante, debe estar a disposición de todos los que de ella estén adornados". Del mismo modo escribe a propósito del deseo de la caridad de amor, *ibid.*: "*Existe, pues, en nuestra caridad para con Dios una aspiración connatural al amor místico; éste no es, pues, algo "extraordinario"* para un alma adornada de la virtud de caridad, *sino un medio para llegar a la perfección última e integral.*"

En fin, la contemplación infusa, sin la cual el amor místico es imposible, tampoco es extraordinaria, como lo reconoce el citado Padre, *ibídem*, p. 280: "Para S. Juan de la Cruz, "la iluminación" de la fe es obra de los dones del Espíritu Santo. El santo insiste, por lo demás, en "que la fe conduce el alma a la unión" (Subida, II, passim). Mas nunca podría sostener esta tesis, si fuera necesario añadir a la fe otros principios "extraordinarios". Podemos, pues, concluir, dice el P. Gabriel, que la luz necesaria para la transformación de amor tampoco pertenece al orden de privilegios reservados, sino que es una luz "connatural": la luz de la fe acompañada de la de los dones. Fe y Dones son dos elementos de nuestro organismo sobrenatural... Desgraciadamente, el alma con frecuencia se echa atrás ante los inevitables padecimientos que deberían disponerla a la unión. No lo olvidemos: "para penetrar en las profundidades del amor, preciso es penetrar en las profundidades de la Cruz" *(Cántico)* (1).

Que es lo mismo que ha sostenido el P. Arintero, desde el año 1908, en *La evolución mística*, páginas 460-486 (Sala-

(1) Comprobamos con no pequeña satisfacción que el P. Gabriel de Santa Magdalena se halla totalmente de acuerdo con nosotros, *al negarse a admitir*, como pretendía el P. Crisógono, "*dos modos específicamente distintos*" *para los dones del Espíritu Santo*, uno ordinario y extraordinario el otro. Cf. *Etudes Carmélitaines*, oct. 1934: *Le double mode des dons du Saint-Esprit*, pp. 215-232; y en esta obra, t. I, pp. 90-97.

manca), y que nosotros no hemos dejado de enseñar desde la primera edición de *Perfección cristiana y contemplación*, 1923, pp., 318 y 321.

A la misma conclusión llegan más o menos explícitamente varios autores que han tratado de la íntima unión con María en la vía unitiva, según los principios del B. Grignion de Montfort (1). El P. Neubert, marianista, ha reunido multitud de testimonios sobre este punto (2). Debemos también citar, a este propósito, *L'Union mystique à Marie*, escrito por una reclusa flamenca que personalmente la ha experimentado: *María de Santa Teresa* (1623-1677) (3).

HACIA LA UNIÓN ÍNTIMA PERMANENTE. VALOR DE LA VIDA OCULTA

Parécenos encontrar sencilla y profundamente expuesta la vida de unión en esta carta de un religioso contemplativo, joven todavía, que continúa, así lo creemos, firme en su vocación, a pesar de las dificultades de que nos habla.

"La paz aumenta con el gozo, a pesar de que todo lo sensible desaparece más y más; y la pobre alma se encuentra a veces como perdida en las tinieblas, sin tener nada y sintiéndose imponente para llegar a cosa alguna por sus propias fuerzas. ¡Hácese la vida tan sencilla! Un solo anhelo lo dirige todo: llegar al Amor, para darle infinitas gracias por su caridad incomprensible, y salvar las almas. Cada vez ando más tras la infinitud de Dios; y la visión clara de mi

(1) *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen*, c. V, a. 5: camino corto, fácil, perfecto y seguro; c. VI, a. 1: cómo María forma a los predestinados; a. 2, n. 3, 4, 5: ella los guía, los defiende, intercede por ellos; c. VII, a. 3: gracia del puro amor; a. 5: comunicación del alma y del espíritu de María; a. 6: transformación de las almas en María a imagen de Jesucristo.

(2) Cf. *La Vie Spirituelle*, enero de 1937: *L'union mystique à la Sainte Vierge*, pp. 15-29.

(3) *Les cahiers de la Vierge*, mayo 1936, han publicado con el título *L'Union mystique à Marie*, por María de Santa Teresa, el texto traducido del flamenco por I. Van den Bossche. (Introducción a la vida mariana. La vida mariana. El término de la vida mariana.) Cf. p. 55: "En esta vida el alma es transformada en María por fusión de amor"; ítem pp. 62-68 ss.

nada está constantemente ante mis ojos. No obstante, aunque esto me humilla mucho, no por eso me desaliento. Esfuérzome por vivir en toda simplicidad como en Nazaret, haciendo de cada acto, aun los más vulgares, un acto de perfecto amor. Porque, ¿no es cierto que se ama con la voluntad? ¿Qué importa, pues, no ser nada? La simple voluntad, firme y constante, de agradar a Jesús y a María en cada una de mis acciones, ¿no es esto amor verdadero, que se hace más intenso al aumentar la fuerza del querer? Yo le digo todas las mañanas, y se lo repito constantemente durante el trabajo y en el rezo del Oficio divino: Amadísimo Jesús, quiero que cada pensamiento, cada palabra y cada acción, aun la más chica, sean un acto de perfecto amor, y en cada uno de ellos junto los méritos infinitos del Calvario, los de mi Madre María, los de los santos y los de los ángeles todos. Esta intención va haciéndose cada día más actual, y a cada momento la repiten mis labios.

"Todo (mi incapacidad de comprender su Amor sin límites, mi actual anhelo de amor, mis oraciones por mis amigos y por los que no lo son), todo se resume en una sola palabra: *Jesús*. Constantemente pienso en él, pero no lo poseo bastante todavía.

"Si me equivoco en algo de lo que digo, corríjame, Padre mío.

"¡Oh, sí, me siento muy miserable! Todas las faltas y todo el egoísmo de mi vida pasada están constantemente delante de mis ojos. Sé que he sido muy ingrato. Mas por eso precisamente no quiero perder un solo minuto que no sea un acto de amor. Desearía que mi amor fuera tan puro como sea posible, a fin de que mi pobre vida pueda ser útil a la Iglesia y a las almas. En su carta me decía V. que no desperdicio mi vida; ¡qué alegría!

"Por otro lado, ¡me veo tan extremadamente pobre! El mundo no es capaz de darme cosa alguna. Todo en él es vanidad. Lo veo claramente. Lo sobrenatural, lo divino, tras de lo cual camino, lo único que me puede ayudar para unirme con Jesús, eso no lo poseo; al menos no veo que sea así.

"Mis facultades no parecen pertenecerme ya; mis pensamientos no los produzco a voluntad. El pensamiento de Jesús, ése sí: pero no así los demás; tengo la persuación de que no me ha de ser posible hacer progresos, si el socorro

no me viene desde arriba. ¿Vendrá? ¿Cuándo? Quiero esperar y permanecer tranquilo. ¡Cúmplase en todo su santa Voluntad, y que nunca encuentre obstáculos de mi parte!

"V. sabe que en estos últimos años, me he visto obligado a admitir, con mis superiores y con todo el mundo, que no servía para nada; que ni sabía predicar, ni sabía enseñar. Mi memoria nada retiene (1). Gracias a Dios, la opinión de los hombres no me preocupa. Trabajo sólo por Jesús. Desde mi llegada a ésta, predico como los demás cuando me llega el turno. Por lo demás, no hay aquí grandes predicadores, y la gente es sencilla. Predico a veces en las Carmelitas. Están contentas, pero creo que exageran. Los sermones son sencillos y el lenguaje sin elegancias. No los aprendo de memoria; apunto en un papelito algunos pensamientos fundamentales y hablo sobre ellos. Sé muy bien que sólo la gracia puede mover los corazones, y ésa es la razón por la que quiero unirme cada día más estrechamente con mi divino Amigo. La última razón por la que quiero que mi pobre vida sea lo más santa posible, es por el bien de mi Provincia...

"La convicción de que una sola cosa vale la pena de tenerse en cuenta: hacerme cada día más semejante a los amigos de Jesús, a fin de hacer bien en la Iglesia y de salvar las almas, va siempre en aumento. También mi santa Orden exige de mí la perfección. Ser "buen religioso" no basta. Sería preciso vivir íntimamente unido con nuestro buen Dios. Y eso es precisamente lo que constituye mi mayor tormento. El pensamiento del inmenso Amor de Jesús por nosotros está sin cesar en mi mente; ¿qué hacer para serle agradecido y salvar las almas? Este es mi primer pensamiento al despertarme por la mañana, el que todo el día ocupa mi mente, y el que me preocupa al quedarme dormido."

(1) Al parecer nada conserva; pero esta memoria sabe asimilarse y transformar los alimentos con que se nutre, para acordarse continuamente de las cosas eternas. El autor de esta carta produce la impresión de que su memoria olvida todo; mas la realidad es que de todo retiene lo principal, lo que se refiere a la eternidad; y así no está ya sumergida en el tiempo, sino que lo domina y está por encima de él.

QUINTA PARTE

LAS GRACIAS EXTRAORDINARIAS

LAS GRACIAS EXTRAORDINARIAS

Hemos hablado hasta aquí de las tres edades de la vida espiritual, siguiendo las descripciones que de ella nos hacen los grandes autores de espiritualidad, principalmente S. Juan de la Cruz. También hemos hablado de la contemplación infusa de los misterios de la fe y de sus diversos grados, sin que hayamos tocado aún a las gracias extraordinarias que a veces la acompañan, aun siendo muy distintas de aquélla. De esas gracias vamos a ocuparnos ahora.

Para proceder ordenadamente, veremos en primer lugar lo que de tales gracias nos dice S. Pablo, que las llama carismas, y cómo nos explica Santo Tomás las enseñanzas del Apóstol. Después hablaremos de las revelaciones privadas, de las visiones, de las hablas interiores, de los toques divinos, de la estigmatización y de la sugestión. Acerca de tan variados asuntos resumiremos la enseñanza clásica, y en ella encontraremos una vez más una confirmación de la doctrina tradicional, expuesta anteriormente, sobre el eje y fundamento de la vida espiritual. El examen de los *hechos extraordinarios* hará que resalte mejor aquello que los distingue de lo que hay *de más elevado en la vía normal de la santidad* [1].

[1] En estos últimos capítulos echamos mano de lo que sobre estas cuestiones escribimos en un libro anterior, publicado en 1923: *Perfección cristiana y contemplación*, t. II, pp. 536-561. Es por lo demás un resumen de lo que S. Juan de la Cruz enseña acerca de las gracias extraordinarias; y los estudios que desde esa fecha hemos ido haciendo no han hecho más que confirmar lo que entonces decíamos sobre esta materia.

CAPÍTULO PRIMERO

LOS CARISMAS O GRACIAS GRATUITAMENTE CONCEDIDAS

Háblanos S. Pablo de estas gracias extraordinarias en la primera Epístola a los Corintios (XII, 7): "Hay asimismo diversidad de operaciones, mas el mismo Dios es el que obra... Pero los dones visibles del Espíritu se dan a cada uno para la utilidad. Así el uno recibe del Espíritu *hablar sabiduría;* otro recibe del mismo Espíritu *hablar con ciencia;* a éste le da el mismo Espíritu *fe* (1) *extraordinaria;* al otro *la gracia de curar enfermedades* por el mismo Espíritu. A quién, el *don de hacer milagrosa;* a quién el don de profecía, a quién discreción de espíritus, a quién don de hablar varios idiomas, a quién el de interpretar las palabras. Mas todas estas cosas las causa el mismo invisible Espíritu, repartiéndolas a cada uno según la voluntad" (V. Rom., XII, 6).

Muy por encima de todos estos dones o carismas pone S. Pablo la caridad: "Si la caridad me falta, todo lo dicho no me sirve de nada" ([2]), porque mi voluntad está entonces vuelta de espaldas a la divina voluntad.

Naturaleza y división de los carismas

Como dice S. Tomás ([3]), la gracia santificante y la caridad son mucho más excelentes que estos carismas, porque ellas

([1]) No se trata aquí de la fe como virtud teologal, que es común a todos los cristianos; trátase de una certidumbre y seguridad especial que Dios concede a quienes tienen la misión de comunicar a los demás la palabra divina con convicción que nadie sea capaz de quebrantar. Tal gracia se concede a ciertos grandes predicadores y a los teólogos. *Los Salmanticenses (De fide,* disp. I, dub. IV, n. 113) escriben: "Praedicta fides confertur ut in plurimum Doctoribus Ecclesiae circa articulos fidei catholicae."

([2]) I Cor. XIII, 3.

([3]) I II, q. 111, a. 5.

nos unen directamente a Dios, mientras que estos dones excepcionales están ordenados *sobre todo a la utilidad del prójimo* y dispónenlo solamente a convertirse, sin darles todavía la vida divina. Generalmente no son de naturaleza sobrenatural como la gracia santificante, sino solamente preternaturales como el milagro y la profecía. Son más bien *signos* que confirman la revelación divina, o la santidad de los siervos de Dios.

Hay diferencia inmensa entre la sobrenaturalidad de la gracia y la de esos dones. La gracia es *esencialmente sobrenatural*, como participación que es de la vida íntima de Dios; por eso es invisible y naturalmente incognoscible. Mientras que estos signos naturalmente cognoscibles no son sobrenaturales en su esencia, sino solamente en su modo de producción: así la recurrección de un muerto devuélvele *sobrenaturalmente* la vida *natural* (vegetativa y sensitiva) sin infundirle vida sobrenatural, que es participación de la divina. El elemento sobrenatural de estos signos no es sino externo y muy inferior al de la gracia recibida en el bautismo.

La naturaleza de los carismas se echa muy bien de ver en la división que de ellos nos da S. Tomás siguiendo el citado texto de S. Pablo [1]:

Gracias gratis datae para instrucción del prójimo en las cosas de la fe.	1º Comunícannos perfecto conocimiento de las cosas divinas.	*Fe* o certeza especial acerca de los principios.	
		Palabra de sabiduría, sobre las principales conclusiones conocidas por la causa primera.	
		Palabra de ciencia, sobre los ejemplos y efectos que manifiestan las causas.	
	2º nos confirman la divina Revelación.	por medio de obras	*don de curación*
			don de milagros.
		por el conocimiento	*profecía.*
			discreción de espíritus.
	3º ayudan a predicar la divina palabra.	*Don de lenguas*	
		Don de interpretación de palabras.	

(1) I II, q. 111, a. 4.

Fácil es comprender que S. Pablo y S. Juan Evangelista sobresalen en palabras de sabiduría; S. Mateo y Santiago en palabras de ciencia; que ciertos santos recibieron de manera muy notable el don de hacer milagros, como S. Vicente Ferrer y S. Antonio; otros el de profecía, como S. Juan Bosco; y otros, en fin, como el Cura de Ars, el discernimiento de espíritus.

Aplicaciones que de esta doctrina hace S. Juan de la Cruz

A estos carismas redúcense generalmente los favores extraordinarios que a veces acompañan a la contemplación infusa, es decir las revelaciones privadas, las locuciones sobrenaturales y las visiones, de las que S. Juan de la Cruz trata detenidamente en la *Subida del Monte Carmelo*, l, II, c. IX a XXX, distinguiéndolas con sumo cuidado de la contemplación infusa, la cual va unida a la gracia de las virtudes y de los dones o gracia santificante, como ya hemos visto.

La doctrina de S. Juan de la Cruz sobre esta materia se funda teológicamente en el tratado de la profecía expuesto por S. Tomás en la *Suma teológica* (II, II, q. 171 a 175); en la cuestión 175 consagra seis artículos al arrobamiento que a veces acompaña a la revelación profética, pudiendo asimismo acompañar a la contemplación infusa.

S. Tomás enseña que la revelación profética puede realizarse de tres maneras: *por visión sensible, por visión imaginaria* y *por visión intelectual;* y el profeta puede encontrarse, ya en estado de vigilia con éxtasis, o sin él, o bien en estado de sueño.

La visión se llama *sensible* o corporal cuando ante los ojos aparece un signo sensible y exterior, o cuando se deja oír alguna voz [1]. Llámase visión *imaginaria* cuando Dios, para hacernos entender su pensamiento, coordina ciertas imágenes ya existentes en nuestra imaginación o imprime en ella otras nuevas [2]. Existe visión *intelectual* cuando Dios obra inmediatamente sobre la inteligencia coordinando en ella nuestras ideas o imprimiendo en ellos ideas nuevas, que se dicen infusas [3]. Siempre existe luz infusa profética

(1) II II, q. 174, a. 1, ad 3.
(2) II II, q. 173, a. 2, ad 1.
(3) *Ibid.*, ad 2.

cuando juzgamos sobrenaturalmente una cuestión que se nos plantea, y aun basta esta ilustración para interpretar ciertos signos, como interpretó José los sueños de Faraón (1).

Es más perfecto para el profeta tener la visión en estado de vigilia que no durante el sueño, por estar entonces en el pleno uso de sus facultades (2). La visión imaginaria y la visión intelectual van a veces acompañadas del *éxtasis* o enajenación de los sentidos (3). El *éxtasis*, máxime cuando es *parcial* (enajenación de un solo sentido), puede ser debido a la *natural* absorción de las facultades superiores en el objeto que tiene delante; en tal caso el alma no es capaz de prestar atención a las cosas exteriores (4). Más cuando el éxtasis, en vez de seguirla, precede en cierto modo a la visión o contemplación infusa, recibe el nombre de *rapto*, y es extraordinario; supone cierta violencia que enajena al alma de las cosas inferiores para fijarla en Dios (5).

Nuestro Señor y la Santísima Virgen poseían todos los carismas en grado eminente sin perder el uso de los sentidos. Cuéntase de santa Gertrudis que nunca conoció la debilidad del éxtasis. Natural es que Jesús y su santísima Madre estuvieran, desde el principio de su vida, muy por encima del éxtasis y del arrobamiento (6).

S. Juan de la Cruz, partiendo de estos principios comunes de la teología, distingue de la contemplación infusa general y oscura (7) diversos modos de conocimiento particular y distinto: 1º las visiones, sensibles, imaginativas o intelectivas (8); 2º las revelaciones (9); 3º las locuciones (10). Des-

(1) *Ibid.*, corp.
(2) II II, q. 174, a. 1, ad 3.
(3) II II, q. 174, a. 1, ad 3.
(4) S. Tomás, *De Veritate*, q. 13, a. 3: "Cum totaliter anima intendat ad actum unius potentiae, abstrahitur homo ab actu alterius potentiae." El matemático totalmente absorto en sus cálculos, como Arquímedes, no se da cuenta de lo que pasa en su derredor. Cuánto más acaecerá esto en la contemplación infusa.
(5) II II, q. 175, a. 1 y 2.
(6) III, q. 10.
(7) *Subida del Monte Carmelo*, l. II, c. I a IX.
(8) *Ibid.*, c. IX a XXII.
(9) *Ib.*, c. XXIII a XXV.
(10) *Ib.*, c. XXVI-XXIX.

pués de haberlas enumerado, añade el santo: "La inteligencia oscura y general está en una sola, que es la contemplación que se da en fe. En ésta habemos de poner el alma, encaminándola a ella por todas esotras, comenzando por las primeras, y desnudándola de ellas" (1).

Siguiendo a Santo Tomás (2), nosotros iremos de lo general a lo particular; hablaremos primero de las revelaciones, para ver a continuación los modos particulares como se manifiestan, ya por visión, o bien por palabras, lo cual es generalmente más expresivo.

Además, entre todos estos favores, trataremos en primer lugar de los que son más visibles y se relacionan en particular con la utilidad del prójimo, estando más directamente unidos con los carismas o gracias gratis datae. Después consideraremos aquellos que están más directamente ordenados a la santificación de quien los recibe; que son sobre todo las locuciones y los toques interiores que recibe la voluntad, y de los que S. Juan de la Cruz trata en último término (3).

Al proceder así, de lo general a lo particular, y de lo exterior a lo interior, evitaremos repeticiones, y echaremos de ver mejor la acción divina en las almas. Veremos cómo los favores extraordinarios, tal como la estigmatización, son signos excepcionales que de tiempo en tiempo concede el Señor para hacernos salir de nuestra modorra espiritual, y atraer poderosamente nuestra atención hacia los grandes misterios de la fe, de los que cada día debemos vivir más compenetrados, particularmente del misterio de la Encarnación redentora (4).

(1) *Ib.*, l. II, c. X, fin.
(2) II II, q. 171, 173, 174.
(3) *Subida del Monte Carmelo*, l. II, c. XXX.
(4) Cf. *Etudes Carmélitaines*, oct., 1938: *Visiones y revelaciones en santa Teresa*, P. G. de Santa Magdalena, pp. 190-200. (Desarrollo progresivo. Clasificación. Papel que las visiones desempeñan en santa Teresa. Seguridad de las visiones de santa Teresa. Conclusión.) Demuestra el autor que en el *Castillo interior* (VI Morada, c. II) las locuciones espirituales son uno de los medios de que se vale Dios para despertar al alma y disponerla a los desposorios espirituales. Más tarde iluminan a la santa en sus tareas de fundadora. Las visiones de santa Teresa nos ilustran grandemente sobre los misterios de la Trinidad y la Encarnación. Tales visiones son primero puramente intelectuales, interviniendo luego la imaginación, aunque secundaria y limitadamente.

CAPÍTULO SEGUNDO

REVELACIONES DIVINAS Y VISIONES

Las revelaciones divinas manifiéstannos sobrenaturalmente una verdad oculta, mediante una visión, una locución o simplemente el instinto profético. Suponen el don de profecía. Son *públicas* si fuèron hechas por los profetas, por nuestro Señor o por los apóstoles, y son propuestas a todos por la santa Iglesia, que es la depositaria de la Escritura y de la Tradición. Dícense *privadas* cuando se ordenan únicamente a la utilidad particular de algunas personas. Las revelaciones privadas, cualquiera que sea su importancia, no pertenecen a la fe católica. Pueden, no obstante, llamar la atención de los fieles hacia tal particularidad del culto, de modo que interesen a todos los fieles, por ejemplo sobre la devoción al Sagrado Corazón de Jesús; la Iglesia, después de haber examinado las razones de tal o cual prática piadosa, la promoverá o establecerá sin pronunciar juicio infalible sobre el origen divino de la revelación privada que suscitó ese movimiento de piedad. Estas revelaciones privadas seguirán siendo objeto de *piadosa creencia.* Lo mismo se ha de decir del origen sobrenatural de ciertos favores extraordinarios que a veces las acompañan, tal como la estigmatización de tal o cual siervo de Dios (1).

¿QUÉ PENSAR DE LAS REVELACIONES PRIVADAS?

Aquellos que hubieren recibido estas divinas revelaciones, reconocidas por tales, después de un juicio prudente y auto-

(1) Cf. P. CONGAR, O. P., "*La Crédibilité des révélations privées* (*La Vie Spirituelle*, 1 de oct., 1937, sup. pp. 29-49): "Siendo la autoridad eclesiástica una autoridad paterna y familiar —porque la Iglesia no sólo nos gobierna, sino que nos engendra para Jesucristo—, nos adherimos, llevados por la influencia de la piedad filial, con fe humana impuesta por la obediencia, a lo que la Iglesia nos enseña de formal

rizado, están en el deber de inclinarse con respecto ante esas sobrenaturales manifestaciones ([1]). Tal fué el caso de las revelaciones hechas a santa Margarita María acerca de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, y las que tuvo en Lourdes santa Bernadeta, después de la favorable resolución de la autoridad diocesana.

Según algunos teólogos, la persona favorecida con esas divinas revelaciones privadas, si tiene certidumbre de su origen divino, como en el caso de santa Juana de Arco, debe asentir a ellas con fe divina teologal. La razón es que en ellas se encuentra el motivo formal de la fe infusa: la autoridad de Dios revelante ([2]).

Opinan otros teólogos, —y esta opinión parece más exacta—, que quien recibe una revelación privada cierta, debe prestarle su adhesión, no por la fe divina, sino por la luz profética; y esta certeza sobrenatural puede continuarse toda la vida, o, por el contrario, dar lugar a una certeza moral cuando la iluminación profética hubiere desaparecido; mas ésta puede volver a producirse, dando a la mente la misma certidumbre anterior ([3]).

Cuando la Iglesia aprueba las revelaciones privadas hechas a los santos, sólo pretende declarar que nada contienen que se oponga a la sagrada Escritura o a la doctrina católica, y que se pueden proponer como probables a la pía creencia de los fieles ([4]). No es lícito publicar dichas revelaciones

y positivo en ciertos casos muy raros de revelaciones privadas" (Cf. ib., p. 48).

([1]) BENED., XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. últ, n. 12. Cf. De Lugo, S. J., De fide, disp. I, s. 2.

([2]) Tal es la opinión del Cardenal Gotti, O P., *Tract. theol. dogm.*, t. I, tr. 9, q. 1. Es de advertir que santa Juana de Arco, cuando se le quería hacer negar su misión divina, respondía que en ella debía creer como en el misterio de la Redención, y apeló repetidas veces al Papa, juez supremo en tales asuntos.

([3]) Los Salmanticenses *(De fide*, disp. I, dub. IV, n. 104 y 111) citan en favor de esta opinión a S. Tomás y a sus principales intérpretes. Hacen también observar que muchas de estas revelaciones se refieren a cosas temporales, por ej., la fecha del fin de una guerra, no teniendo que ver con el objeto primario de la fe teológica para ser creídas como de fe divina. Muchos teólogos admiten, no obstante, que la adhesión a una revelación privada, de parte de quien la recibió, puede proceder ya sea de la luz profética, o bien de la fe que se menciona entre las gracias gratis datae. I Cor., XII.

([4]) BENED., XIV, *op. cit.*, l. II, c. XXXIII.

privadas sin la aprobación de la autoridad eclesiástica [1].

No es imposible que aun en aquellas que la Iglesia aprueba como probables se deslice algún error, porque puede acaecer que los mismos santos atribuyan al Espíritu Santo cosas que sólo de ellos proceden, o las interpreten torcidamente, como aconteció a propósito de unas palabras de Jesús sobre S. Juan: los apóstoles las interpretaron en el sentido de que S. Juan no moriría (Joan., XXI, 23).

Tal posibilidad de error se explica por el hecho de que en la luz profética caben diversos grados: desde el simple instinto sobrenatural hasta la revelación perfecta. Cuando esa luz no pasa del instinto profético, el sentido exacto de las cosas reveladas puede permanecer oculto u oscuro, así como el origen mismo de la revelación [2]; así profetizó Caifás, sin tener conciencia de lo que hacía, cuando dijo "que convenía que un hombre muriese por el pueblo" *(Joan.*, XVIII, 14).

Una de las señales del origen divino de una revelación es *la humildad y simplicidad* con que el alma favorecida la recibe y comunica a su director, sin darle mayor importancia y *sometiéndose* en todo al ministro de Cristo [3]. Acontece sin embargo, aunque muy raras veces, que el don de profecía se encuentra en quienes carecen de tales virtudes.

Antes de tomar cualquier determinación práctica a propósito de una revelación, un alma a la que Dios se ha manifestado deberá consultar siempre a su director o a otra persona docta y discreta que pueda examinar el asunto desde el punto de vista de la fe, de la teología y de la prudencia sobrenatural. Santa Teresa insiste mucho sobre el particular [4]. Es fácil engañarse en la interpretación de las revelaciones, ya entendiéndolas material y egoístamente, o bien porque a veces son condicionales [5]. No obstante, un director ilustrado,

(1) Cf. Decreto de Urbano VIII del 13 de marzo de 1625, confirmado por Clemente IX, 23 mayo, 1668.
(2) S. Tomás, II II, q. 173.
(3) Card. Bona, *De discretione spirituum*, c. XX.
(4) *Castillo int.*, VI Mor., c. III.
(5) S. Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, l. II, c. XVII, XVIII.

prudente y virtuoso, posee gracias de estado que le impedirán caer en el error, máxime si con humildad las pide en la oración.

¿Y del *deseo de revelaciones*, qué debemos pensar? S. Juan de la Cruz, que con frecuencia invita a las almas interiores a desear humildemente, mas con fervor y confianza, la contemplación infusa, reprueba enérgicamente semejante deseo. Y enseña, con S. Vicente Ferrer (1), que un alma que desea tener revelaciones es vana; que por esta curiosidad da al demonio ocasión de engañarla (2); que tal inclinación destruye la pureza de la fe (3), pone en graves dificultades al espíritu (4), denota falta de humildad (5) y expone a múltiples errores (6).

El pedirlas, añade, es una falta de respeto a nuestro Señor, ya que en el Evangelio se nos dió la plenitud de la revelación (7).

Dios concede a veces cosas tan extraordinarias a ciertas almas sencillas y débiles (8), así como también a otras muy robustas que tienen alguna misión excepcional que cumplir en medio de graves dificultades; mas el desearlas es cuando menos pecado venial, aun cuando en ello se tenga buena intención (9). Tales gracias aprovechan solamente por la humildad y amor de Dios que inspiran (10). Por ahí se puede echar de ver el error de ciertos directores imprudentes que se ocupan con gran curiosidad de las almas favorecidas con visiones y revelaciones (11). Tal curiosidad es una aberra-

(1) *Tratado de vida espiritual*, c. XII.
(2) *Subida del Monte Carmelo*, l. II, c. X.
(3) *Ibidem.*
(4) *Ibidem*, c. XV.
(5) *Ibidem.*
(6) *Ib.*, c. XIX.
(7) *Ibidem*, c. XVII, XX. En la ley antigua era distinto, porque la plenitud de la revelación no había llegado todavía.
(8) Por ejemplo para convertirlos; así el joven israelita Alfonso de Ratisbona, a los 20 años, y estando todavía muy lejos de la Iglesia, como visitase en Roma por mera curiosidad la iglesia de S. Andrés, tuvo una visión de la Virgen, que fué el principio de su conversión.
(9) *Subida*, l. II, c. XIX.
(10) *Ibid.*, l. III, c. IX y XII.
(11) *Ib.*, l. II, c. XX.

ción del espíritu, que precipita en muchas ilusiones y no pequeña turbación, y aleja de la humildad por esa *vana complacencia en las vías extraordinarias.*

S. Juan de la Cruz, en fin, insiste largamente en que *el deseo de las revelaciones aleja de la contemplación infusa:* "La gana que tienen de aquello hace que ellos mismos respondan, y piensen que Dios se lo responde y se lo dice. De donde vienen a dar en grandes desatinos, si no tienen en esto mucho freno... Porque en ellos más bachillería suelen sacar e impureza de alma, que humildad y mortificación de espíritu, pensando que ya fué gran cosa y que habló Dios; y no habrá sido más que nada, o menos que nada. Porque lo que no engendra humildad y caridad y mortificación, y santa simplicidad y silencio, etc., ¿qué puede ser?' Digo, pues, que esto puede estorbar mucho para ir a la divina unión, porque aparta mucho al alma, si hace caso de ello, del abismo de la fe, en que el entendimiento ha de estar oscuro y ha de ir por amor de fe y no por mucha razón... El Espíritu Santo alumbra el entendimiento recogido y le alumbra al modo de su recogimiento, y el entendimiento no puede hallar otro mayor recogimiento que en fe... Cuanto más pura y esmerada está el alma en fe, más tiene de caridad infusa de Dios; y *cuanto más caridad tiene, tanto más la alumbra y comunica los dones del Espíritu Santo*" (1). No sería fácil emplear palabras más severas para persuadir a las almas a no andar tras las revelaciones, y a desear, en cambio, el espíritu de fe de la contemplación infusa y de la unión con Dios.

Como muchas veces lo hemos notado, es grave error confundir el deseo de revelaciones con el de la contemplación infusa; el primero no solamente es reprobable, sino que nos aleja de la esa contemplación que debemos desear ardientemente. S. Juan de la Cruz hace en este lugar el mejor comentario de las palabras de S. Tomás: "*gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data*" (2), la gracia santificante es muy superior a los carismas, aunque sea el más alto de todos, como es la profecía. Que no es más que la doctrina de S. Pablo sobre la preeminencia de la caridad (I Cor., XII).

(1) *Ib.*, c. XXIX.
(2) I II, q. 111, a. 4.

Preciso es, no obstante, distinguir dos especies de revelaciones privadas: 1º, *las revelaciones propiamente dichas* descúbrennos secretos, ya acerca de Dios, ya sobre sus obras; 2º, *las revelaciones impropiamente dichas* hácennos comprender mejor las verdades sobrenaturales conocidas de antemano por la fe (1).

1º *Las primeras* están mucho más expuestas a ilusiones. Es indudable que Dios revela a veces a algunas personas los años que todavía les restan de vida, las pruebas que tienen que sufrir, o lo que acontecerá a un pueblo o a un individuo determinado. Mas el demonio puede fácilmente imitar estas cosas, y a fin de acreditar sus engaños, comienza por comunicar a un espíritu ciertas cosas verosímiles o aun algunas verdades parciales (2). "Acerca de los engaños que el demonio puede hacer y hace en esta manera de noticias e inteligencias, había mucho que decir, porque son grandes los engaños y muy encubiertos que en esta manera hace" (2). "*Y en esto se mire mucho*... porque conviene al alma mucho no querer entender cosas claras acerca de la fe, para conservar puro y entero el mérito de ella, y también para venir en esta noche del entendimiento a la divina luz de la divina unión" (4).

2º *Las revelaciones impropiamente dichas*, que nos comunican más clara noticia de las verdades reveladas, se acercan, en cambio, más a la contemplación infusa, máxime si se refieren a Dios y no se detienen en cosas particulares, haciéndonos penetrar más y más en su sabiduría, bondad y omnipotencia. S. Juan de la Cruz, en la *Subida del Monte Carmelo*, l. II, c. XXVI, escribe: "Y estas altas noticias no las puede tener sino el alma que llega a unión de Dios, porque ellas mismas son la misma unión; porque consiste el tenerlas en cierto toque que se hace del alma en la divinidad y así el mismo Dios es el que allí es sentido y gustado y aunque no manifiesta claramente, como en la gloria, pero es tan subido y alto toque de noticia y sabor, que penetra la sustancia del alma, que el demonio no se puede entrometer ni

(1) *Subida del Monte Carmelo*, II, XXIII.
(2) *Ibid.*
(3) *Ib.*
(4) *Ib.*, c. XXVII.

hacer otro semejante, porque no le hay, ni cosa que se compare, ni infundir sabor ni deleite semejante; porque aquellas noticias saben a esencia divina y vida eterna, y el demonio no puede fingir cosa tan alta... Y en estas no digo que se haya negativamente como en las demás aprensiones, porque ellas *son parte de la unión*, como habemos dicho, en que vamos encaminando al alma; por lo cual la enseñamos a *desnudarse y desasirse de todas las otras.* Y el medio para que Dios las haga, ha de ser humildad y padecer por amor de Dios con resignación de toda retribución."

Diversas especies de visiones sobrenaturales

Las divinas revelaciones se expresan a veces en forma de visiones y a veces por palabras. Las visiones sobrenaturales son o sensibles, o imaginarias, o intelectuales.

Las visiones sensibles o corporales del Salvador, de la santísima Virgen o de los santos, concédense a veces a los principiantes, a fin de desasirlos de las cosas terrenas. Si la visión es común a un gran número de personas, es señal de que la aparición es exterior, sin que eso quiera decir que tenga origen divino (1). Si es individual, es preciso examinar con diligencia las disposiciones de quien afirma haberla recibido, y proceder con suma prudencia.

El director podrá reconocer si tales apariciones son gracias de Dios, en su conformidad con la doctrina de la Iglesia y en los frutos que producen en el alma. Esta deberá ser muy fiel en aprovecharse de los frutos de santidad que Dios se propone darle con tales favores. Aquellos que se ven favorecidos con estas apariciones deben tributar a las personas aparecidas —Nuestro Señor, la Virgen o los santos—, el honor que les es debido, aun en el caso de que la aparición fuera obra de la imaginación o del demonio, porque como dice santa Teresa, "aunque un pintor sea muy malo, no por eso se ha de dejar de reverenciar la imagen que hace, si es de todo nuestro Bien" (2).

Jamás se han de desear o pedir tales apariciones.

(1) S. Tomás, I, q. 51, a. 2, c.

(2) *VI Morada*, c. IX. Tales muestras de respeto han de ser condicionadas; podría, en efecto, el demonio querer hacerse adorar bajo esas figuras.

Las visiones imaginarias son producidas por Dios o por los ángeles en la imaginación, ya en estado de vigilia, o bien durante el sueño. Muchas veces, según el Evangelio, fué instruído S. José mientras dormía. Aunque sea muy difícil discernir el origen divino de un sueño, Dios sabe muy bien darse a conocer, si se le busca con sinceridad, bien por un sentimiento de profundísima paz, bien por los acontecimientos que confirman la visión. Así un pecador puede ser amonestado, en sueños, de la necesidad de su conversión.

Las visiones imaginarias son muy expuestas a las ilusiones de la imaginación o del demonio (1). Es posible, no obstante, conocer si tienen origen divino por tres señales: 1º cuando no es posible provocarlas o disiparlas a voluntad, sino que se presentan súbitamente y duran poco; 2º si dejan en el alma una gran paz; 3º si producen frutos de virtudes, humildad más profunda y la perseverancia en el bien (2).

Si acaece en estado de vigilia, la visión imaginaria va casi siempre acompañada del éxtasis, al menos parcial (por ejemplo, en la pérdida momentánea de la visión) para que sea posible distinguir la aparición interior de las impresiones externas (3), y porque el alma arrobada y unida a Dios pierde el contacto con las cosas de fuera (4). No existe visión imaginaria perfecta sin visión intelectual, que permite ver y penetrar su sentido (5); por ejemplo, refiriéndose la una a la santa humanidad del Salvador, y la otra a su divinidad (6).

Las visiones imaginarias no se han de desear más que las visiones sensibles, pues de ningún modo son necesarias a la santidad (7); el perfecto espíritu de fe y la contemplación infusa son de orden muy superior y disponen más inmediatamente a la divina unión (8).

(1) *Subida del M. C.* I. II. XXVI.
(2) *VI morada*, c. IX.
(3) S. Tomás, II II, q. 173, a. 3.
(4) S. Tomás, *De veritate*, q. 12, a. 12, c.
(5) Santa Teresa, *Vida*, c. XXIX
(6) *Subida del Monte Carmelo*, l. II, c. XVI, XVII. *Santa Teresa, VI Morada*, c. IX.
(7) *Subida del Carmelo*, l. II, c. VIII.
(8) S. Tomás, II II, q. 173, a. 2 ad 2; *De veritate*, q. 12, a. 12.

La visión intelectual es la manifestación cierta de un objeto en la inteligencia, sin actual dependencia de las imágenes sensibles. Se realiza ya mediante ideas adquiridas, sobrenaturalmente coordenadas o modificadas, o bien por ideas infusas, que a veces son de orden angélico (1). Requiere además la luz infusa dei don de sabiduría o de profecía. Puédese referir a Dios, a los espíritus o a los cuerpos, como el conocimiento puramente espiritual de los ángeles.

La visión intelectual es a veces *oscura e indistinta*, es decir que manifiesta con certidumbre la presencia del objeto sin el menor detalle de su naturaleza íntima. Así santa Teresa sentía junto a sí muchas veces a nuestra Señor durante muchos días (2).

Otras veces la visión intelectual es *clara y distinta:* en tal caso es de poca duración; es una especie de intuición de las divinas verdades o de las cosas creadas en Dios (3). No es posible expresarla en humano lenguaje (4).

Las visiones intelectuales, sobre todo las que se tienen mediante ideas infusas, están libres de las ilusiones de la imaginación o una sugestión del demonio (5).

Échase de ver que tales favores vienen de Dios en los efectos que producen: íntima paz, santa alegría, humildad profunda e inquebrantable amor a la virtud (6).

S. Juan de la Cruz escribe: "Y por cuanto estas noticias se dan al alma de repente, y sin albedrío de ella, no tiene el alma que hacer en ellas en quererlas o no quererlas, sino háyase humilde y resignadamente acerca de ellas, que Dios hará su obra cómo y cuando él quisiese... Estas mercedes no se hacen al alma propietaria, por cuanto son hechas con muy particular amor de Dios, que tiene con la tal alma, porque el alma también se le tiene a él muy desapropiado" (7).

Es evidente, por lo demás, que las visiones intelectuales, aun las más altas, por ser inferiores a la visión beatífica, no pueden llegar a la esencia divina tal como es en sí, sino sola-

(1) *Vida*, c. XXVII.
(2) *VI morada*, c. X, y *Subida del Carmelo*, l. II, c. XXII, XXIV.
(3) *VI morada*, c. X.
(4) *Subida del Carmelo*, l. II, c. XXIV.
(5) *Ibidem.*
(6) *Subida del Carmelo*, l. II, c. XXIV.
(7) *Subida del Monte Carmelo*, l. II, c. XXIV.

mente por modo de representación debida a las ideas infusas, "por cierta manera de representación", dice santa Teresa (VII morada, c. I).

Si se trata de las que con frecuencia acompañan a la unión transformante, éstas son, según muchos autores (1), equivalentes a una revelación especial que da al alma la certidumbre de hallarse en gracia y de su predestinación. Aun dice más S. Juan de la Cruz: "A mi parecer, no puede el alma llegar a este estado (de unión transformante) sin estar a la vez confirmada en gracia" (2).

(1) Cf. Felipe de la SSma. Trinidad (*Theol. myst.*, *Prooem.*, a, 8; Scaramelli, *Dir. myst.*, tr. II, c. XXII, n. 258; Meynard, *La vie intérieure*, t. II, n. 270.

(2) *Cántico espiritual*, canc. 22.

CAPÍTULO TERCERO

LOCUCIONES SOBRENATURALES Y TOQUES DIVINOS

Las locuciones sobrenaturales son manifestaciones de la mente divina que se hacen oír, ya a los sentidos externos, ya a los internos, o bien inmediatamente a la inteligencia.

Diversas especies de locuciones sobrenaturales

La locución sobrenatural *auricular* es una vibración aérea producida por ministerio de los ángeles. Cuenta S. Lucas (I, 19) que Zacarías oyó que el ángel le hablaba. El mismo arcángel S. Gabriel dijo a María: "*Dios te salve, llena de gracia*" (Ib. I, 28). Tales palabras, lo mismo que las visiones corporales, se prestan a ilusiones; hanse de aplicar a ellas las mismas reglas, para discernir su origen divino.

Las locuciones sobrenaturales *imaginarias* hácense oír a la imaginación, tanto en estado de vigilia como en el sueño. A veces dan la impresión de venir del cielo; en otros casos, diríase que salen de lo más íntimo del corazón. Son perfectamente claras, aunque no las perciben los oídos corporales (1). Ni se olvidan con facilidad; sobre todo las que encierran alguna profecía quedan muy bien grabadas en la memoria (2). Para hacerse cargo de su sentido exacto, es preciso a veces que la persona que las ha escuchado se recoja y se ponga en oración; así las podrá conservar sin la menor variante.

Tales hablas sobrenaturales se distinguen de las que pudieran proceder de nuestro espíritu, en que no las escuchamos

(1) *Santa Teresa, Vida*, c. XXV.
(2) *Ibid.*

cuando queremos y en que van acompañadas de alguna acción práctica; por ejemplo cuando nos reprenden nuestras faltas, luego producen un cambio profundo en nuestras disposiciones interiores y nos dan la gracia de hacerlo todo por la gloria de Dios (1). Por ahí nos es dado conocer su origen (2).

Si acaso tales palabras proceden del demonio, entonces no solamente dejan de producir buenos efectos, sino que los producen positivamente malos: dejan al alma con graves inquietudes, turbadas, atemorizadas y disgustadas; y si por ventura producen algún placer externo, éste es muy distinto de la paz que nos comunica Dios (3). Muchas veces es muy fácil distinguirlas de inmediato. Al lado de las divinas, hacen la impresión de vidrios de colores que quisieran imitar al diamante.

Las locuciones intelectuales son directamente percibidas por la inteligencia, sin que medien los sentidos o la imaginación, a la manera como los ángeles se comunican sus pensamientos. Suponen una luz divina y la coordinación de las ideas adquiridas preexistentes, y a veces ideas infusas (4). Como dice santa Teresa, "es un hablar sin palabras, que es el lenguaje de la patria" (5).

Enseñan los teólogos, con S. Juan de la Cruz, que estas locuciones intelectuales son o sucesivas, o formales, o sustanciales (6). Damos a continuación un resumen de sus enseñanzas.

Las locuciones intelectuales sucesivas no se producen sino en el estado de recogimiento. Y provienen de nuestro espíritu iluminado por Espíritu Santo; y tales cosas va razonando o descubriendo acerca de aquello, que le parece que no es él el que hace aquello, sino que otra persona interiormente lo va razonando, o respondiendo, o enseñando (7).

En estas comunicaciones puede haber engaño, porque el espíritu, que al principio comenzó a escuchar únicamente la verdad, puede luego desviarse, y tanto más cuanto que el demonio se esfuerza por insinuarse, sobre todo en aquellas

(1) *Ibid.*
(2) *Ibid.*
(3) *Ibidem*, c. XXV.
(4) S. Tomás. J. q. 107, a 1; Com. de Cayetano.
(5) *Vida*, c. XXVII.
(6) *Subida del Carmelo*, II, XXVI-XXXI.
(7) *Ib.*, c. XXIX.

personas que a ellas son aficionadas. Mucho más con aquellos que tienen con él pacto tácito o formal, con los herejes obstinados, y principalmente con los heresiarcas (1).

Estas locuciones sucesivas vienen de Dios cuando producen en el alma aumento de caridad y de fe; aunque a veces es difícil distinguir el amor sobrenatural del natural, y la humildad verdadera de la pusilanimidad. De modo que es difícil de discernir lo que en ellas pueda haber de verdadero y lo que pudiera ser de falsa ley (2). Quedemos, pues, en no hacer caudal de nada de ellas, contentándonos con saber los misterios y verdades con la sencillez y verdad con que nos los propone la Iglesia (3).

"*El segundo género* de palabras interiores *son palabras formales*... Llámolas formales, porque formalmente al espíritu se las dice *tercera persona,* sin poner él nada en ello... Acaécenle a veces sin estar recogido, sino fuera de aquello que se le dice (4); lo cual no es así en las palabras sucesivas, porque siempre son acerca de lo que estaba considerando... Como leemos haberle acaecido a Daniel, que dice hablaba el ángel en él (Dan., IX, 22)... Cuando son de Dios ponen al alma pronta y clara en aquello que se le manda o enseña, aunque no quitan al alma la repugnancia y dificultad, antes la ponen mayor."

Si por el contrario mandan cosas humillantes, entonces dan mayor facilidad para cumplirlas (5).

En sí mismas, estas palabras intelectuales están libres de ilusiones, porque el entendimiento nada pone de su parte, y el demonio no puede obrar directamente sobre la inteligencia (6). Cabe, no obstante, tomar sus artificios por palabras de Dios, y confundir lo que es propiamente de la inteligencia con lo que sólo es producto de la imaginación. "No se ha de hacer, dice S. Juan de la Cruz (7), lo que ellas dijeren,

(1) *Ib.*
(2) *Ib.*
(3) *Ib.*
(4) *Ib.*, c. XXX.
(5) *Ib.*
(6) S. Tom., I. q. 111, a. 1 y 3; q. 114, a. 1, 2, 3, 4; I II, q. 80. a 1, 2, 3, Card. Bona, *De discr. Spir.*, c. XVII.
(7) *Subida del Carmelo*, II, XXX.

ni hacer caso de ellas, sean de bueno o mal espíritu. Pero se han de manifestar al confesor maduro o a persona discreta y sabia... Y si no fuere hallada la tal persona experta, más vale, no haciendo caso de las tales palabras, no dar parte a nadie; porque fácilmente encontrará con algunas personas que antes le destruyan el alma que la edifiquen. Porque las almas no las ha de tratar cualquiera, pues es cosa de tanta importancia errar o acertar en tan grave negocio."

Las palabras intelectuales sustanciales son palabras que imprimen sustancialmente en el alma aquello que significan. "Tal como si nuestro Señor dijese formalmente al alma: *Sé buena;* luego sustancialmente sería buena. O si la dijese: *No temas;* luego sentiría gran fortaleza y tranquilidad... Y así lo hizo con Abraham, que en diciendo que le dijo: Anda en mi presencia y sé perfecto (Gen., XVII, 1), luego fué perfecto y anduvo siempre acatando a Dios... *Una sola de estas palabras le hace más bien al alma, que cuanto ésta ha hecho toda su vida...* Acerca de estas palabras, ni tiene el alma que hacer, *ni qué querer, ni qué no querer*, ni qué desechar, ni qué temer. No tiene que hacer en obrar lo que ellas dicen, porque estas palabras sustanciales nunca se las dice Dios para que ella las ponga por obra, sino para obrarlas en ella; lo cual es diferente en las formales y sucesivas... Ni tiene que temer algún engaño; porque ni el entendimiento ni el demonio pueden entrometerse en esto... Y así, estas palabras sustanciales sirven mucho para la unión del alma con Dios. Dichosa el alma a quien Dios la hablare" (¹). Estas palabras de Dios son carbones encendidos en las almas purificadas (²).

Los sentimientos o toques divinos

Síguese ahora tratar del cuarto género de favores que muchas veces acompañan a la alta contemplación infusa; "estos sentimientos no pertenecen al entendimiento, sino a la voluntad; ...pero muchas y las más veces, de ellos redunda en el entendimiento aprensión y noticia e inteligencia, ...lo

(¹) *Subida del Carmelo*, l. II, c. XXXI.
(²) *Llama de amor viva*, canc. I, v. 1.

cual suele ser un subidísimo sentir de Dios y sabrosísimo en el entendimiento" ([1]). "Estos sentimientos se hacen pasivamente en el alma, sin que ella haga de su parte efectivamente para recibirlos" ([2]).

Estos toques o sentimientos son a veces tan profundos, que parecen ser impresos "en la sustancia del alma."

¿Cómo los debemos entender?

Es cierto, en primer lugar, que Dios conserva la sustancia misma del alma en su existencia, mediante un contacto virtual que es la creación continúa ([3]). Produce también en ella, conservándola y aumentándola, la gracia santificante, de la cual derivan las virtudes infusas y los dones ([4]). Mueve además nuestras facultades, ya proponiéndoles un objeto, o bien moviéndolas al ejercicio de sus actos, y esto *ab intus*, desde adentro ([5]).

El toque divino de que hablamos es una moción sobrenatural de este género, pero de las más profundas; realízase en lo más profundo de la voluntad y del entendimiento, en el lugar donde estas facultades se adentran en la sustancia del alma, de donde proceden ([6]).

Ludovico Blosio explicando lo que Tauler llama el fondo del alma dícenos que es el origen o la raíz de las facultades superiores, "*virium illarum est origo*" ([7]). Nuestra voluntad, en efecto, tiene una profundidad, en cierto modo infinita en el sentido de que Dios solo puede llenarla; por esa razón los bienes creados no ejercen sobre ella una atracción a la que no pueda sustraerse; es libre de amarlos, o no; sólo Dios contemplado cara a cara la atrae infaliblemente y la cautiva en la fuente misma de sus energías ([8]).

En este fondo de la voluntad es, pues, donde se realizan esos divinos toques llamados sustanciales ([9]). La sustancia

([1]) *Subida del Carmelo*, l. II, c. XXXII.
([2]) *Ibid.*
([3]) S. Tomás, I, q. 8, a. 1, 2, 3; q. 43, a. 3; q. 104, a. 1 y 2; q. 105, a. 3, 4.
([4]) I II, q. 110, a. 3, 4.
([5]) I II, q. 9, a. 4; q. 10, a. 1, 2, 3, 4.
([6]) I II, q. 113, a. 8; *De Veritate*, q. 28, a. 3.
([7]) *Institutio spiritualis*, c. XII.
([8]) I II, q. 10, a. 2.
([9]) *Subida del Monte Carmelo*, l. II, c. XXXII VALLGORNERA, *Theol. myst. S. Thomae*, q. 3, disp. 5, a. 9, n. 1, 3, 4.

del alma no es capaz de obrar, sentir, percibir o amar sino por sus facultades; con esta finalidad las ha recibido, y en esto difiere de la sustancia divina, que sin ellas, por ser Acto puro, opera inmediatamente sin necesidad de facultades (1). Mas Dios, más íntimo al alma que ella misma en cuanto la conserva en la existencia, puede tocar y mover interiormente el fondo mismo de las facultades, por un *contacto*, no espacial, sino espiritual (*contactus virtutis, non quantitativus*), que se revela como divino. Así Dios mueve íntimamente al alma a los actos más profundos, a los que no podría ir por sí sola.

Por eso dice S. Juan de la Cruz a este propósito (2): "De donde para no errar ni impedir su provecho, él (el entendimiento natural) tampoco ha de hacer nada en ellos, sino haberse pasivamente... Porque facilísimamente con su actividad turbará y deshará aquellas noticias delicadas, que son una sabrosa inteligencia sobrenatural a que no llega el natural... Y así, no ha de procurarlas, ni tener gana de admitirlas; porque el entendimiento no vaya de suyo formando otras, ni el demonio tenga entrada con otras varias y falsas... Háyase, pues, resignada, humilde y pasivamente en ellas, que pues, pasivamente las recibe de Dios, él se las comunicará cuando él fuere servido, viéndola humilde y desapropiada. Y de esta manera no impedirá en sí el provecho que estas noticias hacen para la divina unión, que es grande; porque todos estos son toques de unión, la cual pasivamente se hace en el alma."

Esta íntima operación en el fondo del alma es el término de todas las cosas, y, en cierto sentido, por donde todas comienzan. sin que nos hayamos dado cuenta. Esta influencia del Espíritu Santo en el fondo del alma, en el cual ha producido, conserva y aumenta la gracia santificante, precede efectivamente, sin que hayamos tenido conciencia de ello, a la que ejerce sobre las facultades; y finalmente, el alma totalmente purificada llega a sentirla en lo más hondo de su ser, cuando ha penetrado ya en aquel santuario en el que habita Dios, y donde opera desde el momento de la justifi-

(1) S. Tomás, I, q. 54, a. 1: *Utrum intelligere angeli sit sua substantia;* cf. ib., a. 2, 3; q. 77, a. 1, 2.

(2) *Subida del Carmelo*, l. II, c. XXXII. *Noche oscura*, l. II, c. XXIII; *Llama de amor viva*, canc. 2, y 3.

cación. Por eso los grandes místicos han hablado tan detenidamente de este fondo del alma y de esta sustancial acción de Dios, en la cual todo comienza y todo termina, cuando el alma vuelve a su principio ([1]).

Es como un ósculo espiritual de Cristo, Esposo de las almas, impreso en lo más íntimo de la voluntad, que le responde inflamada en amor: "Mi amado es para mí y yo para él." Este divino toque o sentimiento es frecuente en la unión transformante o matrimonio espiritual.

Y está directamente ordenado a la santificación de quien lo recibe. Distínguese, no obstante, de la contemplación infusa o del estado místico al que a veces acompaña. La contemplación infusa y oscura continúa, en efecto, aun después de haber cesado dichos toques, que son transitorios. Son, por lo demás, muy importantes en la obra de la santificación del alma, y muy de desear, con tal de que tal deseo sea humilde y sobrenatural ([2]).

Una cosa que hay que evitar es el confundir el *estado místico* (contemplación infusa prolongada y unión que de ella resulta) *con los hechos extraordinarios* notablemente distintos de la unión. Tampoco hay que empequeñecer el estado místico, confundiéndolo con la meditación afectiva simplificada y fervorosa, que es adquirida y no infusa. El estado místico —o pasivo e infuso— comienza con el recogimiento pasivo y la oración de quietud, descritos por santa Teresa en la IV morada. Tampoco se ha de poner un abismo entre este estado místico inicial y la unión transformante descrita en la VII morada; sólo ésta es, en la tierra, la culminación del desenvolvimiento de la gracia, de las virtudes y de los dones, y la disposición inmediata para recibir la visión beatífica a la cual todos estamos llamados.

([1]) *El fondo del alma* es también llamado a veces *la cúspide del espíritu*, cuando se consideran las cosas sensibles, no sólo como exteriores al alma, sino como muy inferiores a ella.

([2]) En *La Subida del Carmelo*. escribe S. Juan de la Cruz (II, XXV): "*Estas noticias y toques hace Dios en la sustancia del alma... y son al alma muy sabrosos y de muy íntimo deleite... Y en estas no digo que se haya negativamente como en las demás aprensiones, porque ellas son parte de la unión, en que vamos encaminando al alma*".

CAPÍTULO CUARTO

LA ESTIGMATIZACIÓN Y LA SUGESTIÓN

En estos últimos años se ha estudiado muy detenidamente este problema: ¿Son capaces la sugestión y la autosugestión de producir los estigmas, es decir las señales de la Pasión de nuestro Señor, que muchos siervos de Dios han recibido, durante el éxtasis, en pies, manos y costado, junto con los atroces sufrimientos que de tan cerca recuerdan los que padeció Jesús en la Cruz? Dichas llagas aparecen sin ser producidas por ninguna herida exterior, y dejan correr periódicamente purísima sangre arterial. El primer estimatizado de quien tengamos noticia es S. Francisco de Asís. Desde entonces los casos se han multiplicado; mas parece cierto que la estigmatización no se produce sino en los extáticos, y que va acompañada de grandes sufrimientos físicos y morales, que hacen al alma semejante a Jesús crucificado. Un fenómeno tan excepcional, podrá explicarse, en ciertos individuos extremadamente sensibles, por la sugestión, como pretenden los incrédulos?

En *Études Carmélitaines* de octubre del año 1936, en un número muy bien documentado, ha sido largamente estudiada esta cuestión por muchos médicos, psicólogos y teólogos (1).

El Dr. Lhermitte, profesor agregado de la Facultad de medicina de París, en una interesantísima memoria, responde por la negativa: "Aun admitiendo, dice, que por sugestión puedan explicarse ciertas equimosis, vesículas y sudor de sangre, ¿se podrá dar por resuelto el problema de la estigmatización?... No lo podemos admitir... Aun en el caso de que por pura sugestión se haya llegado a producir equimosis cutáneas, faltaría todavía producir equimosis simétricas que continuasen como llagas duraderas y permanentes, rebeldes

(1) Trátase de las memorias leídas y discutidas durante las jornadas de estudio de 17, 18, 19 de abril de 1936, en el convento de los Carmelitas de Avón-Fontainebleau.

a la infección y lentas en cicatrizarse... En frente de cuantos, con achaques de ciencia experimental y de los llamados hechos positivos, sostienen que nos es posible captar, en una de sus partes, el proceso de la estigmatización mística, sostenemos que, no obstante ciertos datos aislados de muy poca consistencia, que nos han presentando la experimentación y la clínica, nos encontramos tan lejos de la explicación de los estigmas, como en tiempo de Charcot, de Bourneville, de Bernheim y de Virchow" (1).

Sabido es, en particular, que Pierre Janet trabajó, durante largos años, en producir estigmas por sugestión hipnótica, y que jamás consiguió nada.

La opinión contraria a la del profesor Lhermitte es defendida, en la misma recopilación, por el Dr. van Gehuchten, de la Universidad de Lovaina (2), y por el Dr. Wunderle, de la Universidad de Würzbourg (3). Ambos opinan que, bajo la influencia de la sugestión, es posible producir manifestaciones vasomotrices locales, que lleguen hasta la formación de flictenas y hemorragias. El Dr. Wunderle cita un caso de este género, producido por sugestión en una protestante en el sanatorio del Dr. Lechler, en Alemania.

La segunda de estas opiniones no alega en su favor sino datos muy confusos y frágiles, como dice el profesor Lhermitte.

La doctrina tradicional

Con mucho gusto transcribimos aquí, lo que recientemente ha escrito, apoyando la doctrina tradicional, el R. P. Luis Sempé, S. J., en un excelente artículo, compuesto después del Congreso de Avón-Fontainebleau (4). Con tanto más placer citamos este artículo, cuanto que encontramos en él exactamente lo que nosotros hubiéramos dicho, de haber tomado parte en tal congreso. Subrayamos lo que nos parece más importante.

El P. Sempé ha creído —cosa que no es cierta— que nosotros admitíamos condicionalmente (de ser exactos los he-

(1) *Etudes Carmélitaines*, oct. 1936, p. 71.
(2) *Ibid.*, p. 90.
(3) *Ibid.*, p. 158.
(4) *Messager du Sacré-Coeur*, mayo, 1937, pp. 286-296: "A propósito de un congreso sobre la estigmatización".

chos) la opinión del Dr. Wunderle. Esto se debe al modo como el P. Lavaud, O. P., de la Universidad de Friburgo, expuso —en este mismo número de *Études Carmélitaines* (página 191)— su opinión, junto con nuestra manera de ver la cuestión, olvidando mencionar un argumento tradicional, que siempre nos ha parecido muy importante y sobre el cual habremos de insistir al fin de este capítulo.

"No es que nosotros, dice muy acertadamente el P. Sempé (1), neguemos a la sugestión hipnótica la facultad de producir los efectos de que se nos habla: no nos atreveríamos a concederlos, ni a negarlos *a priori;* la experiencia decidirá. Mas, a nuestro modo de ver, la cuestión no está ahí. Trátase, creemos, de esto: los estigmas verdaderos, los de los santos, que son los únicos que la Iglesia toma en consideración, no son, en sí mismos, llagas del tipo de las otras. Además de estar siempre situadas *en los mismos lugares del cuerpo que en Jesucristo* y tener a veces las mismas dimensiones que en él, adoptan modalidades que las diferencian *esencialmente*, así lo creemos, de las llagas ordinarias.

"Por no citar sino sus caracteres mejor comprobados, son tan *rebeldes a cualquier medicamento como exentas de corrupción:* no hay cura que las sane, y no supuran jamás, aunque con frecuencia están abiertas y expuestas al aire durante años enteros (2). *Cicatrízanse a veces súbita y totalmente:* tanto que el tejido de la cicatriz es tan elástico y robusto como la piel circundante, tan flexible y resistente como ella a la presión y a la torsión, a la vez que permite notar la forma y dimensiones de la llaga oculta... *En fin, los verdaderos estigmas sangran periódicamente* en ciertas fiestas litúrgicas de Cristo y de la Virgen (3). A veces sucede esto en los días a que fué trasladada la fiesta por cualquier motivo, a pesar de que el paciente ignoraba tal traslado.

"¿No son todos éstos, caracteres milagrosos? Pues bien; nada semejante se nos cita en las manchas coloradas, vesículas, erosiones, gotas de sangre, etc., conseguidas con tanto trabajo, mediante la sugestión, en ciertos individuos neuropáticos."

(1) Art. cit., pp. 291 sq.

(2) Por el contrario, la más pequeña lesión natural en cualquiera otra parte del cuerpo provoca la supuración en los estigmatizados. Los estigmas persisten a veces treinta y cuarenta años.

(3) O también el viernes.

A veces se ha echado de ver también, cuando la persona estigmatizada está acostada de espaldas, que la sangre mana de las llagas de los pies, como corría de las de Jesús, y por consiguiente *contra la ley de gravedad.*

La abundancia de las hemorragias es asimismo un hecho que no se explica; los estigmas aparecen de ordinario a flor de piel, lejos de los grandes vasos sanguíneos, y, no obstante, la sangre mana de ellas en gran abundancia (1).

Estas particularidades físicas de los estigmas las diferencian, en efecto, y muy notablemente de las llagas comunes, como lo ha notado el Dr. Lhermitte; y en las descripciones que generalmente se nos hacen de los estigmas de los santos, se subrayan tales particularidades, así como también *las circunstancias morales* de este hecho excepcional, particularmente *la vivísima compasión por los sufrimientos de nuestro Señor.*

Mas lo que sobre todo se ha de tener en cuenta es que los estigmas propiamente dichos no se encuentran sino en personas que practican *las virtudes más heroicas*, y se distinguen por un encendido amor de la cruz.

Los estigmatizados penetran en las profundidades del misterio de la Redención, en el secreto de los dolores morales

(1) Véase el caso de la *B. Gemma Galgani* y el de la capuchina *santa Verónica Giuliani*, estudiados en *Études Carmélitaines* de octubre de 1936, pp. 196-204. Véase también la *Vida de Sor María de Jesús Crucificado* por el P. Estrate, pp. 36-42; y para más detalles: *La vida maravillosa de Sor María de Jesús Crucificado*, en 3 vol., Carmen de Pau, p. 6. Encuéntrase en esas páginas un notable testimonio de la antigua maestra de novicias que le asistía durante los sufrimientos de la estigmatización: "Sus manos estaban inundadas en sangre; examinélas con toda diligencia por ver de dónde venía, mas no había la menor señal de herida, ni siquiera un arañazo. Tomé entonces una compresa para lavarle la frente, y al hacerlo iba diciendo en mi interior: "Te ruego, Señor, que me hagas ver de dónde mana esta sangre, para que yo pueda dar testimonio de esta criatura". En ese mismo instante, formóse junto a mi mano, un poco más arriba de la ceja derecha, un agujero que parecía hecho con una gruesa espina. De él manaba la sangre a borbotones. Yo continué embebiendo la sangre con la compresa, pero noté que los bordes de la herida no cedían como los de una llaga ordinaria; luego se cerró de repente, o, mejor dicho, desapareció, dejando la piel lisa, sin la menor apariencia de lesión... Sólo la divina Omnipotencia era capaz de herir y, a los pocos instantes, curar sin dejar la menor huella". En la página anterior se dice que "sus pies también manaban sangre; desapareció la ampolla y se hizo un agujero que llegaba hasta el otro lado". Luego se cicatrizó instantáneamente.

y físicos de Cristo y de su inmolación por la salud de los pecadores. Y esto es lo que no tiene relación posible con los casos clínicos de enfermedades nerviosas. Y precisamente para recordar su dolorosa Pasión a nuestros espíritus y fríos corazones, el Señor escoge algunas víctimas, y, de modo visible o invisible, las hace semejantes a sí por la crucifixión.

Olvidar este elevado aspecto de la estigmatización al quererer explicarla naturalmente, equivaldría a no considerar en ella sino la causa material, cerrando los ojos a su causa formal y final, y por consiguiente a la causa eficiente, que es el mismo Dios. Es algo así como definir la estatua únicamente por el tronco o el bloque de mármol de donde procede, olvidándonos de su forma, de su fin verdadero y del artista que la esculpió con ese fin. El naturalismo, para explicar lo superior por lo inferior, debe, a ejemplo del materialismo, reducir todo lo que es superior a su causa material, es decir desfigurarlo hasta el punto de hacerlo incognoscible. Las equimosis naturales se parecen a los verdaderos estigmas como los vulgares vidrios de colores al diamante que quieren imitar.

Además, así como para juzgar rectamente un acto humano y su significado y alcance, es preciso fijarse en sus circunstancias, que están enumeradas en el conocido verso: "*Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*", de la misma manera para juzgar del sentido y alcance de un hecho excepcional como es la estigmatización, hanse de notar con gran diligencia sus circunstancias físicas y morales. Debemáse tener, sobre todo, mucha cuenta con las que se refieren al *fin (cur)*, que se manifiesta ya antecedentemente, en una oración o una promesa, o bien después, por los efectos, por un gran amor a la cruz; —con las relativas al *objeto (quid)*: por ejemplo, las heridas corporales producen vivo dolor físico acompañado de una herida espiritual deliciosa, que, como dicen S. Juan de la Cruz (1) y santa Teresa (2), no puede proceder sino de Dios; —con *la persona (quis)*, que ha de ser humilde, obediente y animada de ferviente caridad; —con *los medios (quibus auxiliis)*, excluyendo toda superchería y ocultismo—; y, en fin, con el *tiempo y el lugar (ubi et quando)*.

(1) *Llama de amor viva*, canc. 2, v. 2.
(2) *Castillo interior*, VI Morada, c. II.

Si todas estas circunstancias son favorables, llégase a una certeza moral acerca del origen sobrenatural de la estigmatización. Y se impone la conclusión de que no se trata de un hecho patológico, sino de la intervención de una causa inteligente y libre que opera en los estigmatizados, para hacerlos semejantes a Jesús crucificado.

En fin, sólo Dios es capaz de producir aquello que hay de más elevado en la estigmatización: *la espiritual herida del corazón*, de la que habla santa Teresa en la VI morada (c. II). Esta herida que provoca ferventísimo amor de Dios y gran amor de la cruz llega hasta el fondo más íntimo de la voluntad, y sólo en Dios puede tener su origen; es a la vez dolorosísima y muy deliciosa, y, como decía santa Teresa *(ibidem)*, nunca querría el alma sanar de ella (1).

El éxtasis y la estigmatización

También se ha debatido largamente, en estos últimos tiempos, la cuestión de si *una gran compasión sobrenatural* de los dolores de nuestro Señor, intensificada por el éxtasis, puede tener como *consecuencia natural* la aparición de los estigmas corporales.

A la cuestión así planteada, S. Francisco de Sales *(Tratado del amor de Dios*, 1. VI, c. XV) responde negativamente: "El amor es admirable para aguzar la imaginación y hacerla salir hasta el exterior.... Mas producir aberturas en la carne al exterior, en forma alguna lo pudo hace el amor que S. Francisco llevaba en su interior; por eso un ardiente Serafín, viniendo en su socorro, lanzóle rayos de tan penetrante claridad que grabó realmente en su carne las llagas exteriores del crucificado que el amor había imprimido interiormente en su alma."

Esta respuesta de S. Francisco de Sales es confirmada por el argumento tradicional que cita Benedicto XIV *(De servorum Dei beatificatione*, 1. IV, I p., c. XXXIII, n. 13 y 19). Multitud de santos y santas, dotados de las temperamentos más diversos, tuvieron intensísima compasión sobrenatural

(1) Véase también, acerca de la llaga de amor, a S. Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, canc. 2, v. 1; y en *Études Carmélitaines*, oct., 1936, un art. del P. G. de Santa Magdalena: La escuela teresiana, y las llagas del amor místico.

de los dolores del Salvador, sin que por eso aparecieran en ellos los estigmas, que por primera vez se muestran en S. Francisco de Asís, en el siglo XIII. Nadie ha afirmado jamás que la SSma. Virgen, la Magdalena o S. Juan Evangelista hubieran tenido las divinas llagas en sus cuerpos, ¿y quién más que ellos en compadecerse de los dolores de Jesús? Asimismo, desde el siglo XIII, han sido muchísimos los santos que han compadecido profundísimamente a Jesús crucificado, sin haber tenido las llagas. Podríanse citar entre ellos a muy grandes místicos que en altísimo grado han poseído la contemplación infusa acompañada del éxtasis y aun de la herida espiritual del corazón.

¿No prueba esto que los estigmas no son la consecuencia natural de tan vivísima sobrenatural contemplación, y que el amor ardiente no basta para hacerlos aparecer? Tal es la conclusión de Bartolomé de Pisa, y después de él, de Teófilo Reynaud y de Benedicto XIV *(loc. cit.)* contra Francisco Petrarca y Pomponacio.

Este argumento tradicional es sin duda bastante vago; mas, en nuestra opinión, conserva todo su valor; en las discusiones modernas no se lo ha explotado bastante, y nada se ha dicho que lo pudiera anular.

En el citado número de *Études Carmélitaines*, Dom Luis Mager, O. S. B., decano de la Facultad de teología de Salzburgo, y el Dr. Wunderle, de Würzbourg, se inclinan a considerar la estigmatización como el contragolpe ideoplástico sobre el organismo de la contemplación infusa de Jesús crucificado; sería aquélla una consecuencia natural de una gran compasión sobrenatural, gracias al poder de la imaginación. Así como el miedo de enrojecer hace ponerse rojo, del mismo modo la imaginación, unida a una viva emoción sobrenatural, podría muy bien provocar los estigmas corporales. Vuélvese así a la teoría ideoplástica que S. Francisco de Sales había descartado. ¿Qué valor tiene esta teoría?

El P. L. Sempé (art. cit., p. 294) hace una crítica muy acertada de esta explicación.

"En primer lugar, dice, esta teoría, basándose como se basa en la autosugestión, supone que en el origen de los estigmas existen siempre los dos factores esenciales de esta autosugestión, a saber: una vivísima representación de Jesús crucificado junto con una profunda compasión de sus dolores

y un ardiente anhelo de recibir estas llagas. Ahora bien esos dos factores necesarios no siempre existen. Hay estigmatizaciones, entre las más caracterizadas y más auténticas, en las que el paciente ni ha deseado, ni imaginado. ni siquiera supuesto posible la impresión, en su cuerpo, de las llagas de nuestro Señor. Más aún: muchos de los estigmatizados rogaron a Jesús que les dejase libres de tan insignes señales exteriores, sin que el Señor accediera a su petición.

"Dase también por supuesto, según las exigencias de esa teoría, que el dolor estigmático precede a la herida exterior. Pero no siempre acontece así. Hay casos en que el paciente no ha sentido primero ningún dolor local, ni siquiera tenido idea de los estigmas; hanle sido hechas las llagas desde fuera, por un choque fulgurante de rayos luminosos, y después comenzaron sus vivísimos dolores...

"Si, pues, son los rayos luminosos los causantes de las llagas, ¿a qué fin hacer intervenir, en apoyo de la hipótesis, el poder ideoplástico de la imaginación? ¿No sería cosa inútil existiendo ya los rayos? ¿Admitir ambos factores no sería ir contra la sobriedad y economía de la ciencia?" (¹).

Los teólogos se han preguntado muchas veces: ¿cómo es posible que la mayor parte de los estigmatizados hayan recibido las divinas heridas, ajenos a cualquier sugestión o autosugestión, sin esperarlas ni haberlas jamás deseado?

Tal aconteció a santa Catalina de Sena, según cuenta el B. Raimundo de Capua en la *Vida* de la santa (II p. c. VI). El 18 de agosto de 1370, sobrevínole la estigmatización de la manera más impensada, después de una oración y una promesa de parte de Dios en favor de algunas personas, y como confirmación de esta promesa. Sintió un dolor tan intenso como si con un martillo le hincaran un clavo en la mano. A petición de la santa, las llagas permanecieron invisibles durante toda su vida. El hecho se repitió más tarde delante de numerosos testigos, quedando la santa como muerta. Tanto el hecho, como su origen, son atestiguados más tarde por la santa, y su testimonio está confirmado por la humildad de

(¹) Además estos rayos han aparecido ya en una visión imaginaria, o bien corporal, y manifiestan la acción divina que produce tales llagas en el cuerpo. A propósito de la comparación de estos hechos con los fenómenos mórbidos y las manifestaciones diabólicas, véanse los dos capítulos siguientes.

toda su vida. En éste, como en otros casos semejantes, las circunstancias físicas y morales confirman su origen divino.

Así volvemos de nuevo a la explicación dada por S. Francisco de Sales, que parece la más prudente. El mismo Crucificado es quien, mediante los dichos rayos luminosos, imprime las llagas en la carne de los estigmatizados, a fin de hacerlos semejantes a sí.

Por ahí se echa de ver que el argumento de Bartolomé de Pisa, repetido por Benedicto XIV, conserva todo su valor. Muchos santos y santas, que vivieron absortos en la contemplación de los dolores de Cristo, no tuvieron las llagas en sus cuerpos; y esto, tanto antes como después del primer estigmatizado, S. Francisco de Asís. Señal de que el amor ardiente unido a la contemplación no basta para producir los estigmas. Nuestro Señor Jesucristo concede tal gracia a quien quiere, cuando quiere y como quiere. Trátase de una gracia extraordinaria en sí misma, que no entra en la vía normal de la santidad.

La levitación

Entiéndese por levitación un fenómeno que consiste en que, sin causa aparente, un cuerpo se levante sobre la tierra, manteniéndose en el aire sin ningún apoyo natural. Recibe este fenómeno el nombre de éxtasis ascensional; y de vuelo extático o de marcha extática, cuando el cuerpo parece correr rápidamente sin tocar la tierra.

Los bolandistas cuentan numerosos casos de levitación; cítanse en particular los que se leen en la vida del franciscano S. José de Cupertino (18 de setiembre); del fundador del Oratorio S. Felipe de Neri (26 de mayo); del franciscano S. Pedro de Alcántara (19 de octubre); de S. Francisco Javier (3 de diciembre); de S. Esteban de Hungría (2 de setiembre); de S. Pablo de la Cruz (28 de abril) y de otros. Cuéntase de S. José de Cupertino que, al ver que unos obreros no podían alzar una pesada cruz de fin de misión, levantóse en vuelo, tomó la cruz y la plantó sin dificultad en el agujero que le estaba destinado.

Por oposición a la levitación, cítanse casos de extraordinaria pesadez del cuerpo de ciertos santos, como cuando los paganos pretendieron arrastrar hasta un lugar de profanación

a santa Lucía de Siracusa; la santa permaneció inmóvil como una columna de un templo.

Jamás la sugestión o la autosugestión de las personas histéricas fué capaz de provocar la levitación; al profesor Janet, de París, fuéle dado comprobar después de varios años de experimentos, que ninguna persona se elevó nunca un milímetro del suelo, ni siquiera lo suficiente para dejar pasar debajo de sus pies una hoja de papel (1).

Los racionalistas se han esforzado hasta lo indecible por explicar naturalmente la levitación, comprobada en muchos santos, por una profunda aspiración de aire en los pulmones; mas ante la inepcia de tal explicación, han acabado por recurrir a alguna fuerza física desconocida; lo cual no pasa de ser un pobre juego de palabras.

La explicación tradicional y llena de buen sentido la expone Benedicto XIV en su libro *De beatificatione servorum Dei* (l. III, c. XLIX). Exige en primer lugar que el hecho esté bien comprobado a fin de evitar cualquier superchería. Demuestra a continuación: 1º que la levitación bien comprobada no puede explicarse naturalmente, dadas las leyes de la gravedad; 2º que no está sobre las fuerzas del ángel o del demonio, que son capaces de levantar los cuerpos; 3º que, en consecuencia, es preciso examinar cuidadosamente las circunstancias físicas, morales y religiosas del hecho, por si tal vez hubiera habido intervención diabólica; 5º que cuando las circunstancias son favorables, puédese y se debe ver en el fenómeno una intervención divina o angélica, que da a los cuerpos de los santos una anticipación del don de agilidad, propia de los cuerpos gloriosos.

Efluvios luminosos

Los extáticos presentan a veces ciertos fenómenos luminosos; aparece su cuerpo rodeado de luz, la frente en particular. Benedicto XIV examina este hecho, lo mismo que el

(1) De todos son conocidas las promesas de la enferma de Pierre Janet, Magdalena, de elevarse en el aire como la Santísima Virgen el día de la Asunción; nunca se levantó un milímetro de la tierra. El Dr. Janet habla extensamente de este caso en su obra: *De l'angoisse à l'extase*, París, 1926 (sentimiento de levitación, I. 98, 146, 147). Jamás se ha producido la levitación en la Salpétrière.

anterior (*op. cit.*, l. IV, I p. c. XXVI, n. 8-30). Es preciso, dice, cerciorarse de si el fenómeno no se puede explicar naturalmente: en qué momento del día o de la noche se produjo; si la luz es más brillante que la ordinaria; si el fenómeno se prolonga durante cierto tiempo y si se renueva muchas veces. Como en el caso anterior, hase de prestar mucha atención a las circunstancias morales y religiosas; si el hecho se produce durante la predicación, la oración o durante el éxtasis; si se siguen conversiones duraderas, etc.; si la persona es virtuosa y santa. Si todas estas condiciones se realizan, es lícito ver en este hecho excepcional como una anticipación de la claridad de los cuerpos gloriosos (1).

Efluvios de buen olor

De los cuerpos de los santos despréndese a veces suavísimo aroma, ya en vida, o bien después de su muerte. Los fieles han interpretado tal fenómeno como una señal del buen olor de las virtudes que han practicado. Este hecho se ha verificado con frecuencia; particularmente las llagas de S. Francisco exhalaban muy suave olor; cuando murió santa Teresa, el agua con que lavaron su cuerpo quedó perfumada; al abrir la tumba de S. Domingo, mucho tiempo después de su muerte, su cuerpo, perfectamente conservado, exhalaba celestial aroma.

A fin de tener certeza del carácter sobrenatural de tales hechos, es preciso ver si ese suave olor es duradero, si ninguna cosa cercana al cuerpo puede explicarlo naturalmente, y si de tan excepcional fenómeno se siguen buenos efectos de gracia y santificación (Benedicto XIV, *op. cit.*, l. IV, 1ª p., c. XXXI, nn. 19-28).

Abstinencia prolongada

Hay santos, en fin, especialmente entre los estigmatizados, que pasaron meses y aun años sin tomar otro alimento que la santa comunión.

Cítase en particular a santa Catalina de Sena, a santa Lid-

(1) Véase, a propósito de esta cuestión, Ribet: *La mystique*, II p., c. XXIX.

wina, a la B. Catalina de Racconigi, a la B. Angela de Foligno y al B. Nicolás de Flüe.

Benedicto XIV (*op. cit.*, 1. IV, Iª p., c. XXVII) dice a este propósito que primero se ha de examinar con suma atención el hecho, durante un tiempo prolongado y con vigilancia ininterrumpida, valiéndose de testigos numerosos y hábiles en descubrir supercherías. Hase de observar si la abstinencia es absoluta y comprende los alimentos sólidos tanto como los líquidos; si es prolongada y si la persona en cuestión continúa dedicándose a sus ordinarias ocupaciones. Si todas estas condiciones se cumplen, el hecho no puede explicarse naturalmente.

Lo mismo habría que decir de la falta muy prolongada de sueño, tal como pudo comprobarse en S. Pedro de Alcántara, en S. Domingo y en santa Catalina de Ricci.

En estos excepcionales fenómenos, después de un maduro examen del hecho en sí mismo y en sus circunstancias físicas, morales y religiosas, échase de ver que el cuerpo, lejos de ser una carga para el alma, como con frecuencia acontece, hácese dócil instrumento suyo, siendo un reflejo de su hermosura espiritual, de su luz infusa y de su ardiente amor. Tales signos externos nos los da el Señor, de tiempo en tiempo, a fin de hacernos comprender que la perfecta vida cristiana es el preludio de la eterna.

Fenómenos tan extraordinarios, si se los examina sólo superficialmente, son como las vidrieras de un templo contempladas desde la calle, desde donde no es posible comprender su significado ni sus bellísimas figuras; mas, si se las examina con mayor atención, a la luz de la recta razón y de la fe, entonces aparecen como aquellas vidrieras, vistas desde el interior, en su verdadera luz y ambiente; sólo de esta manera es dado el poder apreciarlas en toda su magnificencia. Y esto lo vemos particularmente si nos compenetramos con la liturgia de la fiesta de las llagas de S. Francisco de Asís y de santa Catalina de Sena. Las oraciones de la misa y del oficio de estas dos fiestas revisten magnífico esplendor, así como las de la misa de la transverberación de santa Teresa.

A fin de encender en el corazón de los fieles el amor a Jesús crucificado, extendió Pablo V a la Iglesia universal la

fiesta de las llagas de S. Francisco, que se celebra el 17 de setiembre, y cuya oración es la siguiente:

"Oremus. Domine Jesu Christe, qui frigescente mundo, ad inflammandum corda nostra tui amoris igne, in carne beatissimi Francisci passionis tuae sacra stigmata renovasti: concede propitius ut eius meritis et precibus crucem jugiter feramus et dignos fructus poenitentiae faciamus. Qui vivis, etc.".

"Señor Jesucristo, que, cuando en el mundo se enfriaba la caridad, a fin de encender nuestros corazones en el fuego de vuestro amor, renovasteis en la carne del bienaventurado Francisco las llagas de vuestra Pasión: concedednos, en vuestra bondad, que por sus méritos y ruegos, llevemos con gran constancia la cruz y hagamos dignos frutos de penitencia. Vos que vivís etc.".

En estas oraciones nos es dado contemplar el gran realismo de la Iglesia, que, a la más excelsa elevación de pensamientos, une la práctica efectiva de todas las virtudes [1].

[1] Acerca de la estigmatización, véase en el *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, el artículo *Stigmates de saint François*, así como las principales vidas del santo, las de santa Catalina de Sena y los Bolandos. Véase también O. Leroy, *La lévitation*, París, 1932; *La splendeur corporelle des saints*, en *La Vie Spirituelle*, sup., oct., dic. 1935, enero 1936; *La Multiplication miraculeuse des biens*, *ibid.*, agosto de 1937, abril de 1938.

CAPÍTULO QUINTO

DIFERENCIAS ENTRE ESTOS EXTRAORDINARIOS HECHOS DIVINOS Y LOS FENÓMENOS MÓRBIDOS

Los hechos extraordinarios de que acabamos de hablar, particularmente la estigmatización, la levitación, etc., que a veces acompañan al éxtasis, están tan seriamente comprobados, que los positivistas no pueden negar su existencia, mas se esfuerzan en identificarlos con ciertos fenómenos mórbidos originados en la psiconeurosis, especialmente con la histeria.

No hay duda que los santos están sujetos, como los demás hombres, a las enfermedades; mas trátase de saber si, a pesar de ellas, están sanos y bien equilibrados desde el punto de vista mental (1).

Vamos a examinar en estas páginas, como no pocos psicólogos y teólogos lo han hecho ya, las diferencias: 1º) por parte del sujeto; 2º) por parte de los fenómenos; y 3º) por los efectos que se siguen. Después de estas observaciones generales, indicaremos, mediante algunos ejemplos, la manera de proceder en el examen de ciertos hechos particulares.

Diferencias por parte del sujeto

Las personas afectadas por psiconeurosis son desequilibradas desde el punto de vista mental, mientras que los verdaderos

(1) Véanse, sobre esta materia, los estudios del Dr. Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, 10 ed., 1930, II p., c. III-IV; *De l'angoisse à l'extase*, 1926; *La médicine psychologique*, 1928. La obra del Dr. E. Regis, *Précis de psychiatrie*, la histeria, pp. 954-966; Robert de Synéty, S. J., *Psychopathologie et direction*, 1934; P. A. Poulain, S. J., *Des grâces d'oraison*, 1922, III p., c. XVIII, y IV p., c. XXI. Saudreau, *L'État mystique, sa natura et ses phases*, c. XVII. *La Vie Spirituelle*, jun. 1935: *Théol. myst. et psychiatrie* y "*La notion de Psychopathologie dans les rapports avec les problèmes mystiques.*" Tonquédec: *Anormaux (sanctification des)*, en *Dict. de spiritualité*. Biot: *Les maladies nerveuses et mentales*, *Ami du clergé*, 1939.

místicos y extáticos conservan un perfecto equilibrio moral.

El Dr. E. Regis ([1]) caracteriza de este modo la mentalidad de los histéricos:

"Muchas histéricas poseen un estado mental característico muy fácil de reconocer. Desde muy jóvenes, las futuras histéricas –nos referimos aquí principalmente al sexo femenino–, hácense notar por ciertos caracteres muy particulares. Trátase, en su mayor parte, de muchachas de gran vivacidad intelectual, excesivamente precoces, impresionables, coquetas, ansiosas de llamar la atención, hábiles en fingir y decir mentiras, propensas, además, a terrores nocturnos, a sueños y violentas pesadillas. Cuando la histeria se ha declarado ya, el estado mental y moral de las pacientes caracterízase principalmente, *del lado de la inteligencia*, por una *excesiva movilidad*, que hace que las enfermas carezcan de espíritu de continuidad y de ideas determinadas...; son totalmente incapaces de llevar adelante la menor empresa seria. Júntase a esto una muy manifiesta tendencia *a la contradicción*, a la controversia, a las ideas paradójicas..., así como también a *la imitación*, a *la sugestión y a la autosugestión. Moralmente*, su estado es algo parecido: *carácter raro*, caprichoso, fantasioso, móvil hasta la exageración...; duplicidad, mentiras, habilidad en la simulación, en engaños; propensión brusca e intempestiva a los actos más perversos, así como a las acciones más meritorias de valentía y brillo; necesidad constante de llamar la atención y ofrecerse en espectáculo, etc.". Después vienen las ideas fijas subconscientes, las alucinaciones aun fuera del delirio propiamente dicho, así como los ataques con delirio; y en fin la degeneración y la locura.

Por ahí se echa de ver que el desequilibrio mental se acentúa más y más; la inteligencia dirige cada vez menos la conducta, y la memoria se desintegra a veces hasta el punto de que el enfermo cree tener dos personalidades; pronto llega la mente a no poseer sino muy reducido número de ideas fijas. De ahí un cierto monoideísmo cercano a la locura.

Con la disminución de la inteligencia, queda también muy rebajada la voluntad; las emociones se alzan con la dirección general, la personalidad desaparece y predominan los caprichos ([2]).

([1]) *Op. cit.*, p. 955.

([2]) Cf. Janet, *L'automatisme psychologique*, II p., c. III-IV.

En los verdaderos místicos y extáticos, en cambio, es dado comprobar que la inteligencia se agiganta por su conocimiento de Dios, de las divinas perfecciones, de los dogmas de la fe y por el profundo conocimiento de sí mismos; afirman que en algunos instantes de contemplación acontéceles aprender más que por la lectura de cien libros sobre la vida interior; y en esos momentos reciben una luz superior que les hace entrever como una síntesis superior de todo lo que conocían ya; síntesis viviente y luminosa, que suscita las energías de la voluntad y les hace emprender y llevar a término altas empresas con admirable espíritu de continuidad, sin que las mayores dificultades sean capaces de arredrarles. Para darse cuenta de esta verdad, no hay sino hojear las vidas de santa Catalina de Sena y santa Teresa de Jesús.

Estos grandes místicos aparecen siempre humildes, caritativos y sumisos a la divina voluntad, en medio de las mayores pruebas. Echase de ver en ellos la conexión y armonía entre las virtudes más diversas, y por encima de todo un intenso amor de Dios y del prójimo, junto con una altísima sabiduría, que los envuelven en una paz y serenidad admirables. Serenidad que es la antítesis de la apasionada agitación e inconstancia de los histéricos. La prueba está en la intensa e inteligente labor que han debido desarrollar para llevar a efecto las magníficas empresas a que dedicaron sus vidas; la prueba está asimismo en su perseverancia en el bien y en su constante amor a la verdad unido a su modestia y humildad.

Diferencias por parte de los fenómenos

No es menor la diferencia que existe entre el éxtasis verdadero y lo que se ha dado en llamar éxtasis histérico. Basta haber sido una sola vez testigo de este último para darse cuenta de que no es posible establecer semejanza alguna entre ambos fenómenos.

En los ataques de histeria, escribe el Dr. Regis (op. cit., p. 960), hay un *delirio de ensueño*, de carácter netamente alucinatorio, o de recuerdos y relatos en que el enfermo habla solo. En el fondo, trátase de un mismo delirio, que responde a diferentes grados de profundidad de esos ensueños. La primera fase de la crisis se asemeja a un ligero ataque de epilepsia, mas distínguese de él por la *sensación de globo o bola* que

sube a la garganta, que es una impresión de ahogo, originada en la hinchazón de la garganta. La segunda fase consiste en gestos desordenados y contorsiones de todo el cuerpo, sobre todo en la formación del *arco de círculo*. La tercera es de *actitudes pasionales* de terror, de envidia, de lubricidad, según la imagen obsesionante. Termina la crisis con *accesos de llanto o de risa*, que es la descarga o relajación; al salir de estas crisis los pacientes están literalmente *agotados*. En una palabra, existen diferentes fases: epileptoide, clównica, plástica y pasional (llamada éxtasis histérico), terminando con el total agotamiento orgánico, la estupidez, y el derrumbamiento de todo el ser.

En el verdadero éxtasis, en cambio, no hay convulsiones, ni agitación violenta, ni actitudes pasionales de terror, envidia, etc.; sino calma profunda, arrobamiento del alma estrechamente unida a Dios por uno de esos *recogimientos pasivos* que sólo Dios puede dar, y que exceden considerablemente a cualquier otro que nuestra naturaleza sea capaz de producir por el esfuerzo personal de concentración. Ninguna relación es posible establecer entre el éxtasis llamado histérico y el de Bernardeta, por ejemplo, en el momento de las apariciones de Lourdes. En éste está ausente la excitación mórbida, la agitación violenta y cualquier género de delectación física seguida de depresión; hay, por el contrario, un movimiento de todo el ser, alma y cuerpo, hacia el ser divino presente en su imaginación o en su inteligencia. El fin del éxtasis es un tranquilo retorno al estado natural, sin que quede más que el pesar natural de la desaparación de la celestial visión, y el gozo puramente espiritual que produjo en el ánimo del extático. Santa Teresa advierte en su *Vida* (c. XVIII y XX) que semejante estado, en vez de debilitar el cuerpo, le da fuerzas duplicadas.

Diferencias por parte de los efectos

Estas diferencias son notabilísimas. En los histéricos, sobre todo cuando las crisis se multiplican, el desequilibrio va en aumento y con él la simulación y la mentira, el embrutecimiento y la lascivia, y al fin la sensibilidad caprichosa acaba por dominar totalmente la inteligencia y la voluntad. Si existe monoideísmo, proviene éste de la desorganización y

desintegración de la personalidad y de la confusión mental que conduce a la locura.

En los verdaderos místicos y extáticos, en cambio, hay un creciente desenvolvimiento de la inteligencia de las cosas divinas, de las que atañen a la vida interior y a la vida de la Iglesia y de todo lo que se relaciona con la salvación o la pérdida de las almas, como está ampliamente demostrado por las obras que emprenden y llevan a feliz término, de tal forma que sus fundaciones van durando siglos.

S. Francisco de Asís, el estigmatizado del Alvernia, fundó en el siglo XIII una Orden que es hoy una de las más numerosas. Santo Tomás de Aquino dictaba, durante sus éxtasis, capítulos enteros sobre el misterio de la SSma. Trinidad y contemplaba, desde las alturas en que estaba levantado, la síntesis más perfecta de la ciencia teológica.

Santa Catalina de Sena, muerta a los treinta y dos años, y que durante mucho tiempo no sabía leer ni escribir, desempeñó papel importantísimo en los asuntos de su tiempo, particularmente en la vuelta del Santo Padre a Roma.

Santa Teresa, no obstante la oposición a que tuvo que hacer frente, fundó durante su vida dieciséis conventos de mujeres y catorce de varones.

Si en los histéricos hay monoideísmo por empobrecimiento, por ejemplo, la idea de suicidio, en los verdaderos místicos, en cambio, échase de ver una gran idea que subordina a sí a todas las restantes en muy perfecta armonía: la idea de Dios, de su inmensa bondad y del agradecimiento que le debemos.

Estamos muy lejos de la desintegración de los elementos de la personalidad; por el contrario, en ellos nos es dado contemplar y admirar su más perfecta subordinación según el orden de la caridad: Dios amado sobre todas las cosas y las almas que hay que salvar. Por eso, aun desde el punto de vista puramente humano, como lo han debido reconocer muchos psicólogos incrédulos, los santos son grandes organizadores. M. de Montmorand, a pesar de estar privado del don de la fe, escribía en su libro *Psicología de los místicos* (1920, pp. 20-21): "Los verdaderos místicos son gentes de práctica y de acción, no de razonamientos y de teoría. Poseen el sentido de la organización, el don de mando y dan pruebas de estar muy capacitados para las grandes empresas. Las obras que han fundado son viables y duraderas. En la concepción

y organización de sus empresas, demostraron estar dotados de mucha prudencia y arrojo y de aquel justo cálculo de las posibilidades que caracteriza el buen sentido. Y, de hecho, este buen sentido parece ser su cualidad fundamental: un buen sentido que no es turbado por ninguna exaltación enfermiza o por una desordenada imaginación, y al cual se une la más rara energía y penetración." Cualidades que podemos contemplar en S. Pablo, S. Agustín, S. Bernardo, S. Domingo, S. Francisco, S. Tomás. S. Buenaventura, santa Teresa, y tantos otros. Léase sobre el particular a Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1923, pp. 228, 235, 256.

Examen de algunos hechos particulares

Échase a veces de ver, en la vida de los místicos y extáticos, tal o cual hecho que podría dar lugar a la sospecha del estado histérico. Vamos a presentar un ejemplo de ceguera que hemos estudiado detenidamente. Sabido es que la ceguera funcional y aun la parálisis temporal se encuentran a veces en la histeria, y pueden durar, después de la crisis, durante cierto tiempo.

En la *Vida de Sor María de Jesús Crucificado*, carmelita árabe, escrita por el P. Estrate (2 ed., 1916, p. 18), cuéntase que la sierva de Dios, en su juventud, en Oriente, fué atacada de una ceguera que duró cuarenta días; que, después de una oración a la SSma. Virgen, recobró la vista instantáneamente, y que en ese momento sintió que alguna cosa le caía de los ojos. En otra nueva vida de la misma carmelita, escrita por el P. Buzy (1927), página 29 y siguientes, se cuenta el hecho de la misma manera.

Esta ceguera de cuarenta días, ¿no sería una señal de histeria en esta religiosa que tuvo frecuentes éxtasis, acompañados de levitación?

Para responder a esta pregunta, así como a cualquiera otra del mismo jaez, es preciso examinar primero las cualidades físicas y morales del sujeto. En el caso presente, el temperamento de la sierva de Dios era un temperamento sano y hasta robusto; su corpulencia, así como el trabajo incesante en que se ocupaba, no permiten clasificarla entre los neurópatas o entre los psicópatas. Ninguna enfermedad funcional

se notaba en ella. Además, jamás dió señales de histeria caracterizada, ni se echaron de ver los pródromos, ni las crisis con fases epileptoides, clównicas, plásticas, pasionales, ni tampoco el delirio seguido del agotamiento orgánico. Lejos de ser inconstante y mentirosa, nótase en ella constante perseverancia en el bien, amor de la verdad, pureza, reserva y humildad.

El hecho de esa ceguera de cuarenta días, ¿habrá de atribuirse, no obstante, a la histeria? ¿Nos hallaríamos ante un síntoma de esta enfermedad?

Hacemos, a continuación, algunas observaciones, aplicables a cualquier caso de la misma naturaleza:

1º La naturaleza de la histeria no nos es todavía bien conocida; unos ven en ella una neurosis, otros una psicosis, algunos las dos cosas a la vez; de tal modo que el profesor Lassegue, de la Academia de Medicina de París decía, según cita de *L'Ami du Clergé* (1914, p. 82): "La definición de la histeria no ha sido dada todavía, y posiblemente no lo será jamás... Es como el cesto de papeles, a donde van a parar todos aquellos que no sabe uno dónde colocar." No estando, pues, bien definida dicha enfermedad, todavía no hay síntomas de ella que propiamente se les pueda llamar diferenciales, como los tiene, por ejemplo, el bacilo de Koch para la tuberculosis.

Lo que, en cambio, parece bien definido, es el cuadro de la crisis histérica, con sus pródromos y las diversas fases de la crisis; la ceguera existe *a veces, mas no siempre:* no es, por consiguiente, un síntoma principal, entre los signos que ordinariamente se dan de esta enfermedad.

2º Además, la ceguera sólo se produjo una vez en la vida de la sierva de Dios, de la que nos estamos ocupando.

3º No se encuentra en ella ninguno de los síntomas particulares del cuadro histérico, ninguno de los pródromos, ni una sola de las fases de la crisis. En el cuadro de estos síntomas, la ceguera hubiera contribuído a probar algo; sin ellos, no prueba nada.

4º En cambio, el cuadro particular de Sor María de Jesús Crucificado concuerda con el del éxtasis místico descrito por santa Teresa.

5º Las personas menos partidarias de esta sierva de Dios jamás dijeron que fuera histérica; un médico de Pau, que sospechó la existencia de esta enfermedad, y que se esmeró

por cerciorarse bien, fué un día testigo de su estado extraordinario y reconoció que se trataba del éxtasis.

Todos estos datos prueban que la ceguera momentánea no tuvo origen histérico.

6º Hallamos una confirmación de lo que acabamos de afirmar, en los motivos que inclinan a pensar que se trataba de una enfermedad orgánica. En efecto, pasaban las cosas en Oriente, donde los ciegos son mucho más numerosos que en otras partes debido al excesivo brillo del sol, a la blancura de la tierra, a las partículas calcáreas arrastradas por el viento, al frío de las noches y a dormir en las terrazas; y, en fin, a la falta de higiene y a las plagas de moscas y otros insectos (Cf. *Dict. de la Bible*, art. "*Aveugles*", col 1289).

7º La última razón la encontramos en este hecho, digno de tenerse en cuenta, que nos refieren los biógrafos de la sierva de Dios: en el momento de la curación de esta ceguera "notó que algo caía de sus ojos". Coincide exactamente con lo que sienten los enfermos curados de ceguera orgánica, debido a la *albugo*, bien conocida en patología, es decir, a la mancha amarilla que se forma entre las capas de la córnea, en muchas inflamaciones del globo ocular o de algunas de sus zonas.

Todas estas razones inclinan a pensar que se trataba de una ceguera orgánica y no funcional, ni, por consiguiente, de naturaleza histérica.

De modo parecido se han de examinar los hechos particulares semejantes al citado, comenzando por considerar atentamente las cualidades del sujeto y las particularidades del hecho, para ver si está, o no, en relación con tal o cual síntoma de la histeria u otra psiconeurosis cualquiera (1).

El director podrá y deberá consultar a un médico competente. Un atento examen, desde el punto de vista médico y espiritual, permitirá llegar a la certeza moral, sobre todo si a ese examen acompañan las oraciones para pedir luz, un gran desinterés y mucha pureza de intención en la investigación de la verdad.

(1) Hay que advertir también, como lo nota el Dr. Régis, op. cit., p. 697-699 *(Estados psicopáticos por hiperfunción tiroidea)*, que ciertas enfermedades, como la de Basedow, presentan síntomas que recuerdan los de la histeria; mas cuando las perturbaciones psíquicas sobrevienen por crisis correspondientes a los ataques basedowianos, el diagnóstico no admitiría ninguna duda." *ibidem.* Véase en la misma obra, p. 700, el artículo sobre las autointoxicaciones endocrinas.

Nota

En "*Journées de psychologie religieuse*" de Avon-Fontainebleau (21-22 set. de 1938), cuyos trabajos fueron reunidos en *Études Carmélitaines* de octubre del mismo año, planteóse esta cuestión: "*¿En qué medida son compatibles la santidad y una elevada vida mística con las perturbaciones psicológicas?*" El P. Bruno, organizador de estas Jornadas, creyó poder resumir la respuesta dada, en esta proposición: "Algunos de los teólogos y médicos consultados creen posible la concomitancia de la vida mística normal y de ciertos estados psicopáticos extrademenciales; no obstante, parece que las anomalías definitivas e incrustantes no son compatibles con una elevación mística regular". Junto con el P. de Guibert y el P. Tonquedec, estamos de acuerdo, hechas algunas salvedades, con esta proposición. Durante el citado Congreso, el doctor Aquiles Delmas, que también admite la posibilidad de una elevada vida interior, en los momentos de lucidez, en un ciclotímico como el P. Surin, declaró que, no obstante, la verdadera histeria no le parece compatible con muy gran elevación de vida moral; esto sería para él un verdadero enigma (cf. *Études Carmélitaines*, oct. 1938, p. 188, 235-239). También se puede leer con gran provecho el artículo del doctor Biot: *Nociones elementales sobre las enfermedades nerviosas y mentales. Ami du Clergé*, 1939, p. 17-27 (1).

(1) Después de haber hecho la distinción entre enfermedades orgánicas del sistema nervioso y enfermedades nerviosas, divide estas últimas en neurosis, psiconeurosis y psicosis.

Las NEUROSIS que afectan al sistema nervioso desde el punto de vista funcional son la *epilepsia*, la ***enfermedad de Basedow*** y las enfermedades de las glándulas endocrinas, la ***neurastenia***, uno de cuyos síntomas es la ***astenia*** o pérdida notable de fuerzas.

Las PSICONEUROSIS comprenden la *hiperemotividad*, con su manifestación que es la ansiedad, la ***psicastenia***, que se manifiesta por la obsesión y el escrúpulo; la ***mitomanía*** de los falsos extáticos, falsos visionarios y falsos estigmatizados.

Las PSICOSIS, que afectan propiamente a la actividad mental, adoptan diversas formas: *melancolía*, *manías*, *ciclotimia* (manías o melancolías periódicas), ***alucinaciones*** y *delirio*, que manifiestan la disgregación de la personalidad; mientras que la unidad por subordinación y coordinación de las ideas, sentimientos y actos voluntarios, es señal manifiesta de normalidad mental.

CAPÍTULO SEXTO

FENÓMENOS DIABÓLICOS (1)

Las persecuciones del demonio comprenden las tentaciones, la obsesión y la posesión. A propósito de esta materia hase de recordar el principio teológico que nos ha de orientar en estos problemas: la acción del demonio se limita a la parte sensitiva de nuestra alma, y no puede obrar *directamente* sobre nuestra inteligencia ni sobre nuestra voluntad. Santo Tomás dice en sustancia (2): "Así como todo agente obra por un fin que le es proporcionado, del mismo modo el orden o la subordinación de los agentes corresponde al orden de los fines; ahora bien, Dios sólo pudo ordenar nuestra inteligencia y nuestra voluntad a la verdad y al bien universal, y en último término a El mismo, que es el soberano Bien; por consiguiente, sólo El puede obrar inmediatamente sobre nuestra inteligencia y voluntad, según su natural inclinación, que viene de él y él la conserva." *Solus Deus illabitur in anima.*

Mas, cuando Dios lo permite, puede el demonio embestirnos, actuando sobre nuestra imaginación, sobre nuestra sensibilidad, sobre los objetos externos y sobre nuestro cuerpo, para inclinarnos al mal (3).

Limítase de ordinario a la tentación, mediante sugestiones y movimientos más o menos impetuosos; pero su acción llega algunas veces hasta la obsesión, y en ciertos casos hasta la posesión.

En estas cuestiones se han de evitar dos extremos: atribuir al demonio cosas que radican y provienen de la triple con-

(1) RIBET, *Mística divina*, t. III, c. X; POULAIN, *Gracias de oración*, c. XXIV; SAUDREAU, *L'Etat mystique*, 1921, c. XII-XXIII. *Dict. Apolog.*, y *Dict. Théol. cath.*, art. "*Possession*"; TONQUÉDEC, *Enfermedades nerviosas y mentales, y manifestaciones diabólicas*, 1938.

(2) I, q. 105, a 4. *It.*, I II, q. 109, a. 6.

(3) I II, q. 80,: de causa peccati ex parte diaboli; y I, q. 114; de impugnatione diaboli.

concupiscencia o de ciertos estados mórbidos; o, por el contrario, no admitir su intervención en ningún caso, a pesar de lo que nos dicen la Escritura y la Tradición.

Vamos a hacer aquí un resumen de la enseñanza tradicional acerca de la obsesión y de la posesión.

La obsesión

La obsesión es una consecuencia de tentaciones más violentas y prolongadas que las tentaciones ordinarias. Es raro que el demonio no actúe sino sobre los sentidos externos; lo más ordinario es que, mediante la imaginación, provoque violentas impresiones de la sensibilidad con objeto de turbar al alma.

Obra sobre la vista, mediante repugnantes apariciones o seductoras imágenes (1); sobre el oído, armando gran estruendo (2) o haciendo oír palabras blasfemas u obscenas (3); sobre el tacto, por golpes o abrazos de naturaleza peligrosa (4). Hay casos en que tales apariciones no son corporales, sino imaginarias o producidas, como la alucinación, por sobreexcitación nerviosa.

La acción directa del demonio sobre la imaginación, la memoria o las pasiones, puede producir imágenes obsesionantes, que persisten, a pesar de los enérgicos esfuerzos por desecharlas, e inclinan a la ira, a muy marcadas antipatías, o a simpatías peligrosas, o también a un desaliento lleno de angustia.

Aquellos a quienes el enemigo del bien persigue de esta forma sienten a veces su imaginación como *envuelta y detenida* en espesas tinieblas, y en su corazón un gran peso que los oprime. Trátase de una impotencia que nada tiene que ver con la que proviene de la acción divina que, al dar al alma el don de la contemplación infusa, hace más o menos difícil la meditación discursiva. El enemigo de Dios, queriendo imitar la acción divina, esfuérzase por desviar el efecto de ésta, de tal modo que, durante la purificación pasiva,

(1) Poulain, *op. cit.*, c. XXIV, n. 94.
(2) Monnin, *Le Curé d'Ars*, l. III, c. II.
(3) *Bollandistas: Santa Margarita de Cortona*, 22 de febrero, t. VI, p. 370, n. 178.
(4) A. Poulain, *op. cit.*, loc. cit.

encuéntrase a veces el alma entre la acción especial de Dios, que la llama a una vida espiritual más desasida de los sentidos, y una acción inversa, que la vuelve impotente a su manera, buscando desviar el efecto de la acción divina e inclinando al alma a confundirlo todo.

Si las tentaciones de que acabamos de hablar son repentinas, violentas y persistentes, y no son explicables por alguna enfermedad, es natural ver en ellas una especial influencia del demonio.

La obsesión puede ser tan violenta que merezca el nombre de *asedio diabólico*. Como escribe Scaramelli [1], "en el asedio diabólico, el demonio permanece al lado de la persona sitiada, como un capitán permanece junto a la ciudad que rodea con sus tropas; mas no existe poder o influjo estable y permanente sobre el cuerpo de la persona sitiada (cosa que no acaece sino en la posesión); antes bien, acabado el tiempo de la purificación, el demonio, sin necesidad de exorcismos ni mandato alguno, levanta el sitio y se aleja."

¿En qué señales podremos echar de ver que la obsesión está relacionada con la purificación pasiva del sentido? Hase de observar *si la persona obsesionada trabaja seriamente en su perfección, y en particular si es humilde, obediente y caritativa* y si están en ella *las tres señales* de la noche de los sentidos tal como las indica S. Juan de la Cruz. Porque puede acontecer que ciertas personas astutas e inteligentes busquen, con intenciones interesadas, hacerse creer víctimas del demonio, sobre todo a fin de que no se dé importancia a ciertas faltas externas, demasiado significativas, en que se ven envueltas.

Con las personas que sufren de obsesiones, el director ha de ser cauto y amable; no ha de ser precipitado creyendo, sin más, en una verdadera obsesión; debe recordar a los tales la manera de hacer frente a las tentaciones, y hacerles ver la excelente ocasión que tienen de hacer méritos si saben reaccionar con energía y humildad. Ha de recordarles que los principales remedios son la oración humilde y confiada, recurrir a María Inmaculada, a S. Miguel y al ángel de la guarda, recibir los sacramentos y sacramentales y el menos-

(1) *Direttorio mistico*, tr. V, c. 7, n. 76.

precio del demonio, que bien puede ladrar, mas no puede morder sino a los que se le aproximan.

También ha de hacerles comprender, si en la violencia de la tentación se producen desórdenes sin darles consentimiento, que en eso no hay pecado. Y en caso de duda, se inclinará a no admitir la existencia de pecado, si se trata de una persona que habitualmente se comporta correctamente.

Si echa de ver que la obsesión forma parte de la purificación pasiva del sentido o del espíritu, habrá de dar los consejos que en tal estado son menester, tal como quedan expuestos en otro lugar de este libro (III parte, c. V: "Cómo hemos de comportarnos en la noche del sentido", y IV parte, c. V: "Conducta que se ha de observar en la purificación pasiva del espíritu").

Si, en fin, la posesión diabólica es moralmente cierta o muy probable, habráse de echar mano, *privadamente*, de *los exorcismos* prescritos por el *Ritual romano* o de las fórmulas abreviadas. Para evitar turbar al paciente, o exaltarlo, generalmente es preferible no manifestarle que se va a pronunciar sobre él las palabras de los exorcismos; basta con decirle que se va a decir por él una oración aprobada por la Iglesia.

La posesión

Por la posesión, *el demonio mora realmente en el cuerpo del paciente.* Obra, pues, en él, *desde su interior* mismo; y no sólo *le impide el libre uso de sus facultades* humanas, sino que *habla y obra mediante los órganos del poseso*, sin que esté en manos de éste el impedirlo, y, ordinariamente, sin que el paciente se aperciba.

Al decir que el demonio mora en el cuerpo del paciente, no se ha de entender que esté en él como el alma, informando al cuerpo, sino como un motor que, mediante el cuerpo, obra sobre el alma; actúa directamente sobre los miembros del cuerpo, haciéndoles ejecutar toda suerte de movimientos, e indirectamente sobre las facultades del alma, en cuanto dependen del cuerpo para sus operaciones.

Distínguese en los posesos el *estado de crisis*, con contorsiones, arrebatos de rabia y palabras de blasfemias, y el estado de calma. Durante la crisis, el paciente pierde generalmente, al parecer, el sentimiento de lo que en él acontece,

porque más tarde no guarda el menor recuerdo de lo que el demonio, según se cree, ha realizado en él. Hay, no obstante, excepciones; pues hay posesos que tienen conciencia de lo que les aconteció durante la crisis; tal fué, al parecer, el caso del P. Surin, quien, al exorcizar a las Ursulinas de Loudun, quedó poseído él mismo, o al menos en estado de obsesión. Este Padre escribía: "Durante ese estado, pocas son las acciones en que me sentía libre" (1).

Durante el estado de calma, diríase que el demonio se retira, aunque quedan a veces algunas debilidades crónicas que los médicos no pueden sanar.

Generalmente la posesión es más bien un castigo que una *prueba purificadora.* Existen, no obstante, excepciones, como en el caso del P. Surín, en el de la B. Eustoquio de Padua, beatificada por Clemente XIII en 1760 (2), en el de María des Vallées, hija espiritual de S. Juan Eudes (3). También hay que citar el caso más reciente de Sor María de Jesús Crucificado, carmelita árabe, muerta en olor de santidad en Belén, en 1878, y cuya causa de beatificación está iniciada. Dos veces fué esta religiosa víctima de la posesión o al menos de una violenta obsesión; primero, en el Carmen de Pau, y más tarde, en el de Mangalore (4). Han existido otros casos semejantes, en los que la posesión era un fenómeno concomitante de la purificación pasiva del sentido o del espíritu, en almas que se ofrendaron como víctimas por los pecadores.

(1) Carta al P. d'Attichy (1635); cf. *Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin*, Tolosa, 1926, t. I, pp. 126 ss.

(2) *Vita della B. Eustochio,* por el P. Gordara, S. J., Roma, 1769.

(3) Cf. *S. Juan Eudes,* del P. E. Georges, eudista, 1936, pp. 278-315. En la página 291, léese que María des Vallées decía al demonio: " Eso es todo lo que puedes hacer? Entonces no es mucha tu fuerza... Guárdate de omitir ninguno de los trabajos que Dios te permite hacerme padecer... Mas ten cuidado de lo que haces. Tú eres un león, y yo no soy sino una hormiga miserable. Aunque el león venciera a la hormiga, todos se reirían de él por haberse puesto a luchar contra un animalejo tan débil y miserable. Mas si la hormiga vence al león, y ha de ser así con la gracia de Dios, el león se retirará confuso para siempre. ¡Muera la bestia de diez cuernos! "(*Manuscrito de Quebec,* 1. I, c. IV).

(4) *Vida de Sor María de Jesús Crucificado,* del P. Estrate, 1916.

¿Cuáles son las señales de la verdadera posesión? Hase de poner suma atención para no confundirla con ciertos casos de monomanía y de enajenación mental que se le asemejan. Según el *Ritual romano (De exorcizandis obsessis a daemonio)*, son tres las señales principales: "Hablar una lengua desconocida, manejando en abundancia las palabras de esta lengua, o entender a uno que la habla; descubrir cosas lejanas u ocultas; hacer demostración de una fuerza que está sobre las energías naturales del sujeto, teniendo en cuenta su edad y su salud. Cuando éstas y otras señales están reunidas en gran número, es lo más seguro que existe posesión diabólica". Se considera muy notable, por ejemplo el que una persona, que ignora el latín y la teología o sólo los conoce rudimentariamente, hable en latín correcto y aun elegante de los problemas más intrincados de la teología, tal como del carácter gratuito de la predestinación (1). Es cierto que se citan casos de exaltación mórbida que hacen despertar en la memoria lenguas olvidadas o fragmentos oídos en tiempos lejanos; mas el Ritual es en esta cuestión mucho más exigente, como acabamos de verlo. Como fenómeno preternatural que acompaña a la posesión, existe a veces la levitación, la cual se manifiesta en tales circunstancias que no es posible atribuirla a Dios o a los ángeles, sino al demonio, como aconteció, según una tradición, a Simón Mago, quien, según se cuenta, elevóse en el aire y cayó pesadamente.

Otro índice de la posesión es que, al ponerse en contacto con un objeto santo o ante la recitación de ciertas preces litúrgicas, la persona, que se supone posesa, enfurécese y blasfema horriblemente. Esta experiencia tiene mayor significación si se ha realizado *sin que ella se diera cuenta*, de modo que la reacción no haya podido producirse por su mala voluntad o a fin de simular la posesión.

Más de un autor ha advertido, a propósito de esos signos, que en la histeria extrema existen análogos fenómenos (2). Análogos, cierto; mas no específicamente semejantes, hasta llegar a disertar en lengua desconocida, y de manera muy acertada y profunda, sobre problemas ignorados por el suje-

(1) Conocemos un caso semejante por la relación escrita hace 30 años por un dominico amigo nuestro, profesor de dogma en el seminario de Mosul.

(2) RICHER, *Études cliniques sur la grande hystérie.*

to. Además, puede el demonio causar, ya ciertas enfermedades nerviosas, o bien producir fenómenos externos análogos a las neurosis; puede también servirse de una enfermedad existente y reducir al paciente a un estado de exasperación.

¿Cuáles son los remedios contra la posesión? Como lo indica el *Ritual:* 1º Hacer penitencia y purificar la conciencia por una buena confesión. 2º Comulgar con frecuencia, siguiendo el consejo de un confesor prudente y esclarecido. Cuanto más puros y mortificados seamos, menor es sobre nosotros el poder del demonio; la santa comunión introduce en nosotros al autor de la gracia. que es el vencedor de Satán. No obstante, la santa comunión sólo se les ha de dar en estado de calma. 3º Hase de implorar la misericordia divina mediante la oración y el ayuno. 4º Se ha de hacer uso, con gran espíritu de fe, de los sacramentales, particularmente de la señal de la cruz y del agua bendita [1]. Débese recurrir con gran confianza a la invocación del dulce Nombre de Jesús, de su humildad y de su inmenso amor. 5º En fin, los exorcismos fueron instituídos para librar a los posesos, en virtud del poder de lanzar los demonios que Jesús confió a la Iglesia. Mas el exorcismo solemne sólo puede ser dado por sacerdotes nombrados por el obispo del lugar y con su especial autorización.

El *Ritual* da a los exorcistas el consejo de disponerse a tan difícil función con la oración, el ayuno y una humilde y sincera confesión, a fin de que el demonio no pueda reprocharles a ellos sus propias faltas. Además, el exorcismo solemne no debe hacerse, generalmente al menos, fuera de la Iglesia. El exorcista debe ir acompañado por testigos graves y piadosos, y suficientemente robustos para contener al paciente si fuere necesario. Debe, en fin, proceder al interrogatorio con autoridad, evitando conversaciones inútiles. Conjura al demonio que declare los motivos de la posesión y cuándo ha de cesar. Para obligar al enemigo a que lo haga así, se han de redoblar las adjuraciones que parecen irritarle más, como son las invocaciones de los Nombres de Jesús y de María. En caso de que el espíritu maligno dé respuestas

(1) SANTA TERESA, *Vida*, c. XXXI.

mordaces y risibles, hásele de imponer silencio con *autoridad* y dignidad. Los testigos deben ser poco numerosos, y no han de hacer preguntas, sino orar en silencio. Los exorcismos se han de continuar durante varias horas y aun durante varios días, con intervalos para descansar, hasta que el paciente quede libre; a esto han de seguir oraciones de acción de gracias.

Notan muchos autores que los exorcismos no siempre son eficaces contra la obsesión; y que no libran completamente de una obsesión que forma parte complementaria de la purificación pasiva, permitiéndola el Señor durante cierto tiempo que él conoce, en vista del gran provecho que el alma puede sacar de tales pruebas.

Un ejemplo notable

Después de haber estudiado al detalle las vejaciones diabólicas que Sor María de Jesús Crucificado hubo de padecer en el Carmen de Pau, en 1868, y más tarde en Mangalore, en 1871, no sólo según la vida escrita por el P. Estrate, y la otra más corta del P. Buzy, sino también a través de los testimonios recogidos por sus directores y por sus superioras, tenemos la firme persuasión de que en dos ocasiones hubo posesión, o cuando menos una muy fuerte obsesión, que privó a la sierva de Dios de *la responsabilidad de ciertos actos externos* (momentánea salida de la clausura, que por lo demás no estaba aún canónicamente establecida), y de ciertas palabras contrarias a la humildad y a la obediencia, virtudes que practicó heroicamente, aun durante estos oscuros períodos, en cuanto volvía al libre uso de sus facultades (1).

Y creemos que estos casos no fueron un castigo, sino una prueba y de muy subido mérito. Como escribe el P. Estrate, que fué uno de los directores de esta heroica carmelita (2), dicha religiosa soportó las vejaciones diabólicas con extraordinaria paciencia, gran espíritu de fe, admirable confianza en el Señor, y con ardentísimo amor de Dios y de las almas. Respondía durante largas horas a todas las sugestiones del demonio, mientras le era dado conservar la libertad de sus movimientos y el libre uso de la palabra. Tuvo el demonio

(1) Cf. su *Vida*, por el P. Estrate, p. 231 ss.; p. 249-255.
(2) *Ibid.*, pp. 106-124.

licencia de atacarla cien veces en el Carmen de Pau, y puso en juego todos sus ardides para hacer que se quejara una sola vez; mas "vencido en todas las ocasiones, pidió a Dios que le permitiera cejar en el ataque. Jesús le obligó a continuar". La sierva de Dios no cesaba de responder a sus asaltos con palabras como éstas: "Yo ofrezco mis sufrimientos por los enemigos de Jesús, a fin de que le amen como S. Juan." El demonio se veía obligado a decir: "¿Sabéis por qué la pequeña árabe habla así, y por qué resiste tanto? Porque sigue las huellas del maestro." Sólo después de cuarenta días quedó libre (1).

Puédese echar de ver en este ejemplo una de las mayores pruebas que a veces acompañan a las purificaciones pasivas del sentido y del espíritu. Aquí se ve con toda claridad la verdad de lo que a este propósito escribió S. Juan de la Cruz (*Noche oscura*, l. II, c. XXIII): "Conviene notar que ésta es la causa por qué *a la misma medida y modo que va Dios llevando al alma y habiéndose con ella, da licencia al demonio para que de esa misma manera se haya él con ella*... Otras veces prevalece el demonio y comprende al alma la turbación y horror, lo cual es al alma de mayor pena que ningún tormento de esta vida le podía ser; porque esta horrenda comunicación va de espíritu a espíritu... y es penosa sobre todo sentido." Todos los autores de teología mística hablan de esto y existen hechos semejantes en la vida de muchos santos canonizados.

El ejemplo que acabamos de traer y otros semejantes aclárase a la luz de lo que enseña S. Juan de la Cruz, en la misma obra, *acerca de la noche del sentido y del espíritu.* Son dos túneles que deben atravesar las almas generosas llamadas a la santidad. Si un alma sale del primero adornada con la heroicidad de las virtudes, y si esta heroicidad queda aún más confirmada a la salida del segundo, señal cierta es de que no ha perdido la ruta en tan oscuros y difíciles pasajes, sino que, por el contrario, los ha atravesado con grandes méritos; esas pruebas son particularmente dolorosas para las almas llamadas a una *vocación reparadora* y que, a ejemplo de nuestro Señor Jesucristo, deben sufrir por la salud de los pecadores.

(1) *Vida*, pp. 106-124 y 230-256.

Puede acaecer que en estas tan oscuras y dolorosas noches haya algunas faltas, aun graves, como aconteció a S. Pedro en la oscura noche de la Pasión de Salvador; mas si, como él, el alma probada se levanta inmediatamente con arrepentimiento profundo, recibe considerable aumento de gracia y de caridad, y continúa su ascensión desde el mismo lugar donde le acaeció el mal paso. "*Sic poenitens quandoque surgit in maiori gratia*", dice S. Tomás, III, q. 89, a. 2 [1].

Síguese de aquí que estos oscuros períodos de la vida de los siervos de Dios, lejos de ser un obstáculo a su beatificación, hacen que resalte aún más la heroicidad de sus virtudes. Aquellos que las han atravesado triunfaron de las pruebas más dificultosas que los santos encuentran aquí abajo, sobre todo los que tienen que luchar más directamente contra el demonio, que son los que hacen que se vea con más claridad la profundidad del reinado de Dios en las almas que le están totalmente sometidas. Así se realizan plenamente aquellas palabras de S. Pablo (I Cor., I, 27): "Dios ha escogido a los necios según el mundo, para confundir a los sabios; y a los flacos para confundir a los fuertes; y a las cosas viles y despreciables del mundo y a aquellas que eran nada, para destruir las que son al parecer más grandes."

Nota

Como se dice en el *Dict. de Théol. Cath.*, art. "*Possession*", col. 2643: "En nuestras civilizaciones occidentales, diríase que el diablo tiene más interés en disimularse. ¿No es cierto que maneja tanto mejor a los hombres en la medida que éstos lo ignoran o lo niegan? Mas, como observa el P. Grandmaison (*Jésu-Christ*, t. II, pp. 349-354): "En los países donde el Evangelio penetra por primera vez con intensidad, encuéntrase enfrentado, como en tiempos pasados, con una especie de poder oculto, que, por sus resistencias y manifestaciones,

(1) Cf. P. J. N. Grou, S. J., *Máximas espirituales* (máxima XXII), ed. 1915, p. 238: "A fin de conducir ciertas almas interiores al conocimiento de su absoluta impotencia y a la total dependencia de la gracia..., Dios las humilla mediante las faltas en que permite que caigan, sobre todo si ve que confían en sí mismas... Así una madre deja que su hijo tenga algunas caídas que no sean peligrosas, para que reconozca la necesidad que de ella tiene y aprenda a no separarse de su lado".

recuerda literalmente las convulsiones de los demonios delante de Jesús. Apenas hay misionero que no lo haya encontrado en su camino."

¿Por qué permite Dios estas manifestaciones diabólicas? S. Buenaventura responde, *in II Sentent.*, dist. VIII, part. II, q. I, art. unic.: "O bien para manifestar su gloria (obligando al demonio, por la boca del poseso, a confesar la divinidad de Jesucristo, por ejemplo), o bien en castigo de los pecados, o para la enmienda del pecador o para nuestra instrucción."

Prácticamente no se ha de admitir la realidad de la posesión sino teniendo pruebas o indicios bien sólidos y fundados, debiendo el director de conciencia servirse de la ciencia de un médico experimentado. Léese en la *Vida de S. Felipe de Neri* por el Cardenal Capecelatro, t. I, p. 468: "Aunque Felipe de Neri creía que las personas que se dicen poseídas del demonio son ordinariamente enfermos, o melancólicos, o locos, sin embargo, juzgando verdaderamente posesa a una tal Catalina, noble dama de Averser, libróla de tan terrible mal."

Acerca de *la tentación* y sus causas, recomendamos la lectura de los excelentes artículos del P. Masson, O. P., publicados en *La Vie Spirituelle*, de 1923 a 1926. I. *La tentación en general*, su naturaleza, su universalidad, su necesidad (1923, p. 108). II. *Sus fuentes: La carne* íd. pp. 193, 33; *el mundo*, p. 421; *el demonio*, ibíd., 1924, p. 370 (el tentador, su obra, p. 384, por sugestión, por engaños, por violencia, su tenacidad; límites de su poder; resistencia a la tentación). III. *Proceso de la tentación* (ibíd., 1926, p. 493). IV. *Finalidad de la tentación* (ibíd., 1926, p. 644) por parte del demonio, por parte de Dios: ¿por qué permite las tentaciones? Justicia y misericordia.

EPÍLOGO

I

EL EJE DE LA VIDA ESPIRITUAL Y SU UNIDAD

Volvamos, para terminar, a nuestro punto de partida.

Este problema del eje de la vida espiritual es una cuestión de catecismo que será útil examinar teológicamente, si es verdad que las verdades más elementales son las que llegan a ser las más vitales y profundas, cuando se ha meditado en ellas detenidamente y acaban por ser para nosotros objeto ordinario de contemplación.

Una de estas elementales verdades es la siguiente: que el eje de la vida espiritual se encuentra en la fe, la esperanza y la caridad. Desconocerlo sería error imperdonable, que daría a entender que se ha perdido el sentido de la doctrina cristiana.

Mas, a propósito de esta elemental y fundamental cuestión, existen problemas más sutiles que debemos considerar al tocar a su término esta obra.

Alguien ha escrito recientemente que la división entre "ascética" y "mística" es una división "enojosa, cuyo pecado original es precisamente el sutilizar entre *moralismo y misticismo*, entre la gracia santificante y su organismo propio de las virtudes divinas. (La historia de la espiritualidad moderna lo prueba demasiado)"... "Santo Tomás, se sigue diciendo, no concibió ni edificó su moral sobre esta división, sino más bien sobre este otro plan: *virtudes morales*, *virtudes teologales* (ulteriormente modificables por los dones en el interior de su objeto). De lo contrario una considerable parte de la II Pars (todo el admirable análisis del régimen de las virtudes) pierde su significación, y parece contaminada de semirracionalismo, como si el sobrenaturalismo de los dones fuera lo único sobrenatural integral, y lo sobrenatural

de las virtudes no fuera sobrenatural sino a medias" [1].

¿Qué hay de verdad en estas observaciones? Todo depende de la manera cómo se entiendan los términos "ascética" y "mística"; y tienen seguramente algún sentido recto, ya que están generalmente aceptados por la Iglesia; mas no siempre han sido interpretados de la misma manera. Conviene, pues, insistir sobre la cuestión.

Vemos con gran complacencia cómo se insiste en estas páginas acerca de la gracia santificante y de las virtudes infusas; mas nos ha sorprendido algún pasaje en el que se reprocha a ciertos tomistas que, en estos últimos años, han tratado más detenidamente de los dones del Espíritu Santo, de haber "exagerado su importancia, en detrimento de las virtudes teologales".

Es posible que alguien haya podido sacar esa impresión al leer ciertos artículos cuya finalidad era tratar especialmente de la contemplación infusa propiamente dicha y de los estados pasivos; artículos en que era necesario insistir sobre los dones de inteligencia y de sabiduría y sobre su modo *sobrehumano*.

Mas debemos recordar aquí que desde hace treinta años más o menos, no hemos cesado de defender el carácter *esencialmente sobrenatural de la fe infusa* (independientemente de los dones), en razón de su objeto propio y de su motivo formal [2].

En los dominios de la dogmática, de la moral y de la espiritualidad, hemos sostenido siempre que todas las virtudes infusas, teologales y morales, son sobrenaturales intrínsecamente y por esencia en razón del objeto formal que las especifica. Nunca hemos cesado de defender el principio: "potentiae, habitus et actus specificantur ab objecto formali".

Sería, en nuestra opinión, *gravísimo error* el pensar que la descripción que hace S. Tomás de las virtudes morales está impregnada de *seminaturalismo*. El seminaturalismo consistiría en dar mayor importancia a las virtudes morales adquiridas (intrínsecamente naturales) que a las virtudes morales

[1] *Bulletin thomiste*, julio de 1936, p. 788, a propósito del libro *Notre Vie divine* del P. LEMONNYER, 1936.

[4] Cf. *De Revelatione*, 1918, t. I, pp. 430-515. *Revue Thomiste*, enero de 1914, *La surnaturalité de la foi. Le sens du mystère*, 1934, pp. 234-287.

infusas. Consistiría en dar preferencia a un *perfecto hombre honesto*, dueño de sí mismo, sobre *un hijo de Dios* cada día más convencido de su dependencia del Padre celestial y más dócil a las divinas inspiraciones. Podríase llegar por ese camino a tributarse a sí mismo el respeto debido a Dios, y tal desviación acarrearía graves consecuencias.

Es también evidente de toda evidencia (y sería imperdonable el ignorarlo) que, como con mucha razón insistía el P. Lemonnyer, *el eje de la vida sobrenatural pasa por las virtudes teologales*. Nosotros lo hemos repetido en mil diferentes formas [1]; y el mismo P. Lemonnyer ha tenido a bien reconocer, al escribir sobre la *oración teologal*, lo bien fundados que íbamos en lo que hace mucho tiempo escribimos acerca de la *oración común* [2], en la que principalmente se ejercitan la fe, la esperanza y la caridad.

Trátase de una verdad fundamental que bien merece nos detengamos a considerar; a ningún teólogo le pasará por las mientes el negarla; mas su importancia en espiritualidad puede ser más o menos grande, según la idea que llegue uno a formarse acerca de la distinción entre la mística y la ascética.

Distinción entre ascética y mística, tal como con frecuencia ha sido entendida desde el siglo XVII

No es esta distinción una división de las *virtudes*, tal como la que existe entre las teologales y las morales; antes bien, es una distinción entre dos *formas de vida espiritual*.

La teología ascética y mística es la aplicación de las enseñanzas de la teología dogmática y moral a la dirección de las almas en busca de una unión cada día más íntima con Dios. *Supone* todo lo que la doctrina sagrada enseña sobre la *naturaleza* y las *propiedades* de las virtudes cristianas y de los dones del Espíritu Santo, y estudia *las leyes y condiciones de su progreso en la consecución de la perfección cristiana*, y hace converger hacia este objeto las enseñanzas de la teología dogmática y moral.

(1) *Perfection chrétienne et contemplation*, I ed., 1923, pp. 54-66. *Ibid.*, t. I, pp. 67-86 y 132-176 (La vie de la grâce ou vie eternelle commencée). *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. II, pp. 575-635: la purification passive de la foi, de l'espérance et de la charité.

(2) *Perfect. chrét. et contemplation*, t. I p. 255-265.

La distinción entre ascética y mística inspírase en el sentido corriente y en la etimología de estos términos. El término *ascesis*, según lo indica su origen griego, significa el ejercicio de las virtudes. Entre los primitivos cristianos, llamábanse *ascetas* aquellos que se entregaban a las prácticas de la mortificación, a los ejercicios de piedad y de las demás virtudes cristianas. Se ha llamado, pues, *ascética* a la parte de la teología espiritual que orienta las almas en la lucha contra el pecado y el progreso en la virtud.

La teología mística, como su nombre lo indica, trata de cosas más ocultas y misteriosas: de la íntima unión del alma con Dios, de los fenómenos transitorios que acompañan a ciertos grados de la unión, como el éxtasis, y, en fin, de las gracias propiamente extraordinarias, como las visiones y las revelaciones privadas.

Hasta los siglos XVII y XVIII, tratábase generalmente, con el único título de *Teología Mística*, no sólo de la unión mística, de la contemplación y de las gracias extraordinarias, sino también de la perfección cristiana en general y de las primeras fases de la vida espiritual, cuyo progreso normal parecía así ordenado a la unión mística como a su punto culminante. De este modo fueron concebidas las *Teologías Místicas* de los carmelitas Felipe de la SSma. Trinidad, Antonio del Espíritu Santo, José del Espíritu Santo, y la del dominico Vallgornera, que copia tantas veces a la letra a Felipe de la SSma. Trinidad.

A partir de los siglos XVII y XVIII, muchos autores creyeron deber distinguir en absoluto la ascética de la mística, y desde entonces fueron objeto de tratados especiales: por ejemplo el *Directorio Ascético* y el *Directorio Místico* de Scaramelli. Como escribimos allá en 1920 en uno de los primeros números de la *Vie Spirituelle* (1): "Demasiado apresurados por la sistematización y por establecer una doctrina que remediase ciertos abusos, y aficionados, en consecuencia, a *clasificar las cosas materialmente, desde fuera*, sin tener de ellas conocimiento bastante elevado y suficientemente profundo, muchos autores declararon que la *ascética* debe tratar de la vida cristiana *ordinaria* según las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva. Y que la *mística* sólo

(1) Artículo que quedó incorporado a *Prefection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 21.

se ha de ocupar de las *gracias extraordinarias*, por las cuales entienden no solamente las visiones y revelaciones privadas, sino también la contemplación sobrenatural infusa, las purificaciones pasivas y la unión mística."

De ahí que la vida espiritual quedara reducida a muy precario estado; la perfección de que se ocupaba la ascética venía a ser un *término* y no una *disposición* para una unión más íntima y elevada. La mística ya no tenía importancia ni significación alguna, excepto para unas cuantas almas privilegiadas.

Desde hace unos treinta años, no pocos teólogos han reaccionado contra la división, entendida de esa manera, de la ascética y la mística; y han retrocedido a una doctrina más conforme con la tradición; según esa doctrina la *ascesis* es una forma de vida espiritual en la que se destaca más que nada el *modo humano* de las virtudes cristianas, y la *mística* es una forma de vida en la que predomina, de manera manifiesta y frecuente, el *modo suprahumano* de los dones del Espíritu Santo, que se encuentran en todos los justos.

Por este camino se echa de ver mejor la unidad de la vida espiritual, a pesar de las diferencias de las tres edades sucesivas que distingue la tradición, a saber: la de los *principiantes*, la de los *aprovechados* y la de los *perfectos;* o de otra manera, de las tres vías purgativa, iluminativa y unitiva.

Retórnase así a una división tradicional más comúnmente aceptada y tratada por los antiguos, es decir a la división en *vida activa* y *vida contemplativa*, muy empleada por S. Agustín y S. Gregorio, y magistralmente expuesta por S. Tomás de Aquino.

Para estos grandes maestros, *la vida activa*, —que comprende el ejercicio de las virtudes morales de prudencia, justicia, fortaleza, y templanza y las obras externas de caridad—, *dispone a la vida contemplativa*, en cuanto que regula

(1) Cf. S. Tomás, II II, q. 181, a. 1: "*Vita activa et vita contemplativa* distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines: unum quorum est *consideratio veritatis*, quae est finis vitae contemplativae; aliud autem est *exterior operatio*, ad quam ordinatur vita activa... Unde manifestum est quod *virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam*". Ad. 1: "Inter virtutes morales praecipua est *justitia*". Ad 3: "Potest dici quod vita activa dispositio sit ad vitam contemplativam". Ibid., a. 2: "Cognitio *prudentiae*, quae de se ordinatur ad operationem virtutum moralium, directe pertinet ad vitam activam".

las pasiones que perturban la práctica de la contemplación, y en cuanto hace ir creciendo en el amor de Dios y del prójimo (1). Viene a continuación *la contemplación de Dios que es propia de los perfectos*, y se encuentra ya en la vida puramente contemplativa, ya en la vida mixta cuyo fruto es el apostolado. Entonces la contemplación dirige la acción desde lo alto y hácela mucho más sobrenatural y más fecunda (2). La vida contemplativa se ejercita sobre todo en *las virtudes teologales* y de los dones que las acompañan, mientras que la vida activa se refiere principalmente a las virtudes morales.

Esta división tradicional es más profunda, y mejor fundada en la naturaleza misma del hombre, así como en la naturaleza de la gracia, de las virtudes y de los dones, que la separación entre la ascética y la mística, que puede ser mal interpretada y es muy difícil de determinar.

Inconvenientes de una división mal entendida entre la ascética y la mística

Hay almas que ciertamente producen la impresión de haber sobrepasado la vida *ascética* (o activa en el sentido de los antiguos), que consiste sobre todo en los ejercicios metódicos de piedad, junto con la práctica de la mortificación o de las virtudes cristianas que regulan las pasiones y nuestras relaciones con el prójimo. *Estas almas viven sobre todo de las virtudes teologales* y, de una manera más o menos oscura, de los dones que las acompañan. No obstante, todavía no se echa de ver en ellas *la vida mística propiamente dicha*, de oración pasiva, descrita por santa Teresa, a partir de la IV morada, y por S. Juan de la Cruz, desde la purgación pasiva del sentido, netamente caracterizada. Tiénese ordinariamente a tales almas como si estuvieran en una vía iluminativa todavía imperfecta, intermedia entre la vía purgativa o ascesis de los principiantes, y la vía propiamente

(1) II II, q. 182, a. 3: "Exercitium vitae activae confert ad contemplativam, quod quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quae contemplatio impeditur".

(2) *Ib.*, a. 4: "Vita contemplativa est prior secundum naturam (seu superior) quam activa, inquantum prioribus et melioribus insistit, unde et activam vitam movet et dirigit". Q. 188, a. 6: "Ex plenitudine contemplationis derivatur doctrina et praedicatio".

mística o pasiva, la cual, según S. Juan de la Cruz, es la de los progresantes o aprovechados y la de los perfectos ([1]).

La oración de tales almas está ya por encima de los ejercicios metódicos; consiste en una simple elevación del alma a Dios por un acto de fe prolongada, seguido de actos de confianza y de amor de Dios. Llámasela de ordinario oración afectiva simplificada; hémosla descrito nosotros bajo el título de oración común de los antiguos ([2]), y el P. Lemonnyer con el de oración teologal ([3]).

Esas almas parecen, pues, encontrarse entre la ascesis propiamente dicha y la mística en el sentido propio de la palabra; período que para las almas generosas es de transición, mientras que para otras prolóngase toda la vida. (Cf. *Noche oscura*, l. I, c. IX fin.)

El P. Gabriel de Santa Magdalena, C. D., hace parecidas observaciones al tratar de *la contemplación activa* (o *adquirida*, o *mixta)* según los autores del Carmen, para los cuales es ordinariamente una disposición para la contemplación infusa ([4]). S. Juan de la Cruz dice igualmente en el prólogo de la *Subida del Monte Carmelo:* "Trátase aquí de doctrina sustancial y sólida, así para los unos como para los otros, si

([1]) *Noche oscura*, l. I, c. XIV: "Hállanse los aprovechados en la vía iluminativa o de *contemplación infusa,* en la que nutre y fortalece Dios al alma sin discurso ni ayuda activa de su parte".

([2]) *Perfection chrétienne et Contemplation,* t. I, pp. 255-266.

([3]) Cf. *Notre vie divine,* pp. 125-152. Para el P. LEMONNYER, *la meditación* es la oración moral, ejercicio de la razón práctica, en la que la virtud infusa de prudencia conduce mediante la "elección" a una resolución; aquí no es sensible la influencia de las virtudes teologales sino desde arriba y mediante las virtudes morales, incluso la virtud de religión. *La oración teologal,* llamada frecuentemente oración afectiva, es el ejercicio propio de las virtudes de fe, esperanza y caridad, teniendo por objeto al mismo Dios, con quien el alma entra en íntima conversación en vista de una más íntima unión con él, prescindiendo de resultados prácticos, exteriores en cierto modo. En fin, *la oración mística,* fruto de los dones, depende del Espíritu Santo y nos procura suavísima experiencia de las cosas divinas.

([4]) Cf. P. GABRIELE DI S. M. MADDALENA, *S. Giovani della Croce, Dottore dell'Amore divino,* 1937, pp. 165-166: "Non si tratta di una contemplazione attiva, né di una contemplazione perfettamente passiva: una delicata infusione divina viene incontro ad una semplicissima attivitá dell'anima. Ma questa infusione divina non cade sotto l'esperienza dell'anima, mentre questa può percepire la sua propria attività".

quisieren pasar a la desnudez de espíritu que aquí se escribe. Ni aun mi principal intento es hablar para todos, sino con algunas personas de nuestra sagrada religión de los primitivos del Monte Carmelo... los cuales como ya están bien desnudos de las cosas de este siglo, etc.". S. Juan de la Cruz escribió sobre todo para las almas más generosas entre los contemplativos, es decir para aquellas que están dispuestas a entrar por el camino que sube más derechamente a la íntima unión con Dios.

Existe, pues, sin duda un terreno intermedio entre la meditación discursiva metódica, descrita en las obras de ascética, y la contemplación infusa propiamente dicha de que nos hablan los autores místicos.

Diversas formas de oración simplificada

Aun los autores que sostienen que la contemplación infusa de los misterios de la fe está dentro de la vía normal de la santidad, y que sin ella no es posible *la plena perfección* de la vida cristiana, reconocen la diferencia que hay entre la vida activa y la vida contemplativa. Todos convienen en que las Marías llegan antes que las Martas a la contemplación infusa.

Con frecuencia distinguen también estos autores *la oración adquirida de recogimiento*, u oración afectiva simplificada (1), y, más alta que ésta, una *contemplación infusa latente*, semejante a la *luz difusa* que ilumina el cielo cuando el sol no ha aparecido todavía sobre el horizonte, y da claridad a las cosas aun sin mostrarse como un rayo propiamente dicho. De ella hemos hablado en diferentes ocasiones (2). Parécenos cosa fuera de duda que un S. Vicente de Paul gozaría con frecuencia no solamente durante la oración y la santa misa, sino también en su ministerio, de esta contemplación infusa latente, que equivale a un acto de fe viva acompañada de cierto influjo de los dones del divino Espíritu. Por eso veía constantemente en los niños abandonados y en los prisioneros condenados a galeras, doloridos

(1) Está descrita por santa Teresa en el *Camino de Perfección*, c. XXVIII; es la oración adquirida simplificada, mientras que la oración pasiva comienza con la IV morada.

(2) *Perfección cristiana y contemplación*, t. I, pp. 407 ss; *Las tres conversiones y la triple vía;* en esta obra III p., c. 28, 31, 32.

miembros de Cristo. Había en todo eso una influencia frecuente, aunque difusa, del *don de sabiduría* en su modalidad práctica. Santo Tomás notó muy acertadamente ([1]) que este don, así como la fe y el don de inteligencia, es *especulativo y práctico*, en el sentido de que se refiere a la vez a los misterios de fe y a los preceptos y consejos que gobiernan la conducta de la vida. En ciertos siervos de Dios este don manifiéstase más bien en su forma práctica, junto con los dones de consejo, de temor, de piedad y de fortaleza; en otros se manifiesta, de preferencia, en su forma especulativa o, más bien, contemplativa, junto con los dones de inteligencia y de ciencia.

Así se explica que en un teólogo que es a la vez un alma de oración, exista con frecuencia la contemplación infusa latente que anime en él las actividades de su mente y dirija en cierto modo sus tareas, por ejemplo para evitar inútiles discusiones que pudieran degenerar en cuestiones personales, para conservar para con todos la benevolencia necesaria, y sobre todo para entregarse a la inteligencia profunda y provechosa de los misterios de la fe. Cuando uno lee a S. Agustín, todo inclina a pensar que esta contemplación dirigía a menudo sus investigaciones, iluminaba las razones que va desarrollando y las hacía convergir en una síntesis superior, en la que le era dado contemplarlo todo con una sola mirada, E. P. Cayré, A. A., ha insistido justamente sobre este punto, en su hermoso libro: *La contemplation augustinienne*, 1927.

En el teólogo que, como S. Tomás, repite con frecuencia los mismos principios para exponer cuestiones tales como las de la gracia, del libre albedrío, del mérito y del pecado, uno de esos principios cien veces citado aparece de vez en cuando en toda su elevación, proyectando claridad sobre tratados enteros. Tal acontece, por ejemplo, con el principio de predilección: "Ninguno sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios" ([2]), principio que recuerda el pensamiento de S. Pablo: "*¿Qué tienes tú que no lo hayas recibido?*" (I Cor., IV, 7), y que contiene virtualmente la doctrina de la predestinación y de la gracia.

De modo que en el teólogo dase una contemplación en cierto modo adquirida, por ser el fruto de su trabajo, mas,

([1]) II II, q. 45, a. 3.
([2]) Cf. I, q. 20, a. 3 y 4.

en un sentido superior, es infusa, en tanto que la inspiración del Espíritu Santo la eleva, comunicándole una penetración y un sabor espiritual que están muy por encima de la simple fe y la especulación teológica. La fe se adhiere a los misterios revelados, el don de inteligencia nos da penetrar en ellos, y el don de sabiduría hácenoslos *gustar* sabrosísimamente (1).

La contemplación infusa, tal como la describe S. Juan de la Cruz en la Noche oscura (1, II), durante la purificación del espíritu y después de ella, es superior a la adquirida o mixta de que acabamos de hablar. Santo Tomás la recibió de manera muy manifiesta al fin de su vida, cuando ya no podía dictar sus lecciones.

Más de una vez hemos insistido sobre los diversos aspectos de este importante problema. Lo hacemos al terminar esta obra, a fin de hacer comprender que el eje de la vida espiritual no queda desplazado por la ascética, ni por la mística de los mejores maestros cuyas enseñanzas han sido aprobadas por la Iglesia.

El eje de la vida espiritual y la ascética bien entendida

Basta leer cualquiera buena obra de ascética, tal como la *Introducción a la vida devota*, de S. Francisco de Sales, o los primeros libros de su *Tratado del Amor de Dios*, donde todavía no trata de la contemplación, sino sólo de la meditación, para comprender que el eje de la vida espiritual, que principalmente se apoya en las virtudes teologales, lejos de quedar desplazado, está ya firmemente establecido. Enseña allí el santo que la mortificación interior y exterior es un gran medio para atraer sobre sí los favores del cielo, con tal que se la practique en la caridad y por la caridad. Dice también que las más grandes mortificaciones no son las mejores;

(1) Son éstos, *tres hábitos específicamente distintos* por su *objeto formal,* aunque estos dones se refieran a los misterios de la fe. La fe se adhiere a los misterios *propter auctoritatem Dei revelantis.* El don de inteligencia nos los hace *penetrar* por una *especial iluminación,* que es la regla inmediata o el motivo formal de este acto de penetración como tal (II II, q. 8, a. 1, 2, 3, 6). El don de sabiduría nos los hace saborear mediante otra *especial inspiración,* que utiliza la connaturalidad con las cosas divinas fundada en la caridad (II II, q. 45, a. 2),y y hace que las esperemos, "non proprie ut *revelata,* sed ut *fruibilia*". Cf. I, q. 43, a. 3.

que, por el contrario, las ordinarias que cada día se presentan sin que las hayamos ido a buscar, son más provechosas y más aptas para asegurar la conformidad de nuestra voluntad con la voluntad divina. Recuérdanos en estas páginas que la mortificación sin oración es como un cuerpo sin alma, y que la oración sin mortificación es como un alma sin cuerpo. Trata, de manera no sólo teórica, sino práctica, del progreso de las virtudes iluminadas por la fe y vivificadas por la caridad, particularmente del progreso de las virtudes teologales. Es todo esto la aplicación práctica de la doctrina de S. Tomás, en la segunda parte de la Suma teológica, al hacer converger sobre los actos de cada día lo que nos ha enseñado de la virtud en general, de las virtudes en particular, de su motivo, de su conexión y de sus progresos. La abstracción ha distinguido estas cuestiones; la ascética las vuelve a reunir para indicarnos el camino que lleva a la perfeccion, fijándose más bien en el fin que en la naturaleza de las virtudes.

Esta *ascética* bien entendida, lejos de ser un *moralismo* que desconoce la alteza de las virtudes teologales, está inspirada por el espíritu de estas virtudes y orientada a una vida superior, a la que hace que aspiren las almas. Y seguramente que no es cambiar el eje de la vida espiritual el enseñar cómo las virtudes morales han de estar al servicio de la fe, de la esperanza y del amor de Dios y de las almas en Dios, ni el hacer ver que la vida espiritual debe dominar cada día más los desórdenes de la sensibilidad y triunfar del egoísmo, del amor propio y de la soberbia en todas sus aspectos.

Es imprescindible, a veces, recordar estas elementales verdades que el uso indebido de ciertas palabras tendería a hacer olvidar, con tanta mayor facilidad cuanto que nos sentimos inclinados a evitar las trabajosas tareas ascéticas y renunciamos con demasiada facilidad a las aspiraciones superiores.

El eje de la vida espiritual y la verdadera mística

Es seguro, además, que no es cambiar el eje de la vida espiritual, ni exagerar la importancia de los dones del Espíritu Santo en detrimento de las virtudes teologales, el hecho de demostrar con los mejores maestros de espiritualidad en qué ha de consistir, en la vía iluminativa, el progreso de

la fe, de la esperanza y de la caridad ([1]), o el enseñar, con S. Juan de la Cruz, cómo estas tres virtudes quedan purificadas durante la noche del espíritu, y cómo su motivo formal destaca más y más, semejante a una estrella de primera magnitud, en esta superior oscuridad ([2]). Tampoco se exagera la importancia de los dones, en detrimento de las virtudes teologales, al declarar en qué consiste la heroicidad de tales virtudes en la vía unitiva de los perfectos, descrita por los grandes místicos ([3]).

S. Juan de la Cruz, lejos de exagerar esa importancia de los dones en detrimento de las virtudes teologales, apenas si los nombra, hablando, en cambio, casi de continuo, de la Fe, la Esperanza y la Caridad. Tan injusto sería, por lo demás, el reprocharle haber ignorado su importancia, como pretender que cae el santo en un falso sobrenaturalismo que prescinde del hombre, por el hecho de que subraye la abnegación requerida para llegar a la más elevada perfección. La fe de que nos habla el autor de la *Noche oscura* es aquella que no solamente *presta su adhesión* a los misterios revelados, sino que, por influencia de los dones de inteligencia y sabiduría, que apenas nombra, se hace *penetrante y sabrosísima.*

¿Será empequeñecer la fe el exponer en qué consiste esa virtud en su máximo desarrollo, cuando comienza ya a producir todos sus frutos? Tampoco se *sacrifica* el régimen de las virtudes al de los dones, cuando se enseña cuál es la naturaleza de la fe *donis illustrata,* como lo han hecho muchos de los tomistas más preclaros. Ni se rebaja el valor del razonamiento cuando por él se dispone la mente al *simplex intuitus veritatis* de que habla S. Tomás, a propósito de la contemplación circular (II II, q. 180, a. 6). Por el hecho de que el discurso quede en suspenso en esta contemplación,

([1]) Hemos desarrollado esta materia en una serie de artículos sobre las virtudes teologales, y en otra sobre estas mismas virtudes según santa Catalina de Sena. Cf. *La Vie Spirituelle,* 1935, mayo, junio y diciembre: 1936, enero, abril, octubre. Véase la III p. de esta obra, desde el capítulo VII hasta el XXI.

([2]) Cf. lo dicho acerca de este asunto en *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus,* t. II, pp. 575-632. Véase en esta obra: IV parte, c. VI-VIII.

([3]) Cf. PHILIPPUM A. S. TRINITATE, *Summa theologiae mysticae,* 1874, t. III, pp. 132-274: "De exercitio virtutum theologicarum et moralium (in statu heroico)". Véase la IV p. de este libro, c. IX-XIV.

nadie saca la conclusión de que haya que renunciar a él fuera de aquélla. De la misma manera, nadie pretende restar importancia al estudio de la doctrina sacra, cuando se dice que hay que hacerlo con tal amor de la divina verdad que nos disponga a la unión con Dios, que es superior al mismo estudio (Cf. II II, q. 166 y 167: *de studiositate et de curiositate)*.

Procuremos no entretenernos en lo exterior de las palabras, sino ir al grano, con un sano realismo.

Porque podría suceder que, por defender la superioridad de las virtudes teologales sobre los dones, quedasen rebajadas esas mismas virtudes, al desconocer el valor de las inspiraciones del Espíritu Santo, que hacen que vayan en constante aumento el espíritu de fe, la esperanza y el amor de Dios; correríase el riesgo de desviarse hacia un moralismo que exageraría la importancia de la prudencia humana en detrimento de la unión con Dios (1).

Cuando un tomista se ve en la precisión de dar un curso de teología mística, no hay duda que deberá tratar *ex professo* de la contemplación infusa, primero latente, y manifiesta después; de sus señales, naturaleza y efectos. No le es lícito omitir, sobre este particular, los testimonios de santa Teresa ni de S. Juan de la Cruz; y ha de procurar explicarlos teológicamente según los principios de Santo Tomás. Y no se trata aquí de un concordismo de baja ley, ni es cosa abominable escribir una obra de este género. De que S. Tomás no haya escrito una teología mística no se ha de deducir que haya prohibido la escribieran otros. Lo mismo que, al no escribir la *Praxis Confessarii* de S. Alfonso, no ha excluído la posibilidad de que otros lo hagan. Sería gran estrechez de espíritu, el renunciar, con achaques de tomismo, a tratar teológicamente las cuestiones propias de la mística, o el temer que, al hacerlo, queden disminuídas las virtudes teologales, que, por el contrario, entonces resaltan con su máximo resplandor.

(1) Indudablemente las virtudes teologales son superiores a los dones, si bien es cierto que reciben de éstos una nueva perfección, por ejemplo, de penetración. Así el árbol es más perfecto que sus frutos, pero con ellos vale más que sin ellos. Véase antes, III p, c. XXXI.

Lo que plenamente admitimos, con el P. Lemonnyer, es lo que, en la página 36 de la obra citada, dice, a propósito del valor de la teología: "La gracia y las virtudes no son realidades cuya naturaleza, objeto y funcionamiento esperen, para hacérsenos inteligibles y para hacernos inteligible la vida espiritual, a que esté terminado *el inventario de las experiencias ascéticas y místicas*... No son estas experiencias las que han de juzgar a la teología de la Iglesia, sino que la teología de la Iglesia es la que ha de juzgarlas a ellas, aclararlas y ensalzarlas según sus méritos."

Debe, además, el teólogo evitar cualquier presunción, que sería en él más chocante que en los demás, y suprimiría toda generosidad en la vida interior, privándola de subidísimas gracias, y le harían incapaz de comprender debidamente a las almas de oración, imposibilitadas de abrirse a él. Nunca debe echar en olvido que su ciencia teológica, adquirida *secundum perfectum usum rationis*, es inferior al *don infuso de sabiduría*, que juzga según la inspiración del Espíritu Santo y la connaturalidad a las cosas divinas (1). Santo Tomás poseía en grado eminente ambas sabidurías; y la grandeza de la segunda le impedía, de tal manera, complacerse en la primera, que al fin de su vida cuando no podía ya dictar, permanecía transformado en Dios por la contemplación.

Domingo Bañez de Artazubiaga, que fué director de santa Teresa, decía que los teólogos, después de haber pasado los años entregados al estudio de la teología, sacan gran provecho del trato con personas espirituales. Lo que no admite duda es que, si su vida interior es mediocre, y no hay en ellos un esfuerzo ascético perseverante ni profunda vida de oración, no es posible que se den cuenta exacta de las inmensas riquezas espirituales contenidas en los tratados que explican; y hasta corren riesgo, si explican la teología positiva, de convertirse, sobre todo, en historiadores; o, si explican la teología especulativa, de no pasar de lógicos o metafísicos, y exponer los más excelsos misterios sobrenaturales desde un punto de vista relativamente inferior. Lo mismo puede

(1) II II, q. 45, a. 2. *Ib.*, a. 4, ad 2: "Cognitio divinorum quae habetur per studium et inquisitionem rationis potest haberi cum peccato mortali; non autem illa sapientia de qua loquimur".

acontecer al exegeta que interpreta las Epístolas de S. Pablo según su propia psicología siempre mediocre, que apenas se acerca al "hambre y sed de la justicia de Dios". En tal caso, todo se achica, perdiendo todo interés.

El espíritu de la ciencia teológica decae en la medida en que su exposición se va deteniendo en lo que tiene de menos importante, habiendo así menos disposición para "la provechosa inteligencia de los misterios" de que habla el Concilio del Vaticano (ses. III, c. IV: *Denz.* 1796). Si, por el contrario, los teólogos tienen afición a leer las obras de los grandes espirituales y estudian las vidas de esas almas de oración, muertas a sí mismas en medio de las purificaciones pasivas por las que han debido pasar hasta llegar a la íntima unión con Dios, entonces tienen la impresión de hallarse en una atmósfera superior, muy diferente de aquella en que vivieron mientras estuvieron preocupados por la reputación científica y por discusiones en las que tanta intervención tienen, con frecuencia, el amor propio y las miserables pasiones que a nadie interesan. Cuando se colocan en este plano superior, en el que predominan los dones de inteligencia y de sabiduría, los tratados de teología resultan mucho más elevados y profundos. Personalmente hemos enseñado, por primera vez, el tratado de las virtudes teologales de S. Tomás, antes de haber estado en contacto con almas de oración que hubieran atravesado por la purificación pasiva del espíritu; cuando, después de haber conocido varias de esas almas, hemos vuelto, en diversas ocasiones, a la explicación de los artículos de Santo Tomás relativos a la fe, esperanza y caridad, nuestra vista ha penetrado mucho más adentro que antes. Es que se ha pasado del concepto confuso de las virtudes teologales a su concepto claro y distinto, y, a veces también, a su concepto vivido. Y entonces se echa de ver claramente cómo la doctrina teológica del santo derivaba *de la plenitud de la contemplación*, para servirnos de la expresión que le era tan familiar (II II, q. 188, a. 6). Y entonces también, sin forzar las concordancias, las enseñanzas de un S. Juan de la Cruz ayudan no poco a comprender mejor lo que quiso decir el Doctor Angélico. Nuestra vida interior, superficial y mediocre, no nos deja muchas veces descubrir la plenitud del sentido de muchas de sus palabras; y debemos estar muy agradecidos a quienes nos ayudan a com-

prenderlas bien; por ahí podemos entender por qué S. Tomás debió haber aprendido al pie del Crucifijo y delante del tabernáculo más que en los libros.

Esto demuestra claramente que el eje de la vida espiritual se afianza verdaderamente en las virtudes teologales, que son superiores a los dones, pero que reciben de ellos una nueva perfección. La fe es esencialmente sobrenatural e infalible por su motivo formal, pero es más perfecta cuando, bajo la inspiración de los dones de inteligencia y sabiduría, se hace penetrante y sabrosa; cuando nos proporciona la provechosa inteligencia de los misterios de la vida íntima de Dios, de la Encarnación redentora, del infinito valor del sacrificio de la misa, del inestimable tesoro de la presencia, en nosotros, de la SSma. Trinidad, y de la íntima unión con Dios, que encuentra su perfección en la unión transformante, preludio de la vida eterna. Entendidas así las cosas, ninguna queda empequeñecida, antes se comprende con mayor claridad el valor de la fe infusa, y, aunque inferior a ella, el de la teología (1).

(1) Lo que podría empequeñecer, aun sin pretenderlo, la sobrenaturalidad de las virtudes infusas, incluso la de las virtudes teologales, sería el definir, como se la ha definido, nuestra vida sobrenatural, no "la participación de la vida íntima de Dios", sino "la *encarnación* de la vida divina en nosotros". En primer lugar, "encarnación" es aquí una expresión metafórica, a la que hay que preferir la propiedad de los términos siempre que sea posible. Además, la encarnación designa la unión de dos naturalezas, y más exactamente la relación de dependencia y pertenencia de la menos elevada para con la persona dotada de naturaleza más perfecta. Definir la vida sobrenatural por la encarnación, en nosotros, de la vida divina, tiende a hacer entrar nuestra propia naturaleza en la definición de la vida sobrenatural, al modo como la naturaleza humana de Cristo forma parte de él. Volveríamos así, sin pretenderlo, a la concepción que niega la esencial sobrenaturalidad de las virtudes infusas; reduciríase su sobrenaturalidad a un modo sobreañadido a nuestra natural actividad; ahora bien, este modo se sobreañade ya a las virtudes morales adquiridas imperadas por la caridad, y cuyos actos son meritorios.

Hállase una confirmación de lo que acabamos de decir en este capítulo, en el *Catecismo* compuesto por Juan de Santo Tomás y traducido al latín con el título *Compendium totius doctrinae christianae*, p. 205 y ss., en el capítulo sobre *La meditación y contemplación*, y la necesidad para todo religioso de una profunda vida interior.

II

LA VISIÓN BEATÍFICA Y SU PRELUDIO NORMAL

Al principio de esta obra, I parte, capítulo I, p. 31, decíamos que la vida de la gracia es la vida eterna comenzada, según la fórmula tradicional: "*gratia est semen gloriae*". Trátase de la misma vida, pero con dos diferencias: aquí en la tierra no conocemos a Dios sino en la oscuridad de la fe, y no en la evidencia de la visión; y, aunque esperamos poseerlo un día de manera inamisible, podemos perderlo aquí por el pecado mortal. A pesar de estas dos diferencias relativas a la fe y a la esperanza, se trata de la misma vida esencialmente sobrenatural: la gracia santificante, recibida en la esencia misma de nuestra alma, y la caridad infusa, recibida en la voluntad, han de durar eternamente, y con ellas las virtudes morales infusas y los siete dones del Espíritu Santo.

El término y coronamiento del desenvolvimiento normal de la vida de la gracia es, pues, la visión beatífica que se nos dará después de la muerte. A modo de conclusión, quisiéramos hablar brevemente de esta visión del cielo y de su normal preludio en la tierra en el alma verdaderamente purificada.

La visión inmediata de la divina esencia

Damos aquí un resumen de lo que sobre este punto enseña S. Tomás en el *Suma Teológica*, I, q. 12, en trece artículos.

Si Dios nos hubiera creado en un estado puramente natural, con un cuerpo mortal y un alma inmortal, mas privados de la vida sobrenatural de la gracia, —aun en este caso nuestro fin último, nuestra beatitud, hubiera consistido en conocer a Dios y en amarle sobre todas las cosas; porque nuestra inteligencia está hecha para conocer la verdad, sobre

todo la Verdad suprema, y nuestra voluntad para amar y desear el bien, sobre todo el Bien soberano.

Si hubiéramos sido creados privados de la vida sobrenatural de la gracia, los justos hubieran tenido como última recompensa el conocer a Dios y amarle, mas no le hubieran conocido sino por de fuera, por el reflejo de sus perfecciones en las criaturas, como lo conocieron los más grandes filósofos de la antigüedad, y, sin duda, de una manera más cierta y sin mezcla de error, pero al fin con un conocimiento *abstracto*, a través de las cosas y de conceptos limitados, *en el espejo de las criaturas*. Hubiéramos conocido a Dios como a causa primera de los espíritus y de los cuerpos, y hubiéramos enumerado sus infinitas perfecciones, analógicamente conocidas por su reflejo en el orden creado. Nuestras ideas de los divinos atributos no hubieran pasado de ser como las teselas o piezas de un mosaico, incapaces de traducir perfectamente, sin hacerla rígida, la fisonomía espiritual de Dios.

Este conocimiento abstracto y mediato hubiera dejado subsistir no pocas oscuridades, en particular al tratar de conciliar íntimamente las divinas perfecciones. Nunca hubiéramos podido acabar de comprender cómo se concilian la bondad omnipotente y la permisión del mal, la justicia infinita y la infinita misericordia.

La humana inteligencia no hubiera podido menos de decirse: ¡Oh si yo pudiera *ver* a este Dios, principio de toda verdad y de toda bondad, del cual emana la vida de la creación, la de las inteligencias y la de toda voluntad!

Tal anhelo hubiera permanecido condicional e ineficaz, si hubiéramos sido creados en un estado puramente natural.

Mas es un hecho que la infinita Misericordia de Dios nos ha llamado a la vida sobrenatural, cuyo pleno desenvolvimiento se llama no sólo vida futura, sino *la vida eterna*, por estar medida por el único instante de la inmoble eternidad. Nuestro Señor, desde el principio de su vida pública, al predicar las bienaventuranzas, nos dice: "Regocijaos, porque vuestra recompensa es grande en el reino de los cielos" (1). A la Samaritana le dijo: "Quien bebiere del agua que yo le diere, no tendrá sed; el agua que yo le daré convertiráse en él en una *fuente que manará hasta la vida eterna*" (2). En la

(1) Mat., V, 12.
(2) Joan., IV, 14.

oración sacerdotal dice también: "*Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti solo Dios verdadero, y a Jesucristo a quien tú enviaste*" (1). S. Pablo nos lo explica así: "Al presente no vemos a Dios sino como en un espejo, y bajo imágenes oscuras; pero entonces *le veremos cara a cara*. Yo no le conozco ahora sino imperfectamente, mas entonces *le conoceré con una visión clara, a la manera que soy yo conocido*" (2). Y S. Juan añade: "*Seremos semejantes a él en la gloria, porque le veremos como es, videbimus eum sicuti est*" (3).

La Iglesia ha definido que esta doctrina se ha de entender de una *visión inmediata de la divina esencia*, sin intermedio de criatura alguna (4).

En otros términos, con la mirada de nuestra inteligencia, sobrenaturalmente fortalecida por la luz de gloria, veremos a Dios mejor de lo que con nuestros ojos corporales vemos a aquellos con quienes estamos hablando, porque le veremos claramente como a un objeto más íntimo a nosotros que nosotros mismos. Aquí en la tierra conocemos de Dios sobre todo lo que no es: sabemos que no es material, ni mudable, ni limitado; mas entonces *le veremos tal cual es en su divinidad*, en su infinita esencia, en su vida íntima, común a las tres Personas; por la gracia veremos a Dios inmediatamente, como él se ve, le amaremos como se ama él y viviremos eternamente de él.

Expone S. Tomás esta doctrina con estas palabras (5): *Entre Dios y nosotros no habrá siquiera el intermediario de una idea*, porque esta idea creada no sería capaz de representar tal cual es la pura luz intelectual eternamente subsistente que es Dios y su verdad infinita, ni su amor sin límites. Tampoco nos será posible expresar nuestra contemplación mediante palabra alguna aun interior, como cuando uno queda absorto a la vista de un espectáculo sublime e indecible.

Esta inmediata visión de la divina esencia sobrepuja inmensamente a todos los conceptos creados que aquí abajo nos formamos de las divinas perfecciones. Estamos llamados a contemplar *todas estas infinitas perfecciones, íntimamente*

(1) Joan, XVII, 24.
(2) I Cor., XIII, 12.
(3) I Joan., III, 2.
(4) *Denzinger*, n. 530, 693.
(5) Iª, q. 12, a. 2.

unidas e identificadas en la eminencia de la divinidad o vida íntima de Dios; veremos cómo la más tierna *misericordia* y la más inflexible *justicia* proceden de un solo e idéntico *amor*, infinitamente generoso e infinitamente santo. Veremos cómo la misericordia y la justicia se unen en todas las obras de Dios, cómo *el amor eterno* se identifica con el *Soberano Bien*, y la *divina Sabiduría* con la *Verdad primera*, y cómo todas estas perfecciones son la misma cosa en la esencia misma de Aquel que es.

Entonces nos será dado igualmente contemplar *la infinita fecundidad* de la naturaleza divina manifestándose en tres Personas, la eterna generación del Verbo, "esplendor del Padre y figura de su sustancia", y la inefable espiración del Espíritu Santo, término del común amor del Padre y del Hijo, que les une eternamente en la más absoluta difusión de sí mismos. El supremo bien es esencialmente difusivo de sí mismo en la vida íntima de Dios, y libremente comunica y derrama sus riquezas fuera de sí, mediante la creación y nuestra elevación a la vida de la gracia.

Así se hacen realidad las palabras de S. Pablo (Rom., VIII, 29): "*Nos predestinó Dios para que fuéramos conformes a la imagen de su Hijo, por manera que sea el mismo Hijo el primogénito entre muchos hermanos.*" Tiene Dios desde toda la eternidad un Hijo único al cual comunica toda la naturaleza divina, dándole ser Dios de Dios y luz de Luz; y quiso tener hijos adoptivos a quienes comunicar una participación de su naturaleza, la gracia santificante, en la esencia de sus almas; y de esta gracia descienden, sobre sus facultades superiores, la luz de la gloria y la caridad inamisible. Por eso dice S. Tomás (III, q. 3, a. 5, ad 2): "Nuestra filiación adoptiva es cierta semejanza participada de la natural filiación del Verbo."

También contemplaremos inmediatamente la íntima e indisoluble unión de la Persona del Verbo y de la humanidad del Salvador; en esa unión serános dado contemplar en todo su esplendor la divina maternidad de María, su mediación universal, el precio de la salvación de las almas y la ilimitada riqueza del contenido de aquellas breves palabras: "la vida eterna de los elegidos".

Ningún término es capaz de dar a entender el júbilo que ha de engendrar aquella directa visión de Dios, que será

como una fusión espiritual de nuestra alma y de nuestra inteligencia con la divina esencia, una transformación ininterrumpida y una comunión intimísima y perfecta que nadie podrá disminuir. El amor que resultará de esta visión será un amor de Dios tan puro e inquebrantable que no habrá cosa capaz de empequeñecerlo en lo más mínimo; será un amor soberanamente espontáneo, arrobado ante la soberana Bondad. Por este amor nos alegraremos de que Dios sea Dios, infinitamente santo, justo y misericordioso; adoraremos todos los decretos de su Providencia y le rendiremos homenaje eterno. Entraremos en la participación de su propia beatitud, según las palabras del Salvador: "*intra in gaudium Domini tui*" (Mat., XXV, 23). En cuanto a la actividad de los santos en el cielo, podemos formarnos alguna remota idea por la irradiación de su vida en la tierra, tal como se echa de ver, por ejemplo, en las innumerables gracias obtenidas por la intercesión de María en el santuario de Lourdes, o por las oraciones de una santa Teresa de Lisieux.

¿En qué consiste el preludio normal e inmediato de la visión beatífica?

Siendo la gracia santificante en nosotros el germen de la vida eterna, ¿cuáles son las consecuencias que de ahí se siguen?

La primera es que la gracia santificante, llamada "gracia de las virtudes y de los dones", estando por naturaleza ordenada a la vida eterna, es muy superior, "*multo excellentior*", como dice S. Tomás [1], a las gracias *gratis datae*, como el don de milagros, el de lenguas o la profecía que anuncia un acontecimiento contingente. Tales gracias son, en cierto modo, externas; son signos de la vida divina, mas en sí mismas no son la *vida divina* participada en nosotros.

Ahora bien, según lo hemos visto ya, la contemplación de los misterios de la fe no procede de las gracias *gratis datae* y *extraordinarias*, sino de "la gracia de las virtudes y de los dones", que recibimos en el bautismo. Esta contemplación es un acto de viva fe, iluminada por los dones de inteligencia

(1) I II, q. 111, a. 5.

y de sabiduría. No es, pues, un favor *extraordinario por naturaleza*, como la profecía o el don de lenguas, sino algo que pertenece a la vía normal de la santidad.

La verdad de esta conclusión se destaca aun con mayor evidencia, si nos fijamos en que *la gracia santificante*, estando, *por naturaleza, ordenada a la vida eterna*, está asimismo ordenada *a lo que constituye el preludio normal e inmediato de la visión beatífica.*

Mas este preludio consiste precisamente en el ejercicio eminente de la fe infusa esclarecida por los dones de sabiduría e inteligencia, es decir en la contemplación infusa de la divina bondad y de su irradiación, junto con la caridad perfecta y el vivo anhelo de la visión beatífica.

Y este ardiente anhelo no se encuentra aquí abajo en toda su perfección sino en la unión transformante. Es natural, pues, que ésta no se encuentre *fuera* de la vía normal de la santidad, máxime si se considera, no a tal o cual alma en particular, sino al alma humana en general y, en ella, a la gracia santificante en sí misma, como germen de la gloria, *semen gloriae*.

Tan vivo anhelo de Dios no es muy frecuente en la tierra, aun en las almas consagradas a él; y, no obstante, si hay algún bien que el cristiano debería desear ardientemente, éste es sin duda la eterna posesión de Dios, y, como medio de llegar a ella, una fe más profunda cada día, una firme esperanza y una ardiente caridad: virtudes que se encuentran precisamente en la unión transformante. Esta es, pues, en las almas humildes y totalmente purificadas, el preludio inmediato de la visión beatífica. Es indudable, en efecto, que ha de haber *alguna proporción entre la intensidad del deseo y la alteza del bien, por que se anhela;* y siendo infinito el valor de este bien, ningún deseo, por elevado que sea, será excesivo. No es, pues, justo, que un tal bien se conceda a un alma que no ha llegado aún a desearlo ardientemente. Y es evidente que tanto más lo desea un alma cuanto está más purificada; y si en el momento de la muerte, no siente esta alma todo el anhelo que debería sentir, señal cierta es de que todavía tiene necesidad de una purificación ulterior, que será la del purgatorio.

El dogma del purgatorio proyecta, pues, vivísima luz sobre la cuestión de que nos vamos ocupando. El purgatorio es una *pena que supone una falta* que hubiera podido ser evitada, y *una satisfacción insuficiente* que hubiera podido ser completa si hubiéramos aceptado de grado los sufrimientos de la vida. Es indudable que nadie quedará detenido en el purgatorio si no es por faltas que hubiera podido evitar, o por la negligencia en reparar las cometidas. *Lo justo y normal* sería, pues, *pasar*, como los santos, *el purgatorio en esta vida, haciendo méritos incesantes* y creciendo en el amor, en vez de pasarlo después de la muerte *sin mérito ninguno.*

Síguese de ahí que la gracia santificante, que por sí misma está ordenada a la vida eterna, está *asimismo ordenada a una perfección tal que haga al alma digna de recibir la luz de la gloria inmediatamente después de la muerte*, sin tocar al purgatorio.

Mas tal disposición de entrar en el cielo supone una *completa purificación*, análoga, al menos, a la de las almas que van a verse libres del purgatorio y anhelan vivísimamente ver a Dios. Según S. Juan de la Cruz, esta purificación total no se encuentra ordinariamente aquí en la tierra, sino en aquellos que soportaron con valentía las *purificaciones pasivas* del sentido y del espíritu, que disponen a la unión con Dios [1]. Esta razón viene a confirmar todo lo que hemos dicho y prueba que las purificaciones pasivas se hallan indudablemente dentro de la vía normal de la santidad, lo mismo que la íntima unión con Dios para la cual disponen. Por ahí se comprende también de qué santidad se trata cuando se habla de "la vía normal de la santidad"; trátase de la santidad suficiente para permitirnos entrar en el cielo inmediatamente después de la muerte.

Tal es, según nuestro modo de ver, la doctrina de S. Juan de la Cruz, que, en esta materia, conserva y expone admirablemente las enseñanzas de los grandes espirituales que escribieron antes que él. Para comprender el sentido y alcance de esta doctrina, preciso es considerar las almas, no

(1) S. Juan de la Cruz dice en la *Noche oscura*, l. II, c. XX: "Los pocos que alcanzan esta dicha, *a esta perfecta purificación por el amor deben el no tener que pasar por el purgatorio*".

solamente *tales como son* de hecho, *sino tales como deberían ser*. Y el objeto y oficio de la espiritualidad es el ir incesantemente recordando a las almas lo que deberían ser para superarse en lo que son actualmente.

Esta elevada doctrina está asimismo totalmente de acuerdo con lo que nos enseña S. Tomás, no sólo acerca de la gracia, sino también acerca de las bienaventuranzas y la imitación de Jesucristo ([1]), sobre las virtudes propias del alma purificada ([2]), y sobre los grados superiores de la humildad ([3]), de la paciencia ([4]), del espíritu de fe ([5]), de la confianza en Dios y de la caridad ([6]).

Santo Tomás, S. Alberto Magno, S. Buenaventura, y después de ellos S. Juan de la Cruz y S. Francisco de Sales ([7]), encontraron esta doctrina en los Padres que se ocuparon de las relaciones entre la contemplación y el amor consumado, en el mismo S. Pablo y en el Evangelio. S. Pablo repite con frecuencia que "las aflicciones de la vida presente nos producen el eterno peso de una sublime e incomparable gloria" ([8]). Y nos invita a ese ardiente anhelo, recordándonos que hemos recibido las "arras del espíritu" (II Cor., V, 5) o la prenda y gusto anticipado de la vida eterna. Y nuestro mismo Señor nos dijo: "*Quien tuviere sed, venga a mí y beba... y ríos de aguas vivas manarán de su corazón* ([9]) *Quien ha recibido mis mandamientos y los observa, ése me ama; y el que me ama, será amado de mi Padre; y yo le amaré y me manifestaré a él*" ([10]). Esta secreta manifestación de Cristo al alma fiel es verdaderamente el preludio de la vida eterna; hállase principalmente en las más elevadas de las ocho bienaventuranzas: "bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios; bienaventurados los pacíficos...;

([1]) I II, q. 69, et *in Mat.*, V, 3-13.
([2]) I II, q. 61, a. 5.
([3]) II II, q. 161, a. 6, ad 3: "Ut homo patiatur contemptibiliter se tractari et etiam ut hoc amet".
([4]) III, q. 46, a. 4: "Convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis, primo quidem propter exemplum, ut ait Augustinus... Ut nullum genus mortis recte viventi homini metuendum esset".
([5]) *Comm, in Epist. ad Hebr.*, c. XI, 1-40.
([6]) *Ibid.*, et II II, q. 27; q. 184, a. 3.
([7]) *Tratado del amor de Dios*, l. VI. c. III a XV; l. IX, c. XII, XV.
([8]) II Cor, IV, 17.
([9]) Joan., VII, 37.
([10]) Joan., XIV, 21.

bienaventurados los que padecen persecución por la justicia..." Estas bienaventuranzas son, dice S. Tomás, los actos más excelsos de las virtudes y de los dones; "*hay en ellas un comienzo imperfecto de la eterna beatitud*" (1). Los frutos de estos merecimientos comienzan ya a dejarse ver en esta vida, y encierran un cierto sabor de vida eterna o una pregustación del gozo de los elegidos.

(1) I II, q. 69, a. 2: "Spes futurae beatitudinis potest esse in nobis propter duo: Primo quidem propter aliquam praeparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem quae est *per modum meriti.* Alio modo *per quamdam inchoationem imperfectam futurae beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita.* Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus, et aliter, cum jam primordia fructuum incipiunt apparere".

ADDENDA

NATURALEZA DE LA TEOLOGÍA ESPIRITUAL

Estando corrigiendo las últimas pruebas de esta obra, nos encontramos con un excelente trabajo del P. Gabriel de Santa Magdalena, O. C. D., próximo a publicarse en *Acta Academiae romanae S. Thomae*, 1939: *De indole psychologica theologiae spiritualis.* A nuestro modo de ver, trátase de lo mejor y más preciso que se haya escrito sobre esta materia después de las dos controversias de estos últimos tiempos: la habida entre el P. Stolz, O. S. B., y M. M. Penido: La consideración psicológica de los hechos de la vida interior, ¿pertenece a los dominios de la teología espiritual?; y otra entre M. J. Maritain y el P. T. Deman acerca de la relación de la teología espiritual con la Teología propiamente dicha.

El P. Gabriel contesta así a estas dos cuestiones:

1º) *De hecho* la teología espiritual, tal como se encuentra en nuestros días, encierra un estudio psicológico de la vida interior, pero de forma muy diferente de como se la encuentra en santa Teresa, que es casi únicamente descriptiva, y en S. Juan de la Cruz, quien interpreta teológicamente estos hechos con el fin de hacer ver en qué consiste y en qué debe consistir la evolución de la vida de la gracia en un alma dócil y llena de fidelidad.

2º) Este estudio psicológico puede ser *científico*, y lo es cuando llega a establecer leyes *psicológicas universales*, por ejemplo sobre la relación de la aridez purificadora y la unión con Dios.

3º) Tal estudio tiene carácter *teológico* cuando esas leyes encuentran su fundamento superior en principios teológicos ciertos. Tal es el carácter de las consideraciones psicológicas de la vida espiritual en las obras de S. Juan de la Cruz, particularmente cuando establece *la necesidad* de la purificación pasiva del sentido, y luego la del espíritu, para llegar a la íntima y perfecta unión con Dios, que es el punto

culminante de la evolución de la vida de la gracia en las almas perfectas.

4º) *El estudio psicológico* de los hechos de la vida del alma, necesarios a la teología moral en los tratados de los actos humanos, de las pasiones, de las virtudes y de los dones del Espíritu Santo, *es particularmente necesario en la teología espiritual*, que considera el desenvolvimiento de la vida interior y sus diversas fases hasta la perfecta unión. Síguese de ahí que la teología espiritual conserva *los mismos conceptos* de gracia, de fe, de esperanza, de caridad, de contemplación, etc., que la teología moral tal como la considera S. Tomás; *no obstante, estos conceptos están aquí en más íntima relación con el desarrollo concreto de la vida interior;* por ejemplo, el concepto de contemplación infusa con las fases sucesivas de la noche de los sentidos, de la noche del espíritu y de la perfecta unión.

Vémonos así obligados a admitir, *no una distinción específica* entre la teología tal como la concibe S. Tomás y la teología espiritual, sino a ver en esta última una *función de la teología*, que, sin ser una ciencia subalternada a ella, depende no obstante esencialmente de sus principios.

De manera que el P. Gabriel admite, como nosotros, que la teología espiritual es una *aplicación de la teología que precisa y determina en qué consiste la unión íntima del alma con Dios, y cuáles son los medios (actos, pruebas, gracias) que conducen a esta unión;* y establece así, partiendo de fundamentos teológicos ciertos confrontados con la experiencia de los santos, *las leyes superiores de la vida de la gracia.*

Que es el punto de vista en que nos habíamos colocado ya en la Introducción y a lo largo de esta obra. La teología espiritual es, como lo hemos dicho ya, empleando de intento un término general, una *aplicación* de la teología; aplicación que pertenece aún al dominio de lo universal, y de la que depende *el arte de la dirección y la prudencia del director*, que es la última aplicación particular y contingente a tal persona más bien que a tal otra (1).

(1) En las obras de los grandes espirituales, hay partes eminentes que están *teológicamente establecidas* y pertenecen a la teología *in statu scientiae.* Otras partes pertenecen solamente *al arte de la dirección*, que no hay que confundir con *la prudencia del director.* Esta prudencia se sirve de aquel arte en el caso de que el director

Hemos dicho también que la teología espiritual es una rama de la teología, o una de sus partes integrales *(ratione materiae)* [1]; mas, si bien sus dominios son más reducidos que los de la teología moral tal como la concibe santo Tomás, es sin duda la más elevada de sus aplicaciones, ya que tiene por objeto conducir las almas a la unión más íntima con Dios. Por ella vuelve la teología a su punto de partida, a su fuente primera y eminente, a la divina Revelación contenida en la Escritura y en la Tradición. La teología espiritual, en efecto, estudia en qué ha de consistir la contemplación infusa de los misterios revelados y la unión divina que deriva de esta contemplación. En una palabra, ocúpase de aquello que constituye el preludio normal de la vida eterna. Y con esto queda completo y terminado el ciclo de la ciencia sagrada.

Síguese de lo que vamos diciendo que la teología espiritual supone muy profundo conocimiento de la teología dogmática y de la teología moral, que son las dos partes de una sola ciencia cuya naturaleza es eminentemente especulativa y práctica, y como "la impresión en nosotros de la ciencia de Dios" (cf. S. Tomás, I, q. 1, a. 3 y 4).

De esa manera, consérvase *la superior unidad de la teología*, y cada vez se comprende mejor cómo realiza ésta aquello que dice el Concilio del Vaticano (ses. III, c. IV): "Ratio quidem, fide illustrata, cum, sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo".

La íntima unión con la Santísima Virgen en la vía unitiva

Queremos reparar un olvido acerca de esta materia, suplicando al lector tenga a bien completar lo que hemos dicho en el tomo II, página 533 y ss. con lo que dejamos escrito más adelante, página 624.

lo conozca a perfección; el don de consejo y ciertas gracias de estado pueden también suplir a ese conocimiento, cuando el director no ha profundizado bastante en él.

(1) Así muchos tomistas dicen, en una materia más elevada: La predestinación es una *parte objetiva* de la Providencia, y pertenece a lo que hay de más alto en el objeto de ésta.

Profunda es la influencia y muy solícitas las inspiraciones de María, mediadora de todas las gracias, para conducirnos a una intimidad siempre creciente con nuestro Señor. El alma que sigue con fidelidad el camino que la Virgen le señala penetra profundamente *en el misterio de la comunión de los santos* y participa, muy de cerca, de los sentimientos más íntimos y elevados que tuvo la Madre de Dios al pie de la Cruz y después de la muerte de nuestro Señor, el día de Pentecostés; o, más tarde, cuando oraba por la difusión del Evangelio, cuando conseguía, en favor de los Apóstoles, tantas gracias de ilustración, amor y fortaleza, a fin de que les fuera dado llevar el nombre de Jesús hasta los más apartados confines de la tierra. De esta forma practicó María la más excelsa manera de apostolado por la oración y la inmolación, que fecundaba, más de lo que nadie pudiera imaginar, el otro apostolado de la doctrina y la predicación. No echemos nunca en olvido que hoy, como ayer, la vida de la Iglesia, Cuerpo místico de Jesús, vase desarrollando bajo la influencia de María Medianera, cuya acción es más universal y bienhechora desde que se fué a reinar en los cielos por los siglos sin fin.

SÍNTESIS DEL TRATADO
DE LAS TRES EDADES DE LA VIDA INTERIOR

(Leer de abajo hacia arriba)

- **Vida unitiva** de los perfectos
  - **plena**
    - *extraordinaria*, ej.: con visión de la Santa Trinidad.
    - *ordinaria*
      - forma *contemplativa eminente*.
      - forma *apostólica*.
  - **débil**
    - unión poco continua, a menudo interrumpida.
  - **inicial**
    - *purificación pasiva del espíritu* más o menos bien soportada.

- **Vida iluminativa** de los adelantados
  - **plena** contemplación infusa
    - *extraordinaria* o acompañada de visiones, revelaciones...
    - *ordinaria*
      - forma netamente *contemplativa*.
      - forma *activa* u ordenada a la acción.
      - ej.: don de sabiduría bajo forma práctica.
  - **débil**
    - actos transitorios de contemplación infusa, cf. *Noche oscura*, l. I., c. IX final.
  - **inicial**
    - *purificación pasiva de los sentidos* más o menos bien soportada (contemplación infusa inicial).

- **Vida purgativa** de los principiantes
  - **plena o generosa**
    - almas fervientes.
    - almas piadosas y devotas.
  - **débil**
    - almas moderadas o retardadas, no sin recaídas.
  - **inicial**: primera conversión o justificación.

ÍNDICE

RESUMEN DE LA OBRA EN TRES RETIROS ESPIRITUALES

1º Progreso espiritual

2º El organismo espiritual

3º Perfección cristiana

ÍNDICE ALFABÉTICO

(Las cifras se refieren a la página)

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

L

M

N

O

Q

R

S

U

V

ÍNDICE GENERAL

PRIMERA PARTE

LAS FUENTES DE LA VIDA INTERIOR Y SU FIN

SEGUNDA PARTE

LA PURIFICACIÓN DEL ALMA EN LOS PRINCIPIANTES

TERCERA PARTE

LA VÍA ILUMINATIVA DE LOS ADELANTADOS

EL PROGRESO DE LAS VIRTUDES

CUARTA PARTE

LA VÍA UNITIVA DE LOS PERFECTOS
LA ENTRADA EN LA VÍA UNITIVA
POR LA NOCHE DEL ESPÍRITU

HEROICIDAD DE LAS VIRTUDES

FORMAS Y GRADOS DE LA VIDA UNITIVA

QUINTA PARTE

LAS GRACIAS EXTRAORDINARIAS

EPÍLOGO

AÑO DEL LIBERTADOR GENERAL SAN MARTÍN

EL 24 DE JUNIO DE 1950
CONMEMORACIÓN DE SAN JUAN BAUTISTA
SE ACABÓ DE IMPRIMIR ESTA TERCERA EDICIÓN
DE LAS TRES EDADES DE LA VIDA INTERIOR
PARA LA EDITORIAL DESCLÉE, DE BROUWER
EN LOS TALLERES GRÁFICOS
DE SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS, S. R. L.
CALLE LUCA, 2227, BUENOS AIRES